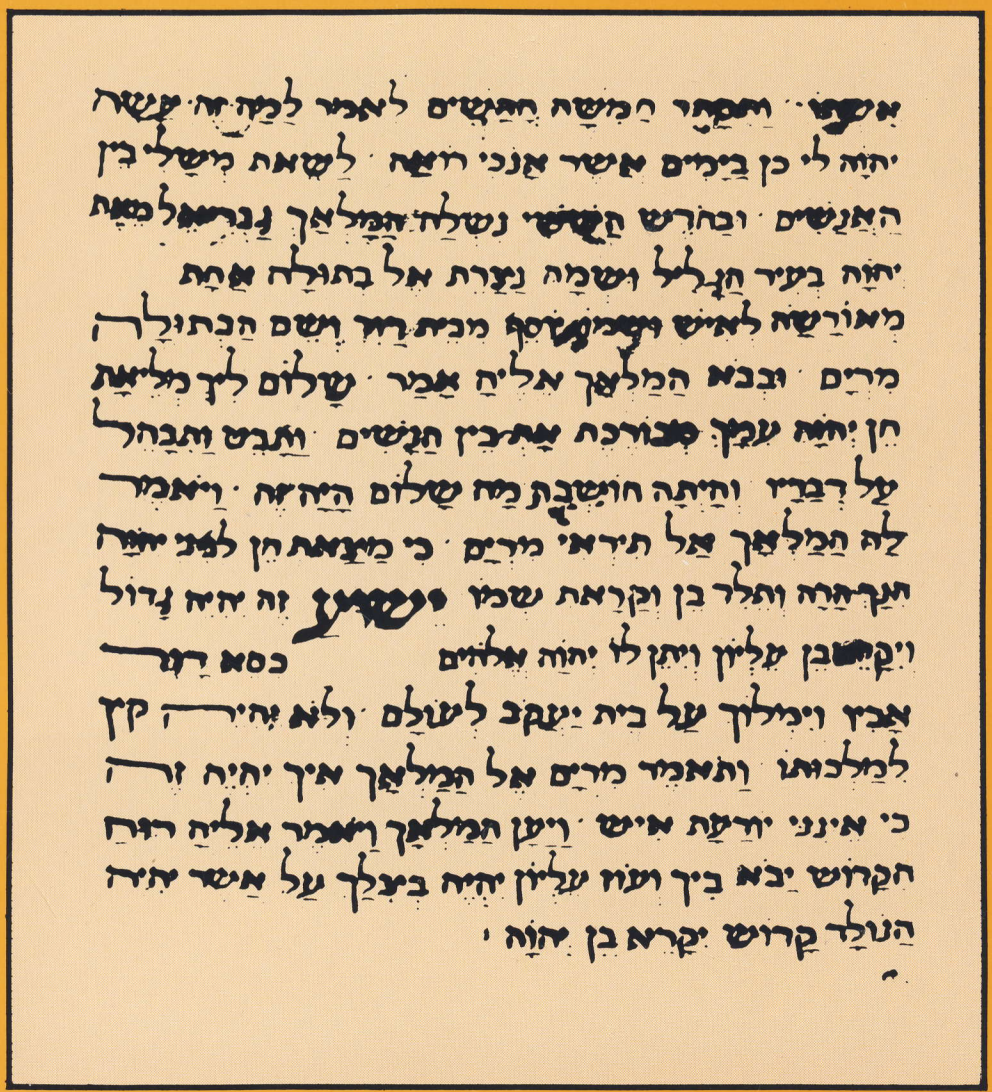
Studier i navnet Jesus

KAI KJÆR-HANSEN



AARHUS 1982

Studier i navnet Jesus

KAI KJÆR-HANSEN

AARHUS 1982

Omslag: Ms Vat. Ebr. 530,26; omtales i bogen, p. 217f.

Studier i navnet Jesus
© Kai Kjær-Hansen
Doctoral Thesis at Lund University,
Sweden 1982

Lay-out by Grafisk Media Institut, Denmark
Printed at JMC, Skærup, Denmark

ISBN 87-877-3708-6

"HÜTE DICH, DASS DU DEN JUDEN KEIN AERGERNISS UND GELEGENHEIT ZUM LÄSTERN DES NAMENS JESU GEBEST"

Rektor Ad. Bernhard, Hannover 1725
(cf. le Roi 1884:I:243)

Indhold

INTRODUKTION..... 1

I JESUS-NAVNET I EN MODERNE ISRAELSK KONTEKST..... 6

A. Indledning..... 6

B. ישו/ישוע fra en leksigrafisk synsvinkel..... 11

C. ישו/ישוע i israelske skolebøger..... 18

D. ישו/ישוע i den israelske forskning..... 25

E. Jesus-navnet i den jødiske belletristik..... 45

F. ישו/ישוע i jødisk traditionalisme og polemik..... 54

G. ישו/ישוע i den folkelige bevidsthed..... 59

H. ישו/ישוע i en jødekristen kontekst..... 64

I. Sammenfatning..... 76

II JESUS-NAVNET I JØDISK OG KRISTEN NOMENCLATUR..... 80

A. Fra Jehoshua bin Nun over Jeshua af Nazaret til Jeshua ben Jeshua..... 81

B. Hvad ligger der i et navn?..... 100

C. Navnene Jeshua, Jeshuah og Jehoshua (Josua) fra Bar Kokhba-tiden..... 105

D. Navnene Josua og Jesus i den kristne nomenclatur..... 127

E. Sammenfatning..... 146

III NAVNEFORMER FOR JESUS AF NAZARET PÅ HEBRAISK..... 149

A. Afgrænsninger..... 149

B. Forståelsen af og løsningsmodeller til formen ישו..... 152

C. Oprindelsesspørgsmålet til formen ישו..... 163

D. Jesus-navnet i oldkirken..... 173

E. Oplevelsen af navne for Jesus af Nazaret i den jødiske tradition..... 189

F. Jesus-navnet i oversættelser af NT..... 208

G. Jesus-navnet i en jødisk kontekst i nyere tid..... 242

H. Sammenfatning..... 264

IV MATTÆUS' ARBEJDE MED JESUS-NAVNET..... 269

A. Indledning..... 269
B. Jesus-navnet i en kristologisk sfære..... 273
C. Jesus-navnet og de øvrige navne i Mt 1..... 283
D. Mattæus' arbejde med navnet "Jesus"..... 304
E. Mattæus' arbejde med verbet "at frelse" (σῴζειν)..... 329
F. Mattæus' arbejde med substantivet "navn" (ὄνομα)..... 345
H. Afsluttende bemærkninger..... 365

SUMMARY IN ENGLISH..... 369

BIBLIOGRAFI..... 382
Forkortelser anvendt i bibliografien..... 410

REGISTRE..... 411
Det gamle Testamente..... 411
Det nye Testamente..... 411
Apokryfer og pseudepigrafer..... 414
Qumran..... 414
Josephus..... 414
Filon..... 415
Rabbinske tekster..... 415
Apostolske fædre..... 415
Apologeter, kirkefædre mv..... 415
Diverse personer og tekster..... 415
Jødiske personer og forfattere til omkring 1800..... 416
Kristne personer og forfattere til omkring 1800..... 416
Moderne forfattere og personer fra omkring år 1800..... 416

FORKORTELSER FOR ORGANISATIONER..... 422

Introduktion

Fire studier fremlægges her som bidrag til Jesus-navnets historie hovedsagelig inden for en jødisk og hebraisk tradition. Dog går vi uden for denne, når den kristne opfattelse af Jesus-navnet kan udgøre en væsentlig forståelsesbaggrund for den jødiske opfattelse, selv om vi har forsøgt at indskrænke det kristne sammenligningsgrundlag til et minimum i kapitlerne I-III. Da undersøgelsesfeltet imidlertid ikke kun dækker den jødiske anvendelse, men også den hebraiske og da kristne jøder og kristne hebraister har givet deres bidrag til emnet, tangeres ligeledes på denne måde en kristen forståelse, når denne direkte er forbundet med en hebraisk navneform for Jesus, eller hvor der om Jesus på ikke-hebraiske sprog benyttes hebraiserede navneformer, dvs. navneformer, der er deriveret af hebraiske navne og er blevet transskriberet, hvorved en forskel til de respektive sprogs almindelige navneform for Jesus kommer til udtryk.

Den detalje, som undersøges, har ikke blot en næsten 2000-årig historie, når der fokuseres på Jesus af Nazaret, men den forekommer i et yderst broget materiale, hvilket har nødvendiggjort en stor selektion. Dette kunne - og nogle vil måske også hævde: burde - have motiveret en koncentration omkring ét kapitel i Jesus-navnets historie i stedet for fire. Selv om vi med vor fremgangsmåde på flere punkter har måttet give afkald på en dyberegående problemanalyse, har vi fundet det væsentligt at introducere nogle nye problemstillinger og sammenkoble nogle spørgsmål, som ikke har mødt tilstrækkelig opmærksomhed i nyere forskning. Samtidig har vi forsøgt at fastholde nogle gamle spørgsmål, som i den nyere forskning undertiden har fundet forenklede svar. Hvis mere specialiserede studier eller andre forskningsgrene vil tage nogle af de problemer op, som vores problemkombination rejser, og giver mere uddybende eller eventuelt korrigerende svar på spørgsmål, som vi enten har ladet stå åbne eller kun har givet et foreløbigt svar på, har problemkombinationerne vist sig at være legitime.

Selv om personlige motiver i sig selv ikke legitimerer de valgte indfaldsvinkler, kan det alligevel være hensigtsmæssigt at antyde de personlige bevæggrunde for, at vi netop har valgt de tema-

er, som behandles i de fire kapitler, og ikke andre, som kunne være lige så relevante.

(a) Som dansk præst i Jerusalem i årene 1976-1978 forsøgte jeg at læse mig ind på den nyere tids jødiske Jesus-forskning. Min opmærksomhed blev da fanget af forskellige derogative epiteter, som tidligere i forskellige jødiske sammenhænge er blevet anvendt om Jesus, enten i forbindelse med Jesus-navnet eller som substitut herfor. I kombination med en interesse for den nytestamentlige kristologi blev opmærksomheden rettet mod Jesus-navnet som sådant i en jødisk og hebraisk kontekst.

(b) I samtaler og prædikener på ivrit måtte et valg foretages mellem Jeshu (ישו) og Jeshua (ישוע). Den førstnævnte form havde jeg vænnet mig til gennem ulpanstudier samt forelæsninger på det hebraiske universitet i Jerusalem. Den sidstnævnte form mødte jeg i kristne ivrittalende menighedssammenhænge.

(c) En oplevelse ved Vestmuren i efteråret 1976 øgede nysgerrigheden for problemet. Her var jeg vidne til en person med amerikansk accent og påklædt som en "Johannes Døber" i heftig diskussion med nogle ortodokse jøder om Jesus. Samtidig med at denne person kunne spytte - og også gjorde det - når han på engelsk sagde "Jesus", forsvarede han energisk Jeshua, uden at jeg fra min plads uden for kredsen omkring de diskuterende fandt ud af, hvad den pågældende person i øvrigt mente om denne Jeshua, bortset fra at han lagde afgørende vægt på forskellen mellem den engelske og den hebraiske navneform.

(d) Selv om nogle præliminære forespørgsler hos kompetente jødiske forskere vedrørende forholdet mellem ישו og ישוע på ivrit ikke animerede til at gå videre med sagen, var der vakt en mistanke om, at der i det mindste forelå et problem. Særligt tilfredsstillende var i det mindste ikke svaret: "Jøder siger ישו, kristne, der taler ivrit, siger ישוע. זהו. That's it!". En samtale med Gösta Lindeskog i efteråret 1977 i Jerusalem gav det afgørende skub til at gå ind på spørgsmålet.

I kapitel I skal det nu vises, at der på ivrit i dag foreligger et navneproblem, som i forskningen ikke tidligere er gjort til genstand for særlig opmærksomhed. En analyse af et repræsentativt udvalg af forskelligt belægsmateriale gør det muligt at tegne omridset af benyttelsen og forståelsen af forskellige navneformer for Jesus af Nazaret på ivrit. Da Joseph Klausners Jesus-bog fra

1922 er den første Jesus-biografi, skrevet på ivrit af en jøde og for et jødisk publikum i Palæstina, lader vi denne bog danne terminus a quo for kapitel I. Af fremstillingstekniske grunde har vi dog valgt at begynde behandlingen andetsteds. Skønt vi koncentrerer os om anvendelsen af navneformer på ivrit i Israel, er det også af interesse at vise, om og i givet fald i hvilken jødisk sammenhæng der anvendes hebraiserede navneformer på ikke-hebraiske sprog. Ligeledes påkalder de kristne jøders anvendelse og forståelse af Jesus-navnet sig interesse, ikke mindst fordi disse ellers ignoreres, når man i forskningen beskæftiger sig med den jødiske Jesus-interesse, selv om kristne jøder fortsat opfatter sig som jøder.

I kapitel II gives et rids af Jesus-navnets historie inden for den jødiske nomenclatur. Da der stadig kan påvises en vaklen både i den jødiske og kristne forskning vedrørende spørgsmålet, om det oprindelige hebraiske navn for Jesus af Nazaret var Jehoshua (יהושע) eller Jeshua (ישוע), og da undertiden formen Jeshu (ישו) også inddrages i denne sammenhæng, skal disse navneformer drøftes. Videre skal det drøftes, om navneformen for de kristnes frelser har influeret den senere jødiske nomenclatur. For at kunne tegne omridset af et svar har vi udvalgt nogle jødiske centre for at se, hvordan det gik de pågældende navneformer i den jødiske nomenclatur, hvorefter dette spørgsmål relateres til Josua/Jesus-navnenes historie i den kristne nomenclatur samt til spørgsmålet om Jesufore navne i kristne sammenhænge.

I kapitel III koncentrerer vi opmærksomheden om hebraiske og hebraiserede navneformer for Jesus af Nazaret. Her tages stilling til oprindelsesspørgsmålet angående formen ישו, idet vi ikke blot betragter dette som et filologisk problem, men også relaterer det til en tidlig kristen teologi og/eller spekulation omkring Jesus-navnet. Idet vi forsøger at beskrive, hvorledes oplevelsen af denne navneform har været i den jødiske tradition, skal vi vurdere, hvorvidt bevidstheden om, at Jesus oprindeligt havde et andet hebraisk navn end ישו, alligevel har været til stede. Desuden skal vi give eksempler på kristne spekulationer vedrørende navneformen. Af interesse er det videre at sammenligne den jødiske oversættelsestradition for NT eller passager herfra med den kristne, hebraiske oversættelsestradition, idet vi særligt lægger vægt på oversættelsen af Mt 1,21. Dette fører videre over i en sammenlignende analyse af forholdet mellem navneformer

for Jesus af Nazaret og andre personer i NT, som kaldes Jesus, eller hvor der er tekstgrundlag for en mistanke om, at dette har været tilfældet. Endelig skal vi forsøge at bestemme, i hvilke jødiske kredse en begyndende restituering af Jesu hebraiske navn fandt sted, idet dette sammenlignes med anvendelsen af hebraiske og hebraiserede navneformer for Jesus blandt jødekristne i slutningen af det 19.årh.

Da de behandlede problemer i de tre første kapitler er stillet ud fra et nytestamentligt synsfelt, falder det naturligt at analysere Jesus-navnets stilling inden for dele af NT i det afsluttende kapitel IV. Undersøgelsesfeltet bliver her Mattæusevangeliet, hvilket har sin primære årsag i det væsentlige udsagn om navnet i Mt 1,21. Da hverken fremstillinger af den nytestamentlige kristologi eller eksegesen af Mtev i særlig grad har inddraget spørgsmålet om Jesus-navnets kristologiske konnotationer, skal spørgsmålet rejses, om Mt terminologisk røber, at navnet for ham også andre steder er teologisk relevant. Hvis dette kan sandsynliggøres, indebærer dette ikke blot en nyvurdering af Jesus-navnets betydning i Mtev, men det kan i givet fald danne udgangspunkt for en nyvurdering af Jesus-navnets placering i den urkristne kristologi iøvrigt.

Da jøders forhold til Jesus-navnet i ikke ubetydelige dele af kristenheden tidligere har været benyttet i forbindelse med en antisemitisk holdning, skal vi her ikke undlade at tage kraftig afstand fra en eventuel udnyttelse af det fremlagte materiale i antisemitisk øjemed. Samtidig med at forskningen har ret til at stille sig kritisk over for en jødisk benyttelse af formen ישו׳ som hebraisk navneform for Jesus af Nazaret, har samme forskning pligt til - dersom den da ønsker at have forbindelse med livet omkring sig - at advare imod et misbrug af et materiale, som er anskuet under en historisk og teologisk synsvinkel. Hertil kommer, at der kan fremlægges mange forståelige grunde til, at nogle jøder i tidernes løb har smædet Jesus-navnet, når problemet sættes i relation til den kristne kirkes forbrydelser - ofte netop begået i Jesu navn - imod det jødiske folk. Selv om vi i vores vurdering ikke lægger skjul på, hvilken navneform vi f.eks. mener, at den israelsk-jødiske Jesus-forskning burde anvende i dag, klinger dette hult, dersom det ikke samtidig siges, at en semantisk sanering inden for kristne kredse kunne være påkrævet, når jødiske forhold behandles.

Afsluttende skal præciseres et par tekniske forhold vedrørende transskriptionerne. Af fremstillingstekniske grunde har vi ikke brugt de transskriptioner, som findes i moderne fremstillinger, som f.eks. Ješû^{aʿ} for ישוע og Ješû for ישו. Hertil kommer, at et moderne transskriptionssystem ikke ville gøre læsningen lettere, da tidligere kilder, som vi hyppigt citerer, ikke benytter dette. For at mindske misforståelser benyttes hyppigt de hebraiske bogstaver, når det er et hebraisk materiale, der analyseres. Dog undlader vi ofte at skrive vokaltegnene, en frihed vi også har taget os, når vi citerer fra f.eks. de analyserede ordbøger og den nytestamentlige oversættelsestradition mv. Når andre bruger en transskription, som ikke blot er lidt anderledes end vores, men ud fra vores transskriptioner er meningsforstyrrende, som f. eks. Jeshuah for ישוע eller Jeshua/Jeschua eller lignende for ישועה, gør vi opmærksom på forholdet. Derimod skulle det i engelsksprogede fremstillinger ofte benyttede forbogstav Y (Yeshu, Yeshua mv.) ikke volde forståelsesproblemer. Vi gengiver bogstavet י med jod. I et enkelt afsnit benytter vi af pladshensyn abbreviaturen JaN for Jesus af Nazaret. TJ-litteraturen står for Toledoth Jeshu-litteraturen, idet vi her som ved gengivelser af andre hebraiske ord benytter gængse betegnelser i stedet for slavisk at følge et nyt transskriptionssystem. Vedrørende stavemåden af andre navne end Jesus har vi ikke søgt at skabe konformitet, men angiver dem i den form, hvori de forekommer i det citerede materiale. Endelig skal det anføres, at citater fra den rabbinske traditionslitteratur som regel er gengivet i engelsk oversættelse for at gøre tilegnelsen af stoffet lettere.

De navneformer, som oftest kommer på tale, transskriberes på følgende måde:

(1) יְהוֹשֻׁעַ = Jehoshua, betegnes som langform, på europæiske sprog
= Josua/Josva/Joshua mv. Vi bruger Josua. Også variationer i stavemåden på hebraisk.

(2) יְשׁוּעַ = Jeshua; betegnes som kortform i forhold til (1).

(3) יֵשׁוּ = Jeshu; betegnes som den hyppigt anvendte jødiske form eller lignende udtryk.

(4) יְשׁוּעָה = Jeshuah; identisk med substantivet "frelse".

(5) מוֹשִׁיעַ = Moshia; "frelser".

Kapitel I

Jesus-navnet i en modeme israelsk kontekst

Undersøgelsesfeltet dækker primært navneanvendelsen for Jesus af Nazaret i en israelsk kontekst, dog med enkelte afstikkere til en ikke-israelsk jødisk såvel som jødekristen sprogbrug på ikke-hebraiske sprog. Skønt vi begynder med og lægger vægt på samtidsanalysen,behandles i dette kapitel perioden fra Klausners Jesus-bog fra 1922 til 1980.

A. INDLEDNING

Den israelsk-jødiske Jesus-forskning udgør en væsentlig bestanddel af den mere generelle jødiske Jesus-forskning[1] og er blevet mødt med interesse af den kristne fagteologi.[2] Ligeledes indtager spørgsmålet om Jesu person en vigtig plads i den stadigt voksende dialog mellem repræsentanter fra jødedommen og kristendommen.[3] Inden for missionsselskaber, som arbejder med spørgsmålet om evangelieforkyndelse for jøder, har man fulgt den voksende jødiske Jesus-interesse med et vågent øje.[4] I Israel har fagteologiske arbejder, mere

---

1 En generel behandling af "Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum" er givet af Lindeskog (1938), (1973:370-373), samt idem (1950) og (1972). Cf. videre Jasper-Bethel (1958). Sand (1977) giver en litteraturoversigt over de væsentligste bidrag i tiden 1930-1976. Heri er dog henvisninger til arbejder, der kun er publiceret på ivrit, fåtallige. Til dette område, se f.eks. Ben-Chorin (1970:27-39), (1974), samt Lapide (1976b:13-80).

2 Se f.eks. forord af M.Stöhr, H.Gollwitzer og F.Mussner i Lapide (1972:5f), (1976a:9) og (1976b:7-9), Cf. videre Kümmel (1976), Baumbach (1977) og Eckert (1976).

3 Et udvalg af den righoldige litteratur, som behandler den moderne dialog mellem jøder og kristne, er givet af Lindeskog (1972: 207 n.2). Se videre Hammerstein (1976). De væsentligste dokumenter fra kristent hold om dialogen i tidsrummet 1948-1975 foreligger samlet i Croner (1977). CCJP's "Guidelines for Jewish-Christian Dialogue" foreligger trykt i Current Dialogue nr.2,1981: 5-11. Om dialoggrupper i Israel, se Schoneveld i: "For Are We Not All Kinsmen? p.16-23. En fortløbende orientering til emnet gives gennem tidsskriftet Immanuel, som publiceres af Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel. Som eksempel på en moderne dialog, se Küng-Lapide (1976).

4 En kritisk holdning til det jødiske helhedsbillede af Jesus samt en positiv evaluering af, at der gennem den jødiske forskning er skabt interesse for Jesus og NT, kan betragtes som den almindelige holdning i kristne kredse, som er aktivt missionerende. Se

populariserede fremstillinger samt skønlitterære værker formået at skabe en ny og ofte positiv opmærksomhed om Jesu person, samtidig med at dette fra nogle ortodokse jødiske kredse er blevet mødt med modstand og anklager for at berede vejen for en mere militant kristen mission blandt jøderne.[5]

Vigtigheden af, at den kristne teologi er informeret om udviklingen inden for den jødiske Jesus-forskning, er understreget af Gösta Lindeskog, den fremtrædende kender af og forfatter til Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. I sin bog Judarnes Jesus siger han herom:

> Slutligen må betonas, att det är en viktig uppgift för den kristna teologien, särskilt exegetiken, att hålla kontakten med den judiska forskningen på det område, som på något sätt berör nytestamentliga frågor. Det bör uttryckligen framhållas, att den judiska forskningen har lämnat synnerligen viktiga bidrag till olika grenar av den nytestamentliga exegetiken.[6]

Lindeskog og andre har givet fyldige referater af hovedlinjen i den jødiske Jesus-forskning, hvorfor vi her skal afholde os fra dette. Som en fællesnævner for det ofte positive og sympatiske Jesus-billede i den nyere jødiske forskning - ikke mindst i en israelsk sammenhæng - er det her tilstrækkeligt at nævne den sloganagtige vending "die Heimholung Jesu in das jüdische Volk".[7] Denne Heimholung forsøger dels at forstå Jesus som jøde i en jødisk historisk kontekst, dels at hente Jesus tilbage til det - eller sit - jødiske folk og give ham en plads - hvis ikke ligefrem hædersplads - i den jødiske historie.

D.Baron (1927:6-8; 61f) og Solheim (1972:41) i deres bedømmelse af Klausner (1922). Lausanne-Bevægelsens Thailand-rapport, "Christian Witness to the Jewish People" (1980:12f), påskønner den positive forandring i mange jøders nye forståelse af Jesus, men advarer imod at bringe det jødiske folk "to a Jesus who is less than the Jesus of the New Testament". - Om den kristne mission i Israel orienteres der løbende gennem The UCCI News Magazine. UCCI News Clippings orienterer om den løbende debat omkring den kristne mission.

5 Lapide (1973:530).

6 Lindeskog (1972:206).

7 Idiomet er formet af Ben-Chorin, cf. Lindeskog (1973:370f). Se Ben-Chorin (1960:12). Her tales også om "Die Heimholung Jesu in das jüdische Bewusstsein", p.15. Vendingen "Die Heimholung Jesu in sein Volk" findes i Ben-Chorin (1962:61). Også Jesu mor inkluderes i en "Heimholung", cf. kapiteloverskriften "Die Erde hat sie wieder (Heimholung der Mirjam)", idem (1971: 184). Lindeskog advarer mod at betragte denne "Heimholung" som en egentlig "rörelse inom judendomen", (1972:102). Skønt de israelske forskere har fælles jødisk referenceramme og pointerer Jesu "jødiskhed", bør forskelligheder i helhedssynet for de re-

Spørgsmålet om benyttelsen af Jesus-navnet kan betragtes som et element i denne Heimholung. Med dette som orienteringspunkt vil vi undersøge, om den såkaldte Heimholung af Jesu person også inkluderer en terminologisk Heimholung af Jesu navn. Dette spørgsmål er os bekendt forblevet relativt upåagtet i den jødiske Jesusforskning og i den kristne forskning af denne.[8] I bedste fald har spørgsmålet fået en yderst marginal behandling. Som årsager til dette kan følgende anføres:

(a) Når israelsk-jødiske forfattere skriver på et diasporasprog,[9] benyttes almindeligvis det respektive sprogs navneform for Jesus. Noget andet ville let skabe et kommunikationsproblem. Dog undlader f.eks. hverken Ben-Chorin, Flusser eller Lapide lejlighedsvis at gøre opmærksom på, at Jesu oprindelige hebraiske navn var "Jeschua" = Jeshua.[10] Bortset fra forholdsvis sjældne og relativt korte notitser om Jeshu-navnets genesis,[11] gives der ikke indtryk af, at Jesus-navnet som sådan implicerer nogle problemer i en moderne hebraisk sprogkontekst.

(b) Da den kristne teologi i sin vurdering af den jødiske Jesusforskning i stor grad har været afhængig af dens fremstillinger på

---

spektive forskere ikke minimaliseres. Lige så lidt som der kan tales om det kristne Jesus-billede, kan der tales om det jødiske Jesus-billede. Lindeskog (1972:186) generaliserer derfor, når han i sin omtale af Ben-Chorin siger:"Vi har nämligen för första gången i historien två Jesus-bilder: judendomens Jesus och kristendomens". Til den interne jødiske debat, se f.eks. Ben-Chorin (1978a), som skarpt kritiserer opstandelsesforståelsen hos Lapide (1977). Werblowsky (198o:37) retter skarp kritik mod den jødiske Heimholung som sådan. - Når der i det følgende tales om Heimholung, er det for os en teologisk jargon, hvormed der ikke er udtrykt en meningsidentitet, men det angiver en hermeneutisk model, hvor "jødiskheden" for Jesu person er understreget, selv om detaljer og konklusioner kan være nok så forskellige.

8 Kun i ringe omfang berører Lindeskog problemet og benytter ikke navnespørgsmålet som orienteringspunkt. "In den jüdischen Quellen wird "Jesus" mit ישו wiedergegeben; die erwartete Form wäre ישוע. Fälschlich hat man "Jeschu" als eine beabsichtigte Entstellung aufgefasst (jimmach schemo we-sichro)", (1938:16 n. 1). En fejl har indsneget sig i transskriptionen af titlen på Levertoff (1910): "Ben ha-Adam: Chajje Jeschu...", Lindeskog (1938:110 n.3) samt tilsvarende i bibliografien, p.348. Det korrekte er ישוע, hvilket svarer til den almindelige jødekristne terminologi. Levertoff var jødekristen.

9 Diasporasprog benyttes for enkelthedens skyld om ethvert ikke-hebraisk sprog uden hensyntagen til, om det eventuelt er modersmålet for en forfatter.

10 F.eks. Ben-Chorin (1967:34f, 230), (1971:49f, 77); Flusser (1968:13); Lapide (1970:49), (1972:46, 75, 96).

11 Flusser (1968:13f), Lapide (1972:96).

diasporasprog, er problemet med navneformerne for Jesus i et hebraisk sprogmiljø stort set forblevet ubemærket.

(c) Når den kristne teologi har beskæftiget sig med den jødiske Jesus-forskning og det jødiske Jesus-billede, har man indskrænket dette til kun at gælde det billede, som er tegnet af ikke-kristne jøder, hvilket er forståeligt. Da der imidlertid findes jøder, der tror på Jesus Messias og selv opfatter sig som jøder, messianske jøder (יהודים משיחיים),[12] er deres terminologiske udtryksformer på hebraisk ikke uvedkommende og bør ikke ignoreres, selv om det er relativt småt med, hvad der her foreligger af en gennemreflekteret teologi, som kan gøres til genstand for en kritisk vurdering. Dog findes der ansatser, som bør behandles seriøst. I deres arbejde støttes de af ikke-jødiske kristne hebraister, som har identificeret sig med de kristne jøders forsøg på at give et dækkende sprogligt, terminologisk og teologisk udtryk for deres tro samt jødiske identitet.

I vor samtidsanalyse af Jesus-navnets anvendelse på ivrit, vil vi derfor ikke kun undersøge den ikke-kristne jødiske brug. På forhånd kan det ikke udelukkes, at de kristne jøder i deres specifikke "Heimholung" kan give et vigtigt bidrag til og eventuelt korrigere den almindelige jødiske Heimholung, hvis der da findes en

---

12 Til denne term som til de kristne jøders selvforståelse og teologiske særpræg i en israelsk kontekst, se Kjær-Hansen & Kvarme (1979), Kvarme (1981). Mens termen i staten Israels første år hovedsagelig blev benyttet af kristne jøder, der var stærk kritiske imod fremmede kirker og missionsorganisationer, er den nu gængs blandt alle kristne jøder inden for protestantiske kirker og denominationer. Se Østerbye (1970:155f, 168f). Den er mindre almindelig blandt kristne jøder inden for den romerskkatolske kirke, selv om den kan benyttes, cf. Lapide (1976a: 122). LWF's Løgumkloster-konsultation (1964) kritiserede betegnelsen "jødekristen": "Mit einer Bezeichnung wie "Judenchristen" und dergleichen würde eine unbiblische Aufspaltung der Gemeinde herbeigeführt werden", cf. ed. H. Meyer (1964:339). Den profilerede betegnelse "Messianske jøder" er dog i stadig fremmarch - også uden for Israel. Cf. navneforandringen fra "Hebrew Christian Alliance of America" til "Messianic Jewish Alliance of America" i 1975, se Dewitz (1980:28). Fra vol.L, nr.2, 1977 har IHCA indarbejdet termen i det hebraiske navn for alliancen, hvilket vil blive det officielle navn, når hovedkvarteret flyttes til Israel, cf. The Hebrew Christian, vol.LII, p.76,1979. - Om betegnelsen "troende jøder" og lignende i oldkirken, anvendt om kristne jøder, se Bagatti (1971:30-40). Se videre Daniélou (1978:7-11) samt Riegel (1978) vedrørende definitioner på termen "Jewish Christianity". Noack (1971: 21-23) distancerer sig fra den opfattelse, at "jødekristendom ikke var en rigtig kristendom, men en slags ufuldkommen eller udartet blandingsreligion...Det drejer sig om jøder der er blevet kristne uden derfor at melde sig ud af det jødiske folk".

sådan i spørgsmålet om Jesu navn.

Som nødvendige forudsætninger til vurderingen af, om en fuld Heimholung des Namens Jesu har fundet sted i Israel i dag, kan tre forhold nævnes. Disse forhold vender vi senere tilbage til, således at vi her nøjes med at fremsætte dem i overvejende postulerende vendinger.

(a) For Mt 1,21 forudsættes,at Jesu hebraiske navn var Jeshua (ישוע), og at der bag den græske tekst har foreligget et hebraisk ordspil på Jeshua-joshia (ישוע יושיע). Denne forståelse af Mt 1,21 deles bl.a. af Ben-Chorin og Lapide.[13] Belægsmaterialet for ישוע vil vi behandle senere.[14] Langformen יהושע ville dog ikke bryde ordspillet, hvilket ישו - formen gør.

(b) I den rabbinske litteratur er det hyppigst anvendte navn for Jesus af Nazaret ישו. Selv om der er rejst tvivl om,hvorvidt de pågældende passager med navnet ישו refererer til Jesus af Nazaret, accepteres dette dog stadig af mange. Relativt sjældent forekommer navnet ישוע i rabbinske kilder.[15]

(c) I det såkaldte jødiske smædeskrift Toledoth Jeshu, som har været i omløb fra middelalderen, men hvis oprindelsestidspunkt stadig er omstridt,[16] og som i dag ikke er almindelig kendt i Israel uden for forskeres kredse, men som dog stadig læses blandt ultraortodokse jøder,[17] findes to hovedformer for navne på Jesus. På den ene side ישוע/יהושע og på den anden ישו. Jesus får som barn navnet Jehoshua/Jeshua, men på grund af sin skændige opførsel samt oplysninger i forbindelse med omstændighederne omkring hans undfangelse, gives han navnet ישו af rabbinerne. I nogle versioner er Jeshuformen forklaret og udgør begyndelsesbogstaverne for sætningen: ימח שמו וזכרו. I denne imprekationsformel - "Må hans navn og hans minde udslettes" - ligger et klart derogativt indhold. Dette kommer undertiden ortografisk til udtryk ved brug af markeringstegn, som f.eks. ישו״ mv.

Med disse forudsætninger in mente kan vi nu spørge, hvad Jesus kaldes på moderne ivrit i Israel i dag, og om der findes en Heimholung des Namens Jesu in das jüdische Volk in Israel.

---

13 Cf. n.10 ovenfor.

14 Se nedenfor p.91-96.

15 Se nedenfor p.152, 189-208.

16 Se nedenfor p.199f.

17 En version af Toledoth Jeshu er tilgængelig i Eisenstein (1928: 226-235), genoptrykt i Israel 1969.

B. ישו/ישוע FRA EN LEKSIGRAFISK SYNSVINKEL

Det vil sprænge rammen for dette indledende arbejde at gå systematisk til værks og f.eks. undersøge ordbogsmaterialet til de over 600 kartotekskort, som findes under rubrikken Milon i Nationalbibliotekets kartotek i Jerusalem.[18] Da vort mål ikke er at nå frem til et statistisk resultat, som ville være lige så intetsigende som en optælling af Mss inden for den nytestamentlige tekstkritik, dersom interrelationen ikke blev bestemt, vil vi gå forholdsvis pragmatisk til værks og nøjes med at undersøge den samling af ordbøger, som findes på bibliotekets læsesal Kriat ha-Klalli.[19] Ved denne fremgangsmåde skulle det være muligt at tegne omridset af en tendens ud fra denne selektion, som biblioteket er ansvarlig for.

Præliminært ønsker vi svar på følgende spørgsmål:
1. Hvilken af de to navneformer (ישו/ישוע) benyttes, dersom man som udgangspunkt tager diasporasprogets form for "Jesus"?
2. Under hvilken af de to navneformer er Jesus rubriceret, dersom man benytter ivrit som udgangspunkt for sit spørgsmål?
3. Hvordan opføres Jesus-navnet leksigrafisk af kristne jøder?

1. Fra diasporasprogets "Jesus" til ivrit[20]

Alcalay

-engelsk	Jesus	ישו (הנוצרי)	Christ	ישו הנוצרי,כריסטוס, משיח (נוצרי)
	Jesu (latin)	ישו (פיוטית)[21]		
			Christa-delphian	"אחי ישו"
			Christian	נוצרי...
			Christlike	דומה לישו
			Christly	של ישו,דומה לישו
			Jesuit	ישועי

18 Heri er inkluderet hele bibliotekets samling af ordbøger, og ikke kun det kontemporære materiale, som er genstand for vor interesse. Desuden er der et kartotekskort for hver edition.

19 Nogle pocket-udgaver har vi ikke opført, uden at tendensen berøres heraf. Jesus-navnet forekommer ikke i disse. Afcheckningen blev foretaget i juni 1979.

20 Se litteraturfortegnelsen for de bibliografiske data til de enkelte ordbøger. Kolonnen yderst til højre angiver eksempler på ordforbindelser, i hvilke Jesus-navnet indgår. En selektion er foretaget, da de kun anføres som illustrationsmateriale.

21 "Poetisk, lyrisk, liturgisk".

Ducach&Konstantynowski			(el)	Nazareno	ישו הנוצרי
-spansk					
Cohn,M.M.	Jésus	ישו	(le)	Nazaréen	ישו הנוצרי
-fransk	Jésus-Christ	ישו המשיח	(le)	Christ	המשיח,ישו הנוצרי
"Megiddo" =					
Levenston & Sivan	Jesus	ישו (הנוצרי)	Christ		ישו הנוצרי,המשיח (לפי האמונה הנוצרית)
-engelsk			Christ Child		ישו הילד
			Christian		של ישו, נוצרי...
			Christlike		כנוצרי (ישו), ברוח ישו
			Christly		נוצרי,כנוצרי (ישו) כרוח ישו
Ben-Abba	Jes´us Chr-	ישו הנוצרי,			
-engelsk	ist´ n.&in-	אויש, אוף			
	terj.	אייה			

Med et diasporasprog som udgangspunkt er svaret på Jesu navn i disse ordbøger entydigt ישו.[22] Kolonnen til højre viser eksempler på navne eller ordforbindelser, hvori Jesus-navnet indgår. Også her anvendes kun Jeshu-formen. Nogle ordbøger opfører ikke navnet.[23] Dette hænger næppe sammen med en reservation over for at nævne Jesus-navnet som sådan, men skyldes snarere en retarderet holdning over for at nævne personnavne i det hele taget. Bemærkes kan det, at det nærmeste, man kommer et ord, hvori stammen ישע indgår, er i navnet jesuit:ישועי. Og naturligvis findes samme stamme i et så kendt ord som "frelse": ישועה. Værd at bemærke er også Cohns gengivelse af Jésus-Christ: ישו המשיח. Denne betegnelse svarer hverken til den almindelige jødiske benævnelse ישו הנוצרי eller, som vi nedenfor skal se, til den jødekristne betegnelse. De af Ben-Abba anførte interjektioner svarer til benyttelsen af "Jesus" som udtryk for forbavselse , som i en amerikansk sammenhæng ikke kun benyttes i en kristen kontekst, men også af amerikanske jøder. Når amerikanske jøder i Israel taler engelsk, har de ikke glemt dette, hvilket undertiden kan høres. Derimod har vi ikke sporet, at ישו/ ישוע i en hebraisk kontekst i Israel benyttes på denne måde.

---

22 Den populære pocket-udgave af "Megiddo": "The New Bantam-Megiddo" = Sivan & Levenston (1975), som enhver engelsksproget nybegynder i ivrit præsenteres for, bekræfter dette resultat: "Jesus Christ" = ישו הנוצרי. Cf. også Segal & Dagut (1977).

23 Artom (1965), Lajish (1972).

2. Fra ivrit til diasporasprog resp. ivrit [24]

Med udgangspunkt i det hebraiske sprog er billedet mere varieret, idet to navneformer kommer på tale. Selv om dette gør billedet mindre entydigt, kan der også her udledes en tendens for de ordbøgers vedkommende, som opfører navnet.

(a) En række ordbøger nævner ikke Jesu navn, hverken ישו, ישוע eller נוצרי(ה). Dette kan forklares med, at personnavne ikke altid angives i disse. [25]

(b) Nogle ordbøger nævner kun Jesu navn i et register med personnavne mv. [26]

Lavy -tysk	Jesus	ישו, ישוע	Josua	יהושע
Hadar -fransk	Jésus-Christ	ישו		

Hos Lavy findes således to navneformer for Jesus. Om dette er karakteristisk for de ordbøger, som angiver Jesus-navnet, skal vi nu se.

(c) Ordbøger, hvor navnet indgår

Alcalay -engelsk		ישו ר' ישוע	"ceremony of redemption of the firstborn son".	ישוע הבן
	Jesus (of Nazareth)	ישוע, ישו, ישו הנוצרי	Jesus of Nazareth	ישו הנוצרי
			Christian	נוצרי
Kojman -arabisk		ישוע, ישו		
Cohn -fransk	Jésus	ישו או ישוע		
	Jésus de Nazareth	ישו הנוצרי		
		ישוע ← ישו		
Ben-Abba	Jesus	(YEshu) ישו		

Disse eksempler godtgør, at der kan komme et navneproblem på tale. En vis usikkerhed om, hvordan Jesus-navnet skal indrubriceres, lader sig spore. På forskellig måde kommer de to navneformer

---

24 Cf n.20.

25 M.Szir & D.Szir (1958), Artom (1965), Comay & Yardén (1966), Lajish (1972). Navnet "Jesuit" findes i de tre sidstnævnte som ישועי. I de to sidstnævnte findes idiomet ישוע-הבן, cf. under (d).

26 Lavy (1975:624), Hadar (1973:II) under person- og stednavne.

frem. Alcalay henviser under Jeshu til Jeshua, og under Jeshua forklares dette navn med Jeshu, resp. Jeshu ha-Notzri. Cohn opfører navnet under Jeshu, men tilføjer i samme linje "eller Jeshua". Standardbetegnelsen for Jesus af Nazaret angives med Jeshu ha-Notzri, og under rubrikken Jeshua nøjes han med at henvise til Jeshu. Kojman opfører begge navne under Jeshua. Hverken Alcalay eller Cohn nævnte Jeshua-formen i deres engelsk resp. fransk-ivrit ordbøger. Begge har Jeshu ha-Notzri som standardbetegnelse for Jesus af Nazaret, men selv om det ikke siges eksplicit, er det dog antydet, at Jesu oprindelige navn kunne været et andet end Jeshu.

(d) Fra ordbogsmaterialet beregnet for et hebraisktalende publikum, kan følgende eksempler nævnes:

Even-Shoshan siger i tillæget til מלון חדש under rubrikken "Navne og deres betydning". ישוע,הוא ישו הנוצרי,נביא הנוצרים בעולם.[27] Herefter forklares navnet jesuitter: ישועיים

I Even-Shoshans nye ordbog המלון החדש nævnes under ordet "Jesuit", at dette navn kommer fra Jeshua, Nazaræerens navn: ישועי (מן ישוע,שמו של הנוצרי).I denne ordbog findes imprekationsformlen kendt fra bl.a. Toledoth Jeshu-litteraturen, men uden at den af Even-Shoshan er sat i direkte forbindelse med Jesu navn som sådan: ימח שמו וזכרו ישו״ר״ת,

Alcalay nævner i sin ordbog מלון עברי שלם følgende under rubrikken Jeshua: ישוע, ישוע הנוצרי, ישו - שמו של מייסד דת הנצרות.

Disse ordbøger bekræfter den iagttagelse, vi gjorde under (c). Dog er det første gang,vi møder sammensætningen Jeshua ha-Notzri, som det er tilfældet hos Alcalay. Den almindelige kombination er, som vi har set, Jeshu ha-Notzri. Desuden kan nævnes idiomet ישוע הנן - ,en betegnelse som findes i de sidstnævnte ordbøger, men også findes i det ovenfor behandlede materiale. Det angiver en ceremoni, som afholdes for den førstefødte søn i en familie.[28] Dette betyder, at navnet Jeshua i denne kombination indgår i det almindelige religiøse vokabular i Israel i dag.

Ligledes findes substantivet ישועה(frelse). Hvordan det end skal forklares, bliver Jesus-navnet, når det opføres under ישו , fjernet fra sin tilknytning til dette ord såvel som til verbet af

---

27 כרך המלואים (1958:182).

28 Kaldes også שבוע־הבן. Til denne ceremoni - og andre betegnelser for den - se artiklen Sholem Zokhor i Enc.Jud. (1974: XIV:1453f).

samme stamme, ישע.[29]

Vanskeligt er det på baggrund af det analyserede materiale at afgøre definitivt, om det skyldes en tilfældighed, at man præsenteres for én form, nemlig ישו, når man tager sit udgangspunkt i et diasporasprogs "Jesus", mens man hyppigt møder to navneformer, hvis man som udgangspunkt vælger hebraisk. Væsentligere end dette er det, at analysen har vist, at der foreligger et navneproblem. Ud fra dette leksigrafiske materiale er det umuligt at afgøre, om benyttelsen af de to navne på ivrit er principielt ligestillede, eller om en af formerne i praksis har en fortrinsstilling. Inden vi nærmere undersøger dette spørgsmål, skal vi først se, hvordan kristne hebraister og messianske jøder i Israel leksigrafisk opfører navnet for Jesus af Nazaret.

3. Christian Terms in Hebrew - מונחים משיחיים נוצריים

The United Christian Council in Israel (UCCI) udgav i 1976 Christian Terms in Hebrew, en ordbog, som indeholder 540 hebraiske ækvivalenter til kristne termer på engelsk, fransk og arabisk.[30] Dette "Hebraisierungsarbeit"[31] afspejler dels et praktisk behov hos hebraisktalende kristne i Israel for at udtrykke deres tro på et forståeligt og adækvat ivrit, dels reflekterer det seriøsiteten, hvormed kristne hebraister arbejder med sprogproblemet i en israelsk kontekst.[32] Arbejdet er foregået i UCCI's regi, et arbejdsfællesskab af protestantiske kirker og denominationer samt missionsorganisationer. I arbejdet er man bistået af katolske medarbejdere samt jødiske konsulenter fra det hebraiske universitet i Jerusalem.[33]

I dette arbejde gengives Jesus kun med ישוע. Formen ישו nævnes

---

29 I moderne jiddisch-ordbøger findes foruden formen ישו også den germaniserede form יעזוס, Harkavy (1928), Weinreich (1968). Med indgang fra jiddisch (til engelsk) i den sidstnævnte bemærkes vokaliseringen med i i lydskriften: Yishu/Yeyshu for ישו(הנוצרי). Vedrørende en ældre kristen kritik af Ji-udtalen på hebraisk, se nedenfor p.153. Tsanin (196o) nævner ikke navnet i sin hebraisk-jiddisch ordbog, men under "Notarikon" opføres under ישו״ den fra Toledoth Jeshu-litteraturen kendte imprekationsformel (vol.II,p. לד).

30 Ed. Lindsey (1976).

31 Lapide (1976a:200).

32 En behandling af forhistorien til dette arbejde er givet af Lapide (1976a:199-215). Behandlingen er baseret på forløberen "Christian Terms in Modern Hebrew, Second Draft", Jerusalem 1966. Cf. også Goedts anerkendende review (1977), som indeholder nogle forbedringsforslag.

33 "The collaboration of Roman Catholics seems to have been insufficient", hævder Goedt (1977:100).

overhovedet ikke.[34]

Udeladelsen af ישו kan forekomme bemærkelsesværdig, da der ellers i ordlisten findes en række eksempler på, at der er gjort et forsøg på at komme den jødiske part i møde på et sprogligt og terminologisk plan.[35] Jeshua-navnets enerådende placering og udeladelse af Jeshu-navnet finder en analogi i sprogbrugen for "præst". Den almindelige betegnelse på ivrit for en kristen præst er כומר. Denne betegnelse findes ikke i Christian Terms in Hebrew, uden tvivl fordi det er betegnelsen for afgudspræster i GT.[36] Denne uheldige association undgår den kristne part ved at give deres præster samme betegnelse, som Israels Guds præster har i GT, nemlig כהן.[37]

Nr. 393: priest (in some churches 'presbyter'): כוהן.

Nr. 394: minister of religion, priest (in some churches 'presbyter'): כהן-דת.[38]

I en kirkelig eller kristen messiansk kontekst synes ישוע som navn for Jesus af Nazaret at være enerådende, et forhold som står i kontrast til det ovenfor analyserede jødiske Milon-materiale. Dog undgår kristne hebraister og messianske jøder i Israel naturligvis ikke at have et forhold til navnet ישו, selv om dette ikke er taget med i Christian Terms in Hebrew,hvis anliggende har været at udtrykke en kristen teologisk og kirkelig terminologi. Dette spørgsmål vender vi tilbage til, men det kan her nævnes, at i en almindelig Milon (hebraisk-arabisk),[39] som blev udgivet af det messiansk jødiske forlag Janetz i 1977, findes begge navneformer, idet der dog fra Jeshu henvises til Jeshua:

ישו ע"ע ישוע

ישוע (מנצרת) - בפי הנוצרים: יסוע - בפי מוסלמים: עיסא

Uden at vi her skal gå nærmere ind på den arabiske sprogbrug, kan det konstateres, at der også her kan anvendes to forskellige navne for Jesus af Nazaret alt afhængig af, om det er en kristen eller en muslim, som taler.[40]

---

34 Nr. 24.

35 Se nedenfor p.64f.

36 2.Kg 23,5; Hos 10,5; Zef 1,4 - ikke 1,14, som i Gesenius (1915:350).

37 Cf. Gesenius (1915:336), hvor det fremgår, at betegnelsen med få undtagelser benyttes om Israels præster i GT. Se videre Schrenk (1938:259ff).

38 Betegnelsen רועה עדה er også opført (Nr. 398). Den anvendes f. eks. af den lutherske præst i Haifa.

39 Eliah (1977).

40 Se nedenfor p.226-228.

Vore præliminære leksigrafiske iagttagelser har vist, at det er legitimt at tale om et navneproblem for Jesus-navnet i en israelsk kontekst. Dette forhold kan give sig forskellige praktiske udslag. Et eksempel herpå kan findes i katalogfortegnelsen på Nationalbiblioteket i Jerusalem.

4. Problemet med at rubricere "Jesus". Et eksempel

Under to rubrikker, som dog ikke giver et repræsentativt billede af bibliotekets Jesus-litteratur, er Jesus af Nazaret anført dels som ישוע מנצרת og dels som ישו הנוצרי. Begge grupper indeholder skrifter både af jøder og kristne.

(a) Under rubrikken ישוע מנצרת findes fem kort. Ét er et henvisningskort: "Se også under: Jeshu ha-Notzri". To kort anfører skrifter af kristne jøder, ét kort et hebraisk arbejde af F. Delitzsch. Det femte kort angår en moderne "Haggadah Dramatit", skrevet af Natan Bistritzki med titlen: ישוע מנצרת.[41] Her indgår Jeshua-navnet i en jødisk fremstilling. - Rubrikken er konsekvent ordnet, idet formen ישוע er enerådende i de anførte skrifter.

(b) Inden vi når til kortet ישו הנוצרי, som henviser til: "Se også: Jeshua me-Natzrat", findes to jødiske skrifter, hvis titler indeholder navnet ישו.[42] De resterende 18 kort fordeler sig ligeligt mellem jødiske og kristne/kristne jødiske skribenter. Blandt de jødiske skribenter er Haim Cohn, S. Zeitlin og J. Klausner repræsenteret. Sidstnævnte får syv kort til de forskellige udgaver af hans ישו הנוצרי. I denne gruppe findes ישו i alle titler. Dette er imidlertid ikke tilfældet for de resterende ni skrifters vedkommende, som er skrevet af kristne.[43] Syv af bøgerne har Jesus-navnet inkluderet i titlen, men navnet er angivet som ישוע. En bog har ikke navnet inkluderet i titlen, men navnet ישוע er enerådende i teksten. Kun en bog har Jeshu-formen i titlen: ישו הנוצרי,[44] men undertiden røber grunden: "En kort gennemgang af Prof. Klausners bog 'Jeshu ha-Notzri'." I teksten benytter forfatteren selv ישו og ישוע i direkte oversættelser af passager fra Klausners bog. Afgørende vægt vil vi ikke lægge på dette eksempel. Alligevel skærpes igen-

---

41 Bistritzki (1951), cf. nedenfor p.53f.

42 Det ene angår M.J.Bin Gorions bog ישו בן חנן (1951), som behandles nedenfor p.38-40.

43 Til oplysning - eller advarsel (?) - anføres på fire af disse katalogkort: מספרי המיסיון eller מספרות המיסיון.

44 Ingen forfatterangivelse, men: Printed by The "Near East Scripture Testimony" [1932].

nem dette problemstillingen for forholdet mellem ישוע og יש, om יש har en fortrinsstilling, og om denne form i visse jødiske kredse bevidst vælges for at undgå den kristne navneform. Om dette holder stik, og hvorledes man i praksis benytter de to navneformer for Jesus i et jødisk miljø, og hvordan navneproblemet nærmere skal defineres, er spørgsmål, som trænger sig på. Først skal de to navneformers forekomst i et israelsk skolebogsmateriale analyseres, hvilket afspejler benyttelsen inden for en folkelig referenceramme.

C. יש/ישוע I ISRAELSKE SKOLEBØGER

1. Lapides skolebogsanalyse

Et indtryk af benyttelsen af formerne יש og ישוע i en israelsk skolekontekst er givet af Lapide i Jesus in Israeli School Books, en artikel, som har vakt en ikke ringe opmærksomhed.[45] Samtidig med at vi gennem er kritisk analyse af dette materiale kan få et indblik i benyttelsen af Jesus-navnet i de sekulare skoler i Israel,[46] kan skolebogsmaterialet belyse nogle af de spørgsmål, som undersøgelsen af det leksigrafiske materiale har rejst.

Lapide inddrager lo skolebøger, som i årene 1946-1971 er publiceret af kompetente israelske forskere og skribenter.[47] Artiklen giver et kortfattet revue over det sympatiske billede af Jesus, som israelske skolebørn præsenteres for. Med megen ret kan Lapide konkludere:

> ...the schoolbooks of Israel today without doubt contain the most sympathetic picture of Jesus that any generation of Jewish children was ever offered by its elders.[48]

---

45 Lapide (1973:515-531). Som appendix findes den i Swindler & Sloyan (1978:63-79). Et mimeografisk optryk blev bekostet af den lutherske menighed i Jaffo i 1977. I uddrag er den gengivet i baptisternes Hayahad digest (1979, vol.8, nr.24, p.14f) på engelsk, og på ivrit i den hebraiske udgave af dette magasin. En let udvidet tysk udgave findes i Lapide (1976b:47-80).

46 Om det israelske skolevæsen og en undersøgelse af bibelundervisningen (dvs. GT) her, se Schoneveld (1976).

47 Af fremstillingstekninske grunde er Lapides nummerering af skolebøgerne benyttet (1973:530f). De anførte udgivelsesår er bibeholdt, selv om vi for enkelte bøgers vedkommende har måttet benytte andre udgaver. Se litteraturfortegnelsen.
Nr.1: Levi (1946), Nr.2: Hendel (1953), Nr.3: Abramski&Kirschenbaum (1958) Nr.4: Hendel (1961), Nr.5: Schochet (1962), Nr.6: Katz & Herschko (1962), Nr.7: Cherikover (1963), Nr.8: Rapaport (1967), Nr.9: Avivi & Perski (1970), Nr.10: Achija & Harpas (1971).

48 Opsummerende hævder Lapide (1973:530) for skolebøgernes billede af Jesus: (1) at kristnes jødehad ikke lægges Jesus til

I Lapides artikel benyttes følgende navneformer for Jesus:
(a) "Jesus", som Lapide selv benytter, når han refererer og diskuterer. Den forekommer dog også i nogle direkte oversættelser fra det undersøgte materiale, hvilket mørklægger den hebraiske navneform i forlægget.

(b) "Jeshu", som benyttes i direkte oversættelser af passager fra nogle af skolebøgerne, selv om dette, som vi skal se, ikke er konsekvent gennemført alle steder. Konsekvent er det imidlertid i en længere gengivelse af et officielt curriculum fra Israeli Ministry of Education and Culture.[49]

(c) "Jeshua", som forekommer i direkte oversættelser af citater fra nogle bøger, dog gengivet ikke uden betydelige fejl af Lapide.

Desuden forekommer navneformerne

(d) "Josua/Jehoshua", som trækkes frem af Lapide i en sammenlignende klargøring af "Jeshua".

Ved at angive de forskellige navneformer for Jesus på ivrit i transskription kommer et navneproblem til udtryk, som ellers kun sjældent er erkendt eller behandlet. Dog indtager spørgsmålet om Jesu hebraiske navn en marginal position i skolebøgerne. Lapide går i begyndelsen af sin artikel ind på dette problemkompleks. Efter at han kort har omtalt, at den jødiske tradition i århundreder forbød at nævne Jesus-navnet, opsummeres spørgsmålet vedrørende den dobbelte navneform Jeshu/Jeshua i det undersøgte skolebogsmateriale:

> Seven books call the Nazarene "Jeshu", which is both historically and philologically correct and also corresponds to the contemporary usage in Israel for the name Jesus. The effect is to "associate" Jesus with, and place him on the edge of, Judaism. Only three books call him "Jeshua", which not only corresponds to the then current biblical name of "Josua", but also is as good as identical with "Jehoshua", a popular name in Israel today.[50]

---

last, (2) at Jesu "jødiskhed" er understreget, selv om forståelsen af hans historiske rolle varierer, og (3) at Jesus forblev loyal mod Torah'en, selv om han divergerede fra den normative jødedom. -Dog må det bedømmes som en eufemisme, når Lapide benævner de omtalte forfattere som "elders". Fra ortodoks hold er der netop gjort indsigelser imod det positive billede af Jesus, som den jødiske Jesus-forskning har fremlagt. Cf. da også hvad Lapide selv nævner i fortsættelsen af det anførte citat, at nogle rabbinere stærkt har protesteret imod denne "heroic Jesus". Se videre nedenfor p.54-58.

49 Det pågældende curriculum benytter imod sædvanen formen ישוע i et citat fra NT, Shavit (1970:27). Se nedenfor p.23.

50 Lapide (1973:516f).

2. Kritiske bemærkninger til Lapides skolebogsanalyse

Det er uklart, hvad Lapide mener, når han i sin opsummering karakteriserer navneformen "Jeshu" som "both historically and philologically correct".[51] I forhold til hvad er det historisk og filologisk korrekt? Analogien mellem "Jeshua" og Jehoshua" mangler tilsvarende stringens.Hvad betyder det, at "Jeshua ... also is as good as identical with "Jehoshua", a popular name in Israel today?" Betyder det blot, at et "Jehoshua" kan høres som et "Jeshua"? Findes begge navneformer som personnavne i dag i Israel, og skrives de forskelligt? Disse spørgsmål vil vi drøfte i kapitel II, hvor vi behandler den jødiske nomenclatur.[52] Men allerede her kan det gøres gældende, at navneformen "Jeshu" ikke benyttes som drengenavn, et forhold, som er mere væsentligt, end at et "Jehoshua" eventuelt kan lyde som et "Jeshua".

En nærmere analyse af kildematerialet for Lapides undersøgelse viser, at hans artikel er uegnet til at give et billede af benyttelsen af henholdsvis formen ישו og ישוע i det analyserede skolebogsmateriale.[53] Selv om spørgsmålet om navneform for Jesus af Nazaret ikke er orienteringspunktet for hans artikel, kan man kritisere hans misvisende og ukorrekte transskriptioner samt fejlagtige oplysninger til dette spørgsmål.

(a) Misvisende og ukorrekte transskriptioner

I flere af de direkte citater er det uklart i Lapides gengivelse, om forlægget læser ישוע eller ישו. Vi nøjes med at give et illustrerende eksempel på manglende stringens i artiklens transskriptioner af passager fra den hyppigt citerede bog nr. 8:

Lapides gengivelse -engelsk	side	-tysk	side	forlægget	side
Jesus	518	Jesus	53	ישו	231
Jeshu	519	Jeschu	54	ישו	231

51 I den tyske version er "historically" ikke medtaget, uden at meningen bliver klarere af den grund. Lapide (1976b:51).

52 Se p.111f og 123-125.

53 Desuden kan det kritiseres, at samme citat oversættes på to forskellige måder, hvilket er mørklagt, fordi Lapide ikke angiver, fra hvilken side han citerer: "Its adherents believed in a messiah who was called Jeshua..." og: "The members of the [Christian Jewish] sect believed in a messiah whose name was Jeshua", Lapide (1973:518, 521).

Jesus (3 gange)	52o	2 x Jesus/ 1 x Jeschu	55f	ישו	231
Jeshua of Nazareth	521	Jeschua von Nazaret	56	???[54]	232?/233?
Jeshua	521	Jeschua	56	ישו	232
Jesus (8 gange)	523f	8 x Jesus	6o	ישו	232f

Mangelen på stringens i transskriptionen af denne bog vækker en mistanke om, at en tilsvarende mangel kan påvises i Lapides behandling af de andre bøger. Denne mistanke er begrundet, hvilket vi nu skal vise.

(b) Fejlagtige oplysninger

Det er ikke korrekt, at "only three books call him "Jeshua"...". For det første findes Jeshua-formen nævnt i fem bøger, og for det andet, hvad der er mere væsentligt, benytter ingen af disse fem bøger Jeshua-formen generelt.

Nr. 5 (p.91): I afsnittet יוחנן המטביל וישו מנצרת præsenteres Jesus blandt andre messiasprætendenter som...אחד המשיחים האלה היה ישוע מנצרת. Herefter benyttes kun formen ישו,uden at denne eller dens forbindelse med navnet ישוע er forklaret.

Nr. 7 (p.155-157): I afsnittet תחלת הנצרות omtales Jesus som en af Johannes' disciple:אחד מתלמידיו היה ישו (ישוע) בנו של יוסף הנגר מנצרת ואשתו מרים. Herefter findes kun formen ישו.

Nr. 8 (p.230): Kapitlet הנצרות בראשיתה har som underoverskrift ישו. Også i denne bog er en parentes anvendt, men i forhold til bog nr.7 på omvendt måde: הנצרות קשורה ודבוקה באישיותו של ישוע (ישו) מנצרת. Formen ישו er herefter enerådende (p.230-238). I et direkte citat fra NT (Gal 3,28) benyttes også ישו (p.236).

Nr. 9 (p.344): I afsnittet ישו הנוצרי præsenteres Jesus i den første sætning: בין הבאים אל יוחנן המטביל,מבשר המשיח,לשם טבילה בירדן, היה צעיר אחד מנצרת אשר בגליל, ושמו ישוע או ישו. - Formen ישו findes kun herefter (p.344-346).

Nr. 1 (p.104-114) er den eneste af de analyserede bøger, som benytter ישוע mere end én gang. Det citerede kapitel hedder: הדת הנוצרית, og har som første underoverskrift כת יהודית - משיחית. Første gang, Jesus præsenteres,er det med navneformen ישוע. Anden gang er det under navneformen ישו, idet der i en parentes angives en grund for denne

---

54 Sætningen "Jeshua of Nazareth" genfindes ikke i forlægget. Indholdet er nogenlunde dækkende for konteksten, men heri findes Jeshua-formen ikke.

betegnelse, hvilket er enestående for det undersøgte materiale, skønt de øvrige ni bøger er publiceret efter bog nr.1. Forklaringen lyder:כך רגילים לכנותו בקצרה בספרותנו.[55]("Sådan plejer vi at benævne ham med en forkortelse i vores litteratur"). Herefter tales der to gange om כת ישו, som identificeres med Talmuds המינים (p.105), to gange kaldes Jesus for ישו i et afsnit om Saul fra Tarsus (p.107). I det følgende afsnit med overskriften אגדת ישו (p.107f) parafraseres beretningen om Jesu fødsel med bl.a. følgende vending: מרים הבתולה...ויולדה את ישוע המשיח. Herefter gengives navnet som ישוע to gange (p.108), første gang i et direkte citat fra NT (Mt 26,26-28a), som med dets benyttelse af konsekutive former lægger sig tæt op ad Delitzschs og Salkinson&Ginsburgs oversættelser, og anden gang i umiddelbar tilknytning hertil, hvor der tales om, at Judas "solgte" ישוע. På de efterfølgende linjer, hvor begivenhederne omkring Jesu død opsummeres, findes formen ישו fire gange. På de næste sider (p.109-114), hvor Jesu navn forekommer omkring 20 gange, benyttes kun ישו. Med andre ord: Med få undtagelser benyttes navneformen ישו i skolebog nr.1.

3. Vurdering af navneformerne i skolebogsmaterialet

Forholdet mellem anvendelsen af ישו og ישוע i det af Lapide analyserede skolebogsmateriale er ikke 7-3, som Lapide hævder, men nærmere 10-0, dog med de undtagelser in mente, som ovenfor er anført for bog nr.1. Kun denne bog antyder en forklaring på formen ישו. idet den dog nøjes med at henvise til en jødisk sædvane. Selv om formen ישו har en fortrinsstilling, fastholder halvdelen af de 10 bøger bevidstheden om, at navnet for Jesus af Nazaret kunne være et andet end ישו, selv om sidstnævnte form anvendes. Anvendelse af markeringstegn som f.eks. יש"ו, hvilket ville rette opmærksomheden mod en tydning af navnet, forekommer ikke i dette materiale. Toledoth Jeshu-litteraturen nævnes ikke. Når f.eks. bog nr. 1 (p. 109) taler om תולדות ישו, er det tegn på, at der ikke engang regnes med,at der kan associeres til det såkaldte smædeskrift med samme navn.

Analysen af skolebogsmaterialet har ført os et skridt videre i forhold til de leksigrafiske iagttagelser. Selv om dele af disse to materialegrupper ikke lægger skjul på, at navnet ישו ikke er det eneste, der kan komme på tale, har ישו dog i praksis i det analyserede skolebogsmateriale en næsten enerådende stilling. Dette

---

55 Skønt verbet כנה kan betyde "nickname", skal det uden tvivl her forstås som "benævne". Cf. også Enc.Heb.(1971:XX:412):ששמו היה ישוע (= יהושע; השם ישו במקורות העבריים הוא קיצורו של שם זה).

betyder imidlertid ikke, at der ikke kan findes eksempler på, at navnet ישוע er enerådende i nogle skolebøger. Det findes f.eks. i en historiebog, redigeret af Shavit for det israelske undervisnings- og kulturministerium fra 1975.[56] Dette er dog et relativt sjældent eksempel. I det officielle curriculum הנצרות הקדומה (1970) fra samme ministerier og med Shavit som hovedredaktør og Flusser som en af de videnskabelige rådgivere er navnet ישו med en enkelt undtagelse enerådende.[57] Bemærkelsesværdigt er det, at Jesus-navnet i fremhævede passager med oversættelser fra NT, som er holdt i et sprog med konsekutive former, og som for de pågældende passagers vedkommende enten er identiske med Delitzschs oversættelse eller lægger sig meget tæt op ad denne, er Jesus-navnet i to ud af tre tilfælde gengivet med ישו [58] Den ene gang ישוע forekommer i dette materiale betragtes bedst som en lapsus, der er fremkommet, fordi Delitzsch det pågældende sted oversætter ישוע.[59] Dette forhold animerer til at efterspore om andre i deres gengivelser af passager fra NT, som er under indflydelse af de hebraiske oversættelser foretaget af Delitzsch eller Salkinson&Ginsburg, hvilket bl.a. brugen af konsekutive verbalformer i givet fald vil røbe, på tilsvarende måde erstatter forlæggets ישוע med ישו.

Analysen af skolebogsmaterialet peger i retning af, at formen ישו har en fortrinsstilling. Skønt den ikke er enerådende, er den klart dominerende. Da Jesu jødiskhed er betonet i dette materiale, kan det undre, at det fra Jesu samtid kendte hebraiske navn ישוע i bedste fald kun nævnes, men ikke almindeligvis bruges, mere end tilfældet er. Om dette hævder som nævnt Lapide i sin opsummering: "The effect is to "associate" Jesus with, and place him on the edge of, Judaism".[60] Hvis dette er rigtigt, og da skolebogsmaterialet samt dele af den israelsk-jødiske Jesus-forskning ellers placerer Jesus i jødedommen, må navneanvendelsen ud fra denne forudsætning karakteriseres som et levn fra tidligere tiders jødiske modforestillinger over for Jesus. Nedenfor skal vi imidlertid vise, at den

---

56 Shavit (1975:91). Bogen er beregnet for elever i 7.klasse. I en historiebog redigeret af Zimmerman (1975) findes formen ישו, f.eks. p.32. Den er beregnet for 8.klasse.

57 Shavit (1970:25-59).

58 Idem, p.28 og 32. Desuden benyttes ישו i fremhævede deloversættelser af Symbolum Apostolicum (p.82) og Nicænum (p.47).

59 Idem, p.27.

60 Lapide (1973:517).

nævnte antagelse om effekten af formen ישו må anskues i lyset af forskellige gruppers generelle holdning til Jesus af Nazaret, således at den ikke er dækkende for enhver kontekst,hvori formen findes og næppe heller for skolebogsmaterialet generelt. Benyttelsen af navneformen ישו i sammenhæng med sporadiske bemærkninger om navnet ישוע, har imidlertid den effekt, at den hos nogle kan skabe fornemmelsen af, at begge navneformer kunne være Jesu oprindelige hebraiske navn. Udsagnet: "Begge former findes da i NT",har vi mødt nogle gange i samtaler med israelske jøder om dette problem. Desværre har vi hverken haft mulighed for eller midler til at undersøge, hvad israelske lærere faktisk siger, når/hvis spørgsmålet rejses i en skoleklasse, hvorfor navneformen ישו anvendes. Da Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel ikke danner forståelsesbaggrund for navnet ישו, og da personen ישו placeres i en positiv kontekst, kunne det være fristende at betegne formen som neutral.[61] Da navneformen generelt kun er associeret med de kristnes frelser og ikke benyttes som almindeligt personnavn, kunne formen blot bestemmes som en navneidentifikator, uanset om et ישו ledsages af et הנוצרי eller et מנצרת. Skønt formen for mange fungerer som sådan,hvilket betyder, at navnet per se ikke er ledsaget af derogative undertoner, er årsagen til, at formen ישו anvendes, ikke klargjort, hvilket ikke mindst kan forundre, dersom man mener, at det hebraiske navn for Jesus af Nazaret var ישוע. De positive undertoner, som navnet ישוע kunne fremkalde,spilles der i det mindste ikke på, uanset hvor sympatisk et billede der ellers tegnes af jøden ישו . Dette betyder imidlertid ikke nødvendigvis, at benyttelsen af formen ישוע i sig selv gør Jesus af Nazaret mere positiv, hvilket vi nedenfor skal vise. Tilstrækkeligt er det her at konstatere, at effekten af formen ישו er afhængig af dens kontekst samt meget subjektive faktorer, hvilket en oplevelse af navne altid er bestemt af, men at årsagen til denne form ikke er forklaret. Det nærmeste vi kan komme en karakteristik af navnet ישו ud fra skolebogsmaterialet er således ikke en negativ/derogativ indholdsbestemmelse, men dog et fravær af positive undertoner.

---

61 Kun med stor forsigtighed kan der tales om neutrale navne, se behandlingen nedenfor p.101f.

D. ישו/ישוע I DEN ISRAELSKE FORSKNING

Med henvisning til analysen af skolebogsmaterialet overrasker det ikke, at navnet ישו for Jesus af Nazaret har en fortrinsstilling i den israelske forskning. En lang række afcheckninger hos toneangivende israelske forskere viser, at denne navneform er den almindelige i dag.[62] Navneformen ישו fungerer i denne sammenhæng som navneidentifikator for Jesus af Nazaret. Da navnet ישו imidlertid ikke er enerådende, er det af interesse at vise, hvem der benytter andre former, hvordan disse benyttes, og hvilke årsager,der angives til, at formen ישו anvendes, dersom sådanne årsager i det hele taget omtales. Efter en analyse af nogle få, men repræsentative eksempler på forskellige forskeres tilgang til spørgsmålet på ivrit, skal deres navneanvendelse sammenlignes med den jødiske belletristik og traditionalisme. Selv om vægten lægges på navneformerne på ivrit, falder det naturligt at kaste et blik på anvendelsen på diasporasprog. Vi begynder med Flusser for at tegne et billede af benyttelsen af navneformer for Jesus i en forskningskontekst i Israel idag. Flusser betragtes her som den mest fremtrædende eksponent inden for den israelsk-jødiske Jesus-forskning i dag.

1. David Flusser

Indholdsfortegnelsen til en bog med forelæsninger holdt på det hebraiske universitet fra 1964 angiver retningen. 1o gange nævnes Jesu navn, alle gange som ישו. Det benyttes også af Flusser i oversættelse eller gengivelse af kristent materiale. F.eks. kaldes G. Bornkamms bog "Jesus von Nazareth" ישו הנוצרי.[63] Særlig opmærksomhed påkalder sig direkte oversættelser af passager fra NT, som indeholder Jesus-navnet. I forelæsningsserien hævder Flusser indledningsvis, at Delitzschs oversættelse er en af de mest strålende oversættelser af NT.[64] Når han benytter den ordret[65] eller med små forandringer, der tager højde for en mere moderne retskrivning,[66] benyttes i dette materiale kun ישו. Hvor Delitzsch har ישוע, har Flusser ישו på steder, der er identiske med Delitzschs

---

62 Der er på dette punkt ingen grund til at gå i detaljer, men i flæng kan nævnes Urbach (1955-56), Safrai (1965), J.Rosenthal (1966),(1967), H.Cohn (1968), Rokeah (1969-70), Mercavia (1970), Pines (1971).

63 Flusser (1964:30). Cf. formen ישו i en oversættelse af en passage fra Thomasevangeliet, idem (1965:22).

64 Idem (1964:1).

65 F.eks. Mt 27,1, idem, p.36.

66 F.eks. Ac 4,25-27, idem, p.43.

oversættelse. Formen ישו er også enerådende i passager fra NT, som er gengivet i Flussers egen oversættelse. Disse oversættelser kan groft opdeles på to måder: (1) Under bibeholdelse af konsekutive former stiller Flusser sig mere frit til Delitzschs forlæg, omend han giver denne type af oversættelser en gammel sprogdragt.[67] (2) Andre steder sløjfes de konsekutive former, og nytestamentlige passager iklædes en moderne sprogdragt.[68] Disse forskellige oversættelsestyper forandrer dog ikke, at ישו er enerådende - også i oversættelser af passager fra NT.

En efterprøvning af, om denne tendens holder, kan foretages med udgangspunkt i en af Flussers senest publicerede bøger, en artikelsamling med 24 større og mindre studier: יהדות ומקורות הנצרות, 1979. Heri findes syv artikler, der tidligere er publiceret på hebraisk. Af de resterende 17 artikler er 11 oversættelser til hebraisk af artikler, der tidligere er publiceret på andre sprog, og seks artikler har ikke tidligere været offentliggjorte. Med en vis forsigtighed er det således muligt at sammenligne to materialegrupper:

(a) De førstnævnte syv artikler, hvoraf fem er fra 1960'erne, en fra 1976 og en fra 1978. Hovedvægten ligger således på materiale fra 1960'erne.
(b) Materiale,der er publiceret på hebraisk i 1979, enten som hebraisk oversættelse/omskrivning af diasporasprogs-artikler eller nye, ikke tidligere offentliggjorte hebraiske artikler.

ad (a). Materialet bekræfter det billede, som ovenfor blev udledt af Flussers forelæsningsserie. Selv benytter han altid ישו også i oversættelser af nytestamentlige passager, hvad enten disse er enslydende eller på det nærmeste identiske med Delitzschs,eller om det er Flussers egen oversættelse. Mens to artikler (1965, 1967) ikke indeholder direkte oversættelser, hvori Jesus-navnet indgår, findes der i artiklerne fra 1961, 1968 og 1969 mindst 11 eksempler på forekomsten af formen ישו i nytestamentlige passager.[69] I de to artikler fra 1976 og 1978 findes mindst fire eksempler, som

---

67 F.eks. Mk 14,53, idem, p.33. Cf. tilsvarende hos H.Cohn (1968: 87) i oversættelsen af Jh 18,28.

68 F.eks. Jh 19,38 og 1.Kor 15,1-8, Flusser (1964:54, 58). Tilsvarende H.Cohn (1968:148) i oversættelse af Jh 19,31-34.

69 Henvisningerne gives fra Flusser (1979)
1961-artiklen: p.426, 427 n.27, 430 (Rom 3,24 og ikke som angivet Rom 3,25).
1968-artiklen: p.103 n.58, 104, 106, 107 (Tit 3,4-7, ikke som angivet blot v.7), 109 n.80, 110 (1.Kor 6,11, ikke 8,11), 110 n.8o fortsat.

dog alle er oversættelser af Rom 10,9.[70] Uanset hvordan man bedømmer forekomsten af formen ישו, kan Flusser,hvad angår oversættelserne af Rom 10,9, kritiseres for, at gengivelserne af samme skriftsted ikke indbyrdes korresponderer, men gengives forskelligt. Ifølge bogens index - under bogstavet jod - findes der i dette materiale kun ét eksempel på Jeshua, nemlig ישוע בן חנניה. Dette er imidlertid ukorrekt.[71] Hermed er vi kommet til "1979-gruppen".

(ad b). Kun tre artikler fra artikelsamlingens i alt 11 artikler som tidligere er blevet publiceret på engelsk og tysk, indeholder nytestamentlige afsnit, hvori Jesus-navnet indgår. Når man ser bort fra disse afsnit, findes formen ישו anvendt i vid udstrækning i alle 11 artikler. Antallet af oversatte nytestamentlige passager med Jesus-navnet er relativt lille. Selv om formen ישו stadigvæk anvendes, findes her også ישוע, hvilket er en nyansats i forhold til, hvad vi tidligere har set hos Flusser. Den første artikel har kun ét citat fra NT, Lk 13,11-13, i Flussers egen oversættelse, som indeholder navnet ישוע.[72] Den næste artikel indeholder ikke blot citater fra Ac 4,27 og Rom 10,9 med navnet ישוע, men også et ישוע i Flussers tilknyttede kommentar til sidstnævnte citat, hvilket er enestående i dette materiale.[73] Ovenfor har vi konstateret, at Rom 10,9 blev gengivet af Flusser med ישו. Den tredje artikel citerer Ef 2,6, 2.Tim 1,9, hvor ישו benyttes, mens Ef 1,17-19 og 2,3-7 har ישוע.[74]

Det er umuligt af afgøre, om dette kan betragtes som et tegn på et ganske vist yderst spædt forsøg på at restituere navnet ישוע, i det mindste hvad angår oversættelser af nytestamentlige passager, eller om det skyldes en tilfældighed eller ydre omstændigheder i

---

1969-artiklen: p.142.
1976-artiklen: p.15, 20, 22 (Rom 10,9, ikke 3,9).
1978-artiklen: p.271 n.53.

70 Flusser (1979:15,20,22,271 n.53). Til punkt og prikke er ingen af disse oversættelser af samme vers identiske, selv om forskellen mest berører partikelanvendelsen og ordstillingen. Se videre i "1979-gruppen", hvor der findes et eksempel på at Rom 10,9 er oversat med ישוע.

71 I bogens index, idem, p.482, findes under jod oplysningen: "390 יהודה בן אחי ישוע". På den anførte side omtales Jesu broder dog med ישו. - Generelt skæmmes bogen af en del unøjagtigheder og trykfejl.

72 1957-artiklen: Flusser (1979:113f).

73 1973-artiklen: Idem, p. 307, 310.

74 1958-artiklen: Idem, p. 321, 323/344 (Ef 1,17-19: ikke אלוהי אבינו ישוע המשיח, men אדנינו), 349.

forbindelse med bearbejdelsen af disse artikler til hebraisk. Da vi imidlertid tidligere har set en meget konsekvent anvendelse af formen ישו, bør det ikke overses, at fem ud af syv muligheder i dette materiale angiver Jesus-navnet som ישוע, hvilket både findes i Flussers egne såvel som de af Delitzschs forlæg betingede oversættelser. Bortset fra en enkelt undtagelse, som ovenfor vist, findes ישוע ellers kun i nogle citater fra NT, mens Flusser selv anvender ישו i hundredvis af gange. Dog anvendes også ישוע i Flussers gengivelse af Tosefta Ḥullin 2,22,24. Af interesse er det, at Flusser ikke blot gengiver den rabbinske sprogbrug korrekt, men også godtager passagens oplysning og hævder, at en galilæisk kristen i anden halvdel af det første århundrede helbredte og lærte משום ישוע.[75]

Går vi nu videre til de seks ikke tidligere publicerede artikler i Flussers hebraiske artikelsamling, kan det konstateres, at formen ישוע også findes her. Tre af disse artikler indeholder oversættelser af nytestamentlige passager med Jesus-navnet. I den første artikel findes seks tilfælde, de tre første gengives med ישוע, de tre sidste med ישו.[76] Den næste artikel indeholder først fire eksempler med ישו, derefter et enkelt ישוע og til sidst atter fire ישו.[77] Den tredje artikel angiver navnet således: Først to gange med ישוע, derefter to gange med ישו for så at slutte af med et ישוע igen.[78] Desuden forekommer navnet ישוע i en fjerde artikel, her i omtale og oversættelse af den omstridte Jesus-passage hos Josephus, det såkaldte Testimonium Flavianum.[79]

Disse iagttagelser viser, at det er umuligt at sætte Flussers anvendelse af Jesus-navnet på hebraisk på én formel. Set ud fra et litterært helhedssyn er artikelsamlingen inkonsekvent i benyttelsen af navnet. Derimod er der i materialet, hvis tyngde ligger i 1960'ernes hebraiske studier, anvendt en konsekvent terminologi. Kritik kan imidlertid rejses imod det forhold, at formen ישו indføres i direkte gengivelser af Delitzschs oversættelse af NT til hebraisk. Ligeledes kan det indvendes, at i studier, hvor Jesu persons "jødiskhed" er stærkt betonet, er det overraskende, at Jesu ægte jødiske navn ikke er blevet restitueret. Det legitime og nødvendige

---

75 Flusser (1979:52)

76 Idem, p.30,32, 33f / 40 (bis), 42f.

77 Idem, p.64, 65 (bis), 67 / 68 / 68, 69(bis), 70.

78 Idem, p.365, 367 / 369 (bis) / 375. Det ene citat på p.369 er fra et apokryft skrift.

79 Idem, p.72f.

rehebraiseringsarbejde af NT er således ikke slået igennem for navnets vedkommende. Dette medfører, at historiske data, som ellers i et hebraisk sprogmiljø skulle være selvindlysende, bliver unøjagtige. F.eks. må det betragtes som tvivlsomt, at den hebraiske inskription på korset har lydt ישו הנוצרי מלך היהודים, som Flusser hævder. [80] Hvor lille denne og lignende detaljer end kan synes, fremkommer en historisk unøjagtighed, som i en videnskabelig kontekst er kritisabel. For "1979-materialet" er det inkonsekvent, at der i oversættelser mv. benyttes to former af Jesus-navnet, således at den litterære enhed i nogle artikler er sprængt. Det må bedømmes som videnskabeligt utilfredsstillende, at der i disse artikler ikke findes en standardiseret gengivelse af Jesu navn. Konsekvensen for Flusser bliver da også her, at den springende terminologi forårsager tvivlsomme historiske oplysninger. Et enkelt eksempel kan illustrere dette: [81] Jesu modstanderes spørgsmål i Lk 6,11 oversættes først med מה נעשה לישוע?. Nogle få linjer senere går Flusser ind på den nøjagtige oversættelse af Lukas' græske version. Den bedømmes som en nøjagtig gengivelse af en hebraisk talemåde, hvorefter oversættelsen lyder: "הם אמרו זה לזה מה לעשות לישו" Ud fra et oversættelsessynspunkt er dette kritisabelt, især når begrundelsen lyder: הביטוי אצל לוקס הוא תרגום יווני מדויק של הדיבור העברי . Lignende forhold gør sig gældende andre steder, hvor Flusser oversætter nytestamentlige passager med ישוע og herefter fortsætter med at tale om ישו. [82]

Selv om materialets beskaffenhed ikke gør det muligt at drage nogle definitive slutninger, kan det ikke udelukkes, at vi i "1979-materialet" har en ganske vist svag begyndelse til at restituere ישוע, skønt det vel kan tænkes, at forekomsten af ישוע mere skyldes

---

80 Idem (1964:29, 51f).

81 Idem (1979:33f).

82 Cf. f.eks. Flussers behandling af emnet "i mit navn" eller "i hans navn", dvs. i Jesu navn, hvor han taler om שם ישו, samtidig med at Tosefta Ḥullin-passagens ישוע omtales. Cf. tilsvarende misforhold, når Josephus-passagens Jesus gengives med ישוע, mens Flusser taler om ישו, idem, p. 51f, 72ff. Tilsvarende manglende konformitet findes hos Pines (1971: ד - ג). Han gengiver Testimonium Flavianum med ישו, mens den kristne araber Agapius' recension af denne passage (10.årh.) gengives med ישוע. Selv benytter Pines ישו. Se også Naomi G.Cohen (1969:I:ב: 8-10), som selv bruger ישו, indsætter til klargøring i direkte citater fra NT et "[ישו]", men gengiver med ישוע fire gange i citat fra Mt 1. - Klargørende parenteser, hvori et "(ישו)" indsættes i citater fra NT, anvendes også af Flusser, f.eks. (1979:35, 41).

fremstillingstekniske unøjagtigheder. Kun Flusser kan afkræfte eller bekræfte dette i sine fremtidige hebraiske arbejder. Desuden: Først hvis formen ישוע slår igennem i Flussers personlige sprogbrug, kan der for hans vedkommende blive tale om en fuld restituering af Jesu navn på hebraisk. Bedømmes spørgsmålet ud fra en senere publiceret bog fra 1980, baseret på Flussers forelæsningsrække i den israelske radio i sommeren 1979, er der dog intet, der peger i retning af, at ישו er ved at blive erstattet af ישוע, idet navneformen ישו er enerådende her.[83] Det samme gør sig gældende i en større avisartikel i Davar 10.04.1980. Indtil nu er forekomsten af ישוע i Flussers forfatterskab yderst sporadisk. I en lille guide for pilgrimme på engelsk og hebraisk fra 1963 og med titlen "It happened in Israel/זה קרה בישראל" findes både i tekstafsnittene fra NT, hentet fra Delitzschs hebraiske oversættelse, og i forordet af redaktøren samt i Flussers introduktion navneformen ישוע. Æren for denne navnekonformitet må snarere tillægges redaktøren end Flusser. Denne slutning støttes ikke blot af den foretagne analyse, men også af, at Flusser i sin hebraiske introduktion til den hebraiske oversættelse af Johannes XXIII's encyklika Pacem in Terris (1963) benytter formen ישו, mens ישוע benyttes i oversættelsen af encyklikaen.[84] Sikkert er det imidlertid for Flussers vedkommende, at hans anvendelse af formen ישו ikke er polemisk eller ladet med negative undertoner per se. Teologisk bedømt benytter han heller ikke denne form i et forsøg på at placere Jesus "on the edge of, Judaism".[85] For Flusser er Jesus placeret i jødedommen, også selv om navnet ישו benyttes. Kritisk bedømt gælder alligevel også for Flusser den karakteristik, som vi tidligere er nået frem til for andre: I formen ישו er der et fravær af positive undertoner. Anvendelsen af ישו illustrerer derfor den inkonsekvens, som en moderne israelsk jøde står i, når han vil følge den jødiske tradition, men samtidigt arbejder seriøst og videnskabeligt som teolog og historiker. Inkonsekvensen bliver ikke mindre, når Flusser i sin tyske Jesus-bog under en illustration med en gravinskription med personnavnet ישוע, skriver:

So wurde zur Zeit Jesu der Name Jesus hebräisch geschrieben.[86]

---

83 Flusser (1980).

84 I Flussers introduktion f.eks. p.7 og i Pacem in Terris f.eks. p.57.

85 Lapide (1973:517). Hele Flussers forfatterskab viser dette. Se eksempelvis hans teser (1975 = 1979:448-455).

86 Idem (1968:7). Omslaget på Lapide & Luz (1980) har også ישוע.

Afsluttende skal vi gengive, hvordan Flusser på diasporasprog forklarer betydningen af Jeshua-formen samt Jeshu-formens genesis. Om dette har han udtalt sig i sin Jesus-bog, hvilket der ofte refereres til.[87] Det pågældende afsnit lyder:

> Jesus ist die übliche griechische Form des Namens Josua. Im Zeitalter Jesu wurde der Name Jeschua ausgesprochen, und so heisst manchmal Jesus von Nazareth in der antiken jüdischen Literatur. Manchmal heisst er dort auch Jeschu. Das ist fast sicher die galiläische Aussprache des Namens. Durch seine besondere galiläische Aussprache verriet sich ja auch Petrus nach der Festnahme Jesus (Mt. 26,73). Der Name Jesus gehörte damals zu den üblichsten Namen der Juden. In den Schriften des antiken jüdischen Historikers Flavius Josephus werden zum Beispiel zwanzig Männer dieses Namens erwähnt. Der erste ist der biblische Josua, der Nachfolger Mosis, der das heilige Land erobert hat. Die antiken Juden haben aus religiöser Scheu bestimmte wichtige biblische Namen gemieden, unter ihnen David und Salomo, Moses und Aaron. Vielleicht war damals der Name Jeschua-Jesus so verbreitet, weil man den Namen des Nachfolgers Mosis stellvertretend benutzt hat.[88]

En eklatant fejl har indsneget sig i den engelske oversættelse foretaget af Ronald Walls. Den korte sætning "Manchmal heisst er dort auch Jeshu." er røget ud, hvilket har gjort Flussers argumentation til nonsens. I den engelske oversættelse lyder de første linjer:

> Jesus is the common Greek form of the name Joshua, In Jesus' time the name was pronounced "Jeshua"; and so, we often find Jesus of Nazareth named in ancient Jewish literature. That, almost certainly, was the Galilean pronunciation. After the arrest of Jesus ...[89]

Holder vi os til den tyske original er det korrekt understreget, at Jesus-navnet var almindeligt. Ligeledes relateres Jeshua-formen til Moses' efterfølgers navn, Josua, hvilket betyder at stammen יש׳ forefindes i begge disse navneformer, uanset hvordan Josua er blevet skrevet på hebraisk dengang. Man kan dårligt læse dette citat på anden måde, end at Flusser mener, at Jesu hebraiske navn var ישו׳. Ganske vist er det tvetydigt, når Flusser kun siger, at "Josua" blev udtalt "Jeschua". Det må antages, at det også blev skrevet således.[90] Desuden giver det et fortegnet billede af rabbinernes sprogbrug, når Flusser først hævder, at Jesus "manchmal"

---

87 Ikke mindst gennem interviews om dette emne i Israel er vi blevet belært om,hvor stærk en position denne forklaring har. Cf. også Lapide(1972:96) - dog uden henvisning til Flusser - og Jeremias (1973:13 n.1).

88 Flusser (1968:13f).

89 Flusser - Walls (1969:13).

90 Se nedenfor p.100.

hedder "Jeschua", for derefter at sige: "Manchmal heisst er dort auch Jeschu". De relativt få gange Jesus anføres med navn i den rabbinske litteratur sker det dog oftest med ישו, og kun sjældent benyttes ישוע.[91] Hvad angår Flussers forståelse af formen ישו som den galilæiske udtale af ישוע, vil vi senere mere indgående drøfte den og relatere den til andre mulige løsningsforslag. Her kan det blot beklages, at Flusser os bekendt ikke nærmere har søgt at verificere denne hypotese. Endnu står den som et postulat, som andre ganske vist kritikløst har overtaget som løsningen på dette vanskelige spørgsmål.[92] Når den kontemporære benyttelse af Jesus-navnet på hebraisk diskuteres, er det videre relevant at distingvere mellem løsningen på et historisk spørgsmål om oprindelsen til formen ישו og på den anden side legitimiteten af at benytte samme navneform i en videnskabelig ikke-apologetisk, ikke-polemisk og ikke-religiøs jødisk kontekst. Hvordan man end vurderer Flussers hypotese, når spørgsmålet er historisk og drejer sig om oprindelsen til formen ישו kan denne forklaring dårligt legitimere benyttelsen af formen ישו i en videnskabelig kontekst i dag. Hertil kommer, at det ikke indeholder noget problem at udtale ayin i slutningen af et ord i dag på ivrit.[93] Derfor må vi konkludere, at hvis/når Flussers hypotese om oprindelsen til formen ישו anvendes til at legitimere brugen af ישו i dag, er det en skinløsning. Hypotesen kan i bedste fald forklare, at navnet ישו hos rabbinerne ikke havde negative overtoner, men kan dårligt legitimere benyttelsen i et videnskabeligt arbejde på hebraisk i dag, hvis sigte netop er at betone Jesu jødiskhed.

Idet vi fastholder spørgsmålet om Jesus-navnet på ivrit, skal nu Klausners Jesus-bog undersøges. Nedenfor vender vi tilbage til spørgsmålet om betydningen af det hebraiske navn for Jesus af Nazaret, sådan som det er præsenteret på diasporasprog.

2. Joseph Klausner

Med henvisning til titlen på Klausners Jesus-bog ישו הנצרי fra 1922 kommer det ikke som en overraskelse, at den anvendte navneform for Jesus af Nazaret er ישו.[94] Denne form benyttes også i

---

91 Se nedenfor p.189-208. Cf. især p.190, n.162.

92 Cf. n.87 og behandlingen nedenfor p.160-173.

93 At mange ivrit-talende idag ikke sondrer mellem bogstaverne alef og ayin samt undertiden "sluger" endelserne i daglig tale, har ingen betydning i denne sammenhæng.

94 Klausner (1922). Med mindre andet nævnes, citeres der fra 1969-udgaven, som er publiceret i to bind.

oversættelser af direkte citater fra kristne teologer, f.eks. Wellhausens misvisende kontrastering: "Jesus war kein Christ, er war Jude": ישו לא היה נוצרי. הוא היה יהודי.[95] Videre forekommer den i direkte citater fra NT, hvori navnet findes;[96] undertiden er navnet indsat parentetisk som en klargøring.[97] Selv om der ikke findes mange passager fra NT, hvori navnet forekommer, er navneanvendelsen konsekvent, bortset fra én gang, nemlig i Bartimæus' råb ישוע בן-דוד, חנני (Mk 10,47).[98] Men to linjer tidligere er fra samme vers citeret vendingen ישו הנוצרי, således at forekomsten af ישוע kan betragtes som en lapsus, muligvis fremkommet, fordi Klausner har haft en hebraisk oversættelse af NT foran sig. Navneformen ישוע gengives korrekt i citat af Tosefta Hullin 2,22.24.[99] ישועי findes videre i en note med den syriske gengivelse af Mt 1,16 med hebraiske bogstaver, mens samme citat i den hebraiske oversættelse gengives med ישו.[100] Hverken den engelske oversættelse eller den tyske udgave sondrer på de anførte punkter, men gengiver navnet som "Jesus". I behandlingen af Toledoth Jeshu-litteraturen findes foruden formen ישו også det navn, som ifølge visse versioner gives Jesus ved fødselen: יהושע.[101] Kun i afsnittet om Toledoth Jeshu-litteraturen, eller når den i øvrigt nævnes, benyttes i den engelske og tyske udgave Yeshu/Jeschu,[102] altså en direkte transskription og anderledes end "Jesus", som ellers benyttes, når forlægget læser ישו.[103] Den anførte langform gengives det pågældende sted med Yehoshua/Jehoschua.[104] Mens der således på ivrit er en stor konformitet med brugen af ישו i Klausners Jesus-bog, er der i de engelske og tyske udgaver forskel, idet Toledoth Jeshu-littera-

---

95 Idem, I:129, II:71, 197, 572. Cf. den tyske udgave Klausner (1952:123, 376, 508, 572). De to sidstnævnte steder citeres Wellhausen (1905:113) nøjagtigt: "Jesus war kein Christ, sondern Jude".

96 Idem, I:8o, II:137, 171, 184 (korsinskriptionen), 190, 191, 200.

97 Idem, II:104.

98 Idem, II:114.

99 Idem, I: 50.

100 Idem, II:12.

101 Idem, I:65.

102 Klausner - Danby (1925:49ff) og Klausner (1952:58ff). Dog findes også eksempler på "Jesus" i Toledoth Jeshu-kapitlet.

103 Danby skriver dog f.eks. "Yeshu ben Pandera" til Tosefta Hullin 2,22, Klausner - Danby(1925:40), selv om det hebraiske forlæg læser ישוע, cf. Klausner (1969:I:53).

104 Klausner-Danby(1925:41), Klausner (1952:59).

turens ישו adskilles fra f.eks. Klausners egen sprogbrug, som også er ישו, men i oversættelserne gengives med "Jesus". Særlig interesse påkalder sig de steder, hvor Klausner tager stilling til navneformerne.

(a) I sin sammenfatning af tidlige Talmud-passager, hvor Jesus er omtalt, siger Klausner om navnet:

> There are reliable statements to the effect that his name was Yeshu'a (Yeshu) of Nazareth.[105]

De afgørende ord lyder i den hebraiske tekst:

> ששמו היה ישוע (ישו) הנצרי...[106]

Det er muligt, at benyttelsen af de to navneformer, hvoraf den ene er sat i parentes, kunne forklare den tilsvarende benyttelse f. eks. i skolebogsmaterialet. I øvrigt benyttes i den nærmeste kontekst som ellers navneformen ישו.

(b) I indledningen til "3.bog" kommer Klausner nærmere ind på navneformen, idet han i en note diskuterer de problemer, som denne bogs første sætning implicerer:

> יהושע, ישוע או בקיצור ישו נולד בימי...[107]

I noten til 1922-udgaven (=1927=1945) tages der først afstand fra at betragte ישו som שם של גנאי ("nickname","Schimpfname") til "יהושע ישוע" idet der dels henvises til Toledoth Jeshu-litteraturens forklaring ימח שמו וזכרו, dels til en tilsvarende tolkning ud fra den germaniserede form יזוש = ימח זכרו וימח שמו. Videre gives der en række eksempler på forskellige navneformer for samme navn, f. eks. (Ruth): (רָעָה) ,רָעוּת = רות; (Simon): שמעון = סימון mv., samt som udtryk for en forkortelse יוסי for יוסף (Josef). I udgaverne af 1933, 1954 og 1969 anføres videre, at שד"ל (=S.D.Luzatto 1800-1865) tog afstand fra de pågældende spekulationer i forbindelse med formen ישו og hævdede, at ישו lige så godt kunne opfattes positivt: יתגדל שמו ויתקדש. I 1933-udgaven hævdes det uden nærmere diskussion, at Sukenik har fundet en gravinskription, hvor både ישוע og ישו er attesteret.[108] I udgaverne af 1954 og 1969 hævdes det desuden afsluttende, at forfatteren har "hørt" fra professor B.Mazar, at

---

105 Klausner-Danby(1925:46), og tilsvarende "Jeschua (Jeschu)" på tysk, Klausner (1952:55).

106 Klausner (1969:I:61).

107 Klausner (1922,1927, 1945:237) = (1933:251) = (1954, 1969: II:7). Cf. engelsk oversættelse, Klausner-Danby (1925:229) og tysk udgave, Klausner (1952:311).

108 Se Sukenik (1931:19), og behandlingen nedenfor p.95f.

Ben-Zvi, den israelske præsident "i dag", havde fundet en inskription i nærheden af Talpiot, hvor navneformen ישו skulle være attesteret.[109]

I kapitel II vender vi tilbage til spørgsmålet om attesteringer af formen ישו som personnavn, hvilket er mere problematisk, end Klausners henvisninger lader ane.[110] Her nøjes vi med at konstatere, at Klausner ikke i tilstrækkelig grad er gået i dybden med navneformen for Jesus af Nazaret. Overraskende er det i en bog af denne art at finde, at forfatteren viger tilbage for at tage endelig stilling til det historiske navn på bogens hovedperson. Der gives ikke et klart svar på det enkle spøgsmål: Hvad var Jesu hebraiske navn? Hvad der kan opfattes som et skjult forsvar for den jødiske tradition og Klausners egen benyttelse af ישו-formen har influeret på besvarelsen af det historiske spørgsmål. Klausners behandling af spørgsmålet om Jesu navn er et eksempel på, hvorledes en forsker kan tage et problem op, skabe en fornemmelse af, at det er behandlet, men i sin behandling glide over i en problembehandling som nok er relevant, men alligevel afsporer problemet. Hans afstandtagen fra Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel, beviser intet positivt om oprindelsen til formen ישו . De forskellige navneformer for andre personer, beviser ikke, at ישו/ישוע - problemet er analogt hermed. Hvis ישו er en forkortelse i analogi med Josef/Jose-eksemplet, gives der ikke svar på, hvornår denne forkortelse er indtrådt, og hvorfor formen generelt kun anvendes om Jesus af Nazaret. Med mindre Klausner mener, at ישוע og ישו har været to former for Jesus af Nazaret, som har vekslet på Jesu tid og om Jesus - en forestilling,som er vanskelig at godtage og slet ikke uden argumentation herfor - må det kræves af en videnskabelig fremstilling, at den (a) profilerer problemstillingen og viser, hvori vanskeligheden består ved nærmere at bestemme, om יהושע eller ישוע blev anvendt som navn for Jesus, og at (b) den giver et svar på, under hvilken hebraisk navneform Jesus af Nazaret har været kendt i sin samtid, og (c) forsøger at begrunde, hvorfor en senere traditio har benyttet en anden form, som eventuelt kunne været dannet i a-

---

109 Henvisningerne til Sukenik og Mazar/Ben-Zvi finder ikke i den tyske udgave, Klausner (1952). Heri findes anført de bibelske eksempler på formen ישוע. Desuden findes her som i de hebraiske udgaver af 1933, 1954 og 1969 anført attesteringen af denne navneform for Jesus i Tosefta Hullin 2,22.24.

110 Se nedenfor p.96.

nalogi med Josef/Jose - eksemplet.[111]

Klausners Jesus-bog har haft stor indflydelse. Derfor må hans mangelfulde behandling af navneproblemet beklages. Ligeledes må det beklages, at han ikke gjorde sig fri af den jødiske traditions hyppigt anvendte navneform for Jesus af Nazaret, nemlig ישו. Betones må det, at navneformen ישו i sig selv ikke er bærer af negative konnotationer for Klausner, selv om de positive konnotationer, som kan findes i navneformen ישוע, savnes. Havde Klausner vovet at restituere det hebraiske navn ישוע, er det ikke utænkeligt, at formen ישו i givet fald i dag kun ville være anvendt om Jesus af Nazaret i ultraortodokse kredse. En restituering af navnet ישוע er nu gjort vanskeligere, fordi netop videnskabelige værker benytter navneformen ישו. I navnespørgsmålet har videnskabelige fremstillinger ikke i nævneværdig grad banet vej for ישוע, som må anses at være det hebraiske navn for Jesus af Nazaret.

I denne forbindelse kan det nævnes, at forsøg på at restituere navnet ישוע ikke blot kan findes i en mere eller mindre perifer jødisk diaspora-litteratur i det 19. årh., hvilket vi skal vise i kapitel III.[112] Selv om hebraiske artikler om kristendommen og Jesus ved det 20. århs. begyndelse almindeligvis benytter ישו,[113] findes der dog enkelte eksempler på det modsatte. Shlomo Schiller benytter f.eks. i sin artikel מחשבות על הנצרות - publiceret i tidskriftet העתיד 1910-11 - navneformen ישוע הנוצרי.[114] Desværre findes navnet kun en enkelt gang i denne artikel. Men ikke mindst er det af interesse, at Elieser Ben-Jehuda, faderen til ivrit, i sin prolegomena til Thesaurus Totius Hebraitatis kort beskæftiger sig med Jesus af Nazaret. 8 gange omtales Jesus her med navns nævnelse, og alle gange benyttes formen ישוע.[115] Alligevel

---

111 Cf. også Klausners brug af ישוע som personnavn for andre end Jesus af Nazaret: ישוע בן סיאה, ישוע בן פיאבי, ישוע בן דמנאי (1969:I:80, 212, 221). Cf. gengivelsen i den tyske udgave, idem (1952:73, 202, 211): Jesus ben Damnäus, Joschua ben Phiabi og Jehoschua ben Sia.

112 Se p.245-251.

113 I følgende artikler benyttes formen ישו: Ben-Israel (1911), Horodezky (1910-11), Markon (1917), Kamenetzky (1923), Kaufmann (1925), Krauss (1925), idem (1925b). Afcheckningen er foretaget på baggrund af den liste, Lindeskog (1938:110f, n.3) har samlet. Titlen på Kamenetzky (1923) transskriberes dog forkert med et "Jeschua" i Lindeskogs bibliografi (1938: 345).

114 Schiller (1910-11:172).

115 Ben Iehuda (1940:215f) i sin behandling af spørgsmålet om hvilket sprog Jesus talte: I Nazaret talte han aramaisk, men som תלמיד חכם i Jerusalem begyndte han at tale de lærdes sprog, hebraisk. Se også p.178.Cf. videre nedenfor p.303, n.158.

må det konstateres, at teologen Klausners i historisk henseende ukorrekte navneform for Jesus af Nazaret (ישו) generelt sejrede over lingvisten Ben-Jehudas korrekte navneform for Jesus (ישוע).

At denne konstatering ikke gælder uden væsentlige undtagelser, skal vi nu fremdrage nogle eksempler på. Mens dette århundredes to mest fremtrædende Jesus-forskere, Klausner og Flusser, generelt har lagt sig fast på formen ישו, kan der fremdrages eksempler på, at andre er gået andre veje. Først skal vi give et markant eksempel på en inkonsekvens i anvendelsen af navneformerne ישו og ישוע i en historisk fremstilling.

3. A.Z. Markus

Markus' bog לתולדות דת נצרת er inddelt i tre dele.[116] Første del (p.9-122) beskæftiger sig med kristendommens forudsætninger, גרים. Anden del har overskriften שאול הטרסי (p.123-234) og tredje del המבשרים וישו (p.235-345).

(a) Kristendommens forudsætninger

Jesus-navnet forekommer kun et par gange og som ישוע.[117]

(b) Saul fra Tarsus

I de mange citater fra NT og anden litteratur findes Jesus-navnet omkring 90 gange. I langt den overvejende del anvendes formen ישוע, og de få gange, formen ישו anvendes, er ikke i direkte citater fra NT.[118] Næsten halvdelen af tilfældene med ישוע findes i direkte citater fra NT. Ellers anvendes navneformen af forfatteren selv, ofte i hans parafraser af passager fra NT, eller når han citerer andre forfattere. Kort berøres spørgsmålet om navnet på Jesus i et afsnit med overskriften: ישועה ישוע, hvor det kort anføres, at ישוע er et personnavn: המלה, ישוע, הוא שם פרטי.[119] De få gange ישו anvendes, betragtes bedst som lapsus. Markus har i dette afsnit bestræbt sig på en ensartet navneform. Desto mere overraskende er det, at denne konformitet brydes i tredje del af bogen.

(c) Evangelisterne og Jeshu

Også i tredje del af bogen er der mange direkte citater fra NT. Omkring 220 gange er Jesus-navnet anvendt i denne del. I lidt over

---

116 Ifølge Ben-Chorin (1970:28), (1974:417) er bogen fra 1950, men i det mindste første del udkom tidligere (Jerusalem 1937). Vi angiver den alligevel her som Markus (1950).

117 Markus (1950:35 n.1, 94). Førstnævnte sted i NT-citat.

118 Idem, p.183, 210, 222, som eksempler herpå.

119 Idem, p.228.

halvdelen af tilfældene er anvendt formen ישוע og ellers anvendes ישו. Uden at vi har fundet det nødvendigt at gå ind i en detaljeret dokumentation, kan følgende iagttagelser vise den store inkonsekvens i navnebrugen:

(1) I direkte citater fra NT anvendes nogle gange ישוע og andre gange ישו.[120]

(2) I direkte citater fra NT indsættes nogle gange ישוע og andre gange ישו i en klargørende parentes som subjekt eller objekt mv.[121]

(3) Eksempler på,at samme citat indeholder begge navneformer,kan findes.[122]

(4) Samme fraser formuleres med forskellig navneform: נולד ישו og נולד ישוע.[123]

(5) Til spørgsmålet, om der kan konstateres en markant forskel i anvendelsen af de to former inden for dele af den tredje bog, kan følgende noteres:

På de afsluttende sider (278-363) er formen ישוע dominerende. På de første sider (235-277) er omvendt ישו dominerende, selv om ישוע og ישו oftere kan iagttages side om side.

Da der mellem disse to dele ikke kan påvises en forskel i materialet eller problembehandlingen som sådan, kan forskellen dårligt betragtes som andet end et eksempel på sjusk. Både for et historisk og for et litterært synspunkt er det kritisabelt, at der ikke er foretaget et valg. Inkonsekvensen bliver ikke mindre, når Markus i omtalen af navnet ישוע ellers siger, at det er et almindeligt navn hos jøderne: ישוע הוא שם רגיל אצל היהודים.[124]

4. Micha Joseph Bin Gorion (Berdycewski)

I bogen ישו בן חנן, posthumt udgivet i 1959 af sønnen Emanuel Bin Gorion,[125] fremsætter M.J. Bin Gorion den fantastiske hypotese, at den fra Josephus kendte ulykkesprofet Ἰησοῦς υἱὸς Ἀνανίου, som i tiden op til Jerusalems ødelæggelse i år 70 e.Kr. profeterede

120 Idem, p.247 contra 257 mv.

121 Idem, p. 280, 282, 283, 320 contra 259, 272, 276, 340 mv.

122 Idem, p. 249, 268, 273, 308 mv.

123 Idem, p. 328 contra 329.

124 Idem, p.348. Markus anfører her, at den kristne tradition mere beskæftiger sig med sagen מושיע end med en mand med navnet ישוע, og hævder videre, at Justin tog fejl af substantivet ישועה og forvekslede det med personnavnet ישוע. Om Justins forståelse af navnet, se nedenfor

125 M.J.Bin Gorion (1959). Cf. idem (1971).

om byens undergang, er identisk med Jesus fra Nazaret.[126] Enten det er gjort med en bagtanke eller ej, er det ikke uden effekt, at Bin Gorion giver ulykkesprofeten det hebraiske navn, som Jesus af Nazaret ellers er kendt under i den jødiske tradition, nemlig ישו. Bortset fra at navnet ישו בן חנן, første gang det nævnes, ledsages af parentesen (ישוע בן חנניה),[127] er navnet på ulykkesprofeten angivet med formen ישו. Også i oversættelsen af citatet fra Josephus findes denne navneform.[128] I modsætning hertil benyttes formen ישוע om Jesus af Nazaret, både i Bin Gorions referater og diskussioner samt i de mange direkte oversættelser af passager fra NT, hvori navnet indgår. Selv om der kan påvises lapsus,[129] kan der alligevel konstateres et forsøg på at benytte ישוע konsekvent, når det er "evangeliets Jeshua" (ישוע האוונגליוני), som omtales.[130] Ben-Chorin nævner generelt "Bin-Gorion's desire for a "reevaluation of values"".[131] Appliceret på navneformerne gælder denne karakteristik også: Mens vi ikke tidligere har konstateret, at navnet ישו anvendes om andre end Jesus af Nazaret, benytter Bin Gorion det om Ananias' søn,hvis navn på hebraisk må antages at have været ישוע![132] Af Flusser gengives det korrekt: Jeschua Sohn Ananias/ישוע בן חנניה.[133] Omvendt går Bin Gorion imod den almindelige form ישו , som andre benytter om Jesus af Nazaret, og kalder denne ישוע . Selv om vi ikke kan andet end betragte Bin Gorions hypotese som en kuriositet, er det interessant at måtte konstatere, at det er i et kuriositets ar-

---

126 Bellum Judaicum VI, 5,3 (§300-309). Til spørgsmålet om en identitet mellem denne person og den i B Pesaḥim 57b nævnte Abba Josef ben Ḥanin, se Noack (1975:28f), som afviser dette som "grebet ud af luften".

127 M.J.Bin Gorion (1959:39).

128 Idem, p. 105, 111.

129 "[ישו]" indsættes f.eks. parentetisk i et citat, idem, p.74. På grund af den hypotese, M.J.Bin Gorion forsøger at bevise, veksler de to navneformer hyppigt. Videre anvendes ישו i et citat fra Graetz, p.76, mens et citat fra Strack på samme side angives med ישוע, selv om forlægget for begges vedkommende er tysk. Toledoth Jeshu-litteraturen angives, som det er almindeligt,med תולדות ישו, f.eks. p.57, 75.

130 F. eks. idem, p. 113-115. Den "historiske Jesus" kaldes derimod ישו ההיסטורי, p. 107, 109.

131 Ben-Chorin (1974:407).

132 Mere forståeligt havde det været, dersom בן חנניה var blevet kaldt יהושע for at kunne skelne denne fra evangeliernes ישוע. Dette er imidlertid ikke gjort, bortset fra at i gengivelsen af den hebraiske Josippon, hvor "ulykkesprofeten" kaldes יהושע בן חנניהו, idem, p. 129, appendix ג.

133 Flusser (1968:108). I engelsk oversættelse dog "Joshua", Flusser-Walls (1969:107). På hebraisk, Flusser (1979:133f).

bejde, en vis restituering af navnet ישוע er kommet til udtryk.[134]

Opsummering

En forestilling om, at formen ישו er enerådende i en israelsk-jødisk kontekst som navneform for Jesus af Nazaret, er uholdbar. Dog har ישו en fortrinsstilling, som også er langt større, end analysen af de ovenfor nævnte forskere umiddelbart viser, hvilket vi allerede indledningsvist til dette afsnit fastslog. Navneformen ישו er den almindelige, som i sig selv ikke er bærer af negative overtoner. På den anden side har den ikke positive konnotationer, som navnet ישוע . Når dette navn benyttes, gør det ikke personen Jesus af Nazaret mere positiv, da oplevelsen af navneformerne er bestemt af deres kontekst. Et tilfredsstillende svar på spørgsmålet om, hvorfor ישו anvendes i stedet for ישוע , har vi ikke fundet. De toneangivende i den jødiske Jesus-forskning, har ikke i deres navnevalg for Jesus givet udtryk for en Heimholung. Da vi nedenfor skal analysere andet materiale, som f.eks. navneanvendelsen i den jødiske traditionalisme og belletristik, må det dog medtages, at en forsker som Joseph Hagar i sin bog fra 1951 בחינות היסטוריות anvender formen ישוע .[135] Tilsvarende navnebrug findes i Zalman Heyns דרכים לשמים fra 1972.[136] Fastholdes må det dog, at den israelsk jødiske forskning for store deles vedkommende har lagt sig fast på navneformen ישו. Jesus-navnet som sådan integreres ikke i nævneværdig grad på ivrit i skildringen af Jesu gerning. Tilsvarende mangel kan påvises i den toneangivende kristne teologi, hvilket vi vender tilbage til i kapitel IV.[137] Hvordan forholdet er skildret på diasporasprog af israelske jøder, skal vi kort vise, idet vi allerede ovenfor har berørt Flussers forståelse af formen ישו .

5. S.Ben-Chorin og P.E.Lapide

Både Ben-Chorin og Lapide skriver om Jesus på diasporasprog, og bruger det pågældende sprogs navneform for "Jesus", hvilket er

---

134 Hypotesen har sønnen Emanuel Bin Gorion elaboreret videre på (1973:12f). Med henvisning til Anatole France:"Der Statthalter von Judaea", svarer Pilatus på spørgsmålet om, hvordan det var med Jesus:"Ein Jesus? Ich kann mich nicht erinnern...". E.Bin Gorion fortsætter: "... er [Pilatus]sprach die Wahrheit; er kannte ihn nicht. Jesus war zu seiner Zeit noch garnicht aufgetreten".

135 Hagar (1951).

136 Heyn (1972).

137 Se p.274-283.

naturligt. Når de behandler passager som Mt 1,21 og Lk 2,21, nævnes navneformen "Jeschua" og ordspillet i Mt 1,21 "Jeschua-joschia" understreges.[138] Heraf kan sluttes, at de mener, at det hebraiske navn for Jesus af Nazaret har været ישוע. Dog kan en vaklen spores angående navneformerne, når disse behandles samlet, hvilket vi her skal give et par eksempler på.

(a) Ben-Chorin skriver i Mutter Mirjam:

> Der Name Jesus ist in seiner hebräischen Form, die wir ja annehmen müssen, nicht ganz klar. Es bestehen hier drei Möglichkeiten oder sogar vier: Joschua (bzw. Jehoschua), Jeschua oder Jeschu.
>
> Alle diese Versionen meinen Heilbringer, Heiland und werden auch so interpretiert. Am klarsten kommt diese Sendungsabsicht in der Version Jeschua, das Heil, zum Ausdruck. Die jüdischen Quellen lesen aber, wo immer von Jesus die Rede ist, Jeschu. Der Name Joschua oder Jehoschua ist vor allem durch den Schüler und Nachfolger des Moses bekannt, Josua, den Eroberer des Landes Kanaan.
>
> Der Name Jeschu war zur Zeit Jesu auch sonst geläufig. In den Apokryphen tritt uns der Name als Verfassername eines Spruchdichters Jesus Sirach entgegen. Im Neuen Testament wird ein Gehilfe des Paulus (Kol. 4,11) mit Namen Jesus, der den Beinamen Justus erhielt, angeführt.
>
> Wenn der Name später nicht mehr gebräuchlich war, so hat das einen doppelten Sinn, aber eine Wurzel. Für die Juden wurde der Name Jeschu oder Jeschua perhorresziert , während die Formen Joschua und Jehoschua bis heute weiter in Gebrauch sind.[139]

Indvendinger mod detaljer i hver af disse fire korte afsnit kan fremføres. I kapitel II skal vi vise, at der er tilstrækkeligt materiale til at bestemme Jesu hebraiske navn, og at i det mindste formen "Jeschu" (ישו) med stor sandsynlighed kan udelukkes.[140] Videre er det uacceptabelt, at denne form er sat i forbindelse med roden ישע . Unøjagtigt er det at bestemme "Jeschua" (ישוע) som "das Heil", idet "Heil" = ישועה. De jødiske kilder læser ikke altid "Jeschu", omend oftest. Uden støtte i noget materiale eksemplificeres navnet "Jeschu" med Jesus Sirach og Jesus Justus, hvilket er uheldigt. Og endelig, som vi skal vise i kapitel II, er navneformen "Jeschua" ikke fuldstændigt elimineret fra den jødiske nomenclatur som jødisk personnavn.[141]

Ben-Chorin har mundtligt fortalt, at når han taler ivrit, bruger han formen ישו om Jesus af Nazaret. Når han skriver på diasporasprog

---

138 Se n.10 ovenfor. - Ben Chorin (1967:220) anfører dog "Jeschu" i korsinskriptionen, men med vægtlægning på en mulig allusion til tetragrammet. Se hertil Blinzler (1969:368,n.45).

139 Ben-Chorin (1971:49f).

140 Se nedenfor p.96.

141 Se nedenfor p.109f.

benyttes imidlertid "Jeschua" og ikke "Jeschu", når navngivningspassagerne i NT behandles.

(b) Lapide henviser også oftest til navneformen "Jeschua"/"Jeshua", når Jesu hebraiske navn omtales.[142] Men han vakler tilsvarende, når han går ind i mere principielle overvejelser vedrørende de forskellige navneformer:

> Der Name Jehoschua oder Jeschua, der in Galiläa "Jeschu" ausgesprochen wurde, hat zwar einen soteriologischen Beigeschmack - "er wird retten" oder "Gott wird erlösen"-,ist aber bis heute in Israel nicht weniger verbreitet als Fritz in Köln.[143]

Andetsteds taler Lapide om "Die Landläufigkeit des jüdischen Namens Jesu", hvorefter han i parentes sætter de transskriberede navneformer "(Jeschua; Jehoschua; Joschua)".[144] Når spørgsmålet om forståelsen af formen ישו i den jødiske tradition behandles, tolkes denne ofte i analogi med Toledoth Jeshu-formens imprekationsformel.[145] Hans tolkning af navnet ישו i en kontemporær israelsk skolebogskontekst, har vi ovenfor anført.[146] Sammenholdes imidlertid alle de spredte bemærkninger i Lapides forfatterskab vedrørende navneformen, kan det kritiseres, at han ikke tydeligere end tilfældet er, har bestemt sig for én navneform, selv om det må formodes, at han mener, at Jesu oprindelige hebraiske navn var ישוע. At Lapide undertiden indirekte benytter navneformen "Joschua" om Jesus, betragter vi mere som et spil med ord end udtryk for en gennemreflekteret tvivl: "So sprach Rabbi Joschua - nicht der Nazarener, sondern Joschua Heschel, der bekannte Religionsphilosoph...Wonach die beiden Joschuas betonen...", hvorefter Jesus-ordet fra Mt 23,23 citeres.[147]

En systematisk redegørelse for navnets teologiske betydning findes ikke i Lapides forfatterskab. Alligevel hentydes der på forskellig måde hertil, således at det har en plads i hans teologiske helhedssyn, hvilket her kort skal opsummeres:
Jeshua-navnet havde klare soteriologiske implikationer for jødiske

142 Foruden n.10 ovenfor, se f.eks. også Lapide (1975/76:98). I Lapide & Luz (1980:58) kan han spørge, om den af kristne ventede Menneskesøn og Messias skal hedde "Jeschua". Spørgsmålet om navnet berøres flere gange i "Hebräisch in den Kirchen", Lapide (1976a:28, 31, 49, 66f mv.) - dog ikke altid lige præcist, se nedenfor p.210, n.278.

143 Lapide (1972:96)

144 Idem, (1976b:93).

145 Idem, p.110f, (1976a:43). Cf. også (1974:93).

146 Idem (1973), se ovenfor p.19.

147 Idem (1974:49f).

øren, idet der henvises til Mt 1,21.[148] Dette vers inddrages også som eksempel på betydningen af en tilbageoversættelse af evangelierne til hebraisk for at fornemme deres hebraicitet:

> Diese Hebraizität der Synoptiker wird in der Rückübersetzung besonders auffällig in einer Stelle wie Mt 1,21 (die nur auf Hebräisch sinnvoll wirkt) ... [149]

For en dyb symbolsk betydning af navnet Jeshua - indsat i en argumentation for "Zionismus im Neuen Testament" - henviser Lapide til en Josua-typologi.[150] Typologien i forbindelse med Jesus-navnet behandler vi i kapitel III og IV.[151] Først og sidst er Jesu jødiskhed betonet med navnet Jeshua. Ikke den kristne kirkes "Jesus", men "das jesuanische Glaubensgut" i evangelierne sættes ved en "Rückhebraisierung" ind i et nyt lys.[152] Betones må det, at det er på diasporasprog disse synspunkter er gjort gældende af Lapide, ikke på ivrit, samt at den primære målgruppe for Lapides forfatterskab ikke er jøder, men kristne.

Inden vi beskæftiger os med den jødiske belletristik og traditionalisme, kan det være på sin plads i korthed at nævne hovedtendensen for navneanvendelsen for Jesus af Nazaret på diasporasprog.

6. Jesus, Jeshua og Jeshu på diasporasprog

For den jødiske Jesus-forskning kan det generelt hævdes, at de respektive sprogs navneformer for Jesus af Nazaret vælges. På dette punkt er der ingen grund til at gå i detaljer.[153] Den hebraiske navneform "Jeshua" kan nævnes, men erstatter ikke "Jesus",[154] cf.

---

148 Idem (1972:75, 96).

149 Idem (1976a:217)

150 Idem (1974:28), cf. idem (1972:75).

151 Se nedenfor p.178-180, 364, 366.

152 Lapide (1972:73, cf. p.46). Se videre idem (1970:49) og iøvrigt forfatterskabet in toto.

153 Cf. f.eks. Jesus-navnet i citater og titler i Lindeskog (1938). samt en lang række afcheckninger i den nyeste litteratur, herunder de jødiske bidrag i tidsskriftet Immanuel, samt de engelske opsummeringer i tidsskriftet Tarbiz.

154 Se f.eks. Baeck (1961), som overalt benytter "Jesus", men i en opsummering af Jesu genealogi skriver: "...da wurde sein Name Jesus (Jeschua) genannt, welches bedeutet, "er wird seinem Volke helfen von seinen Sünden", p.166. - Schoeps (1937),engelsk oversættelse (1963) bruger også almindeligvis "Jesus", men i et citat af Rosenzweig (1935:73-75) indføjes i en parentes en sætning med navneformen Jeshua, som ikke genfindes i det citerede forlæg, cf. Schoeps (1937:125) = (1963:142). Undtagelsesvist findes også navneformen Yeshu, f.eks. (1963:24), men her i forbindelse med citat fra B Sanh 103a. Derimod findes der et mere umotiveret "Yeshu ha-Nosri" i parentes,efter at der er

f.eks. Constantin Brunners krav om at give "vores Jesus" tilbage,[155] eller Martin Bubers ofte citerede vending: "Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden".[156] Bestræbelserne, for at hente Jesus tilbage til det jødiske folk, har således ikke i dette århundredes forskning medført, at den kristne kirkes "Jesus" er blevet erstattet med "Jeshua". Omvendt bruges "Jeshu" i almindelighed ikke om Jesus af Nazaret, når man ser bort fra oversættelser eller behandlinger af Toledoth Jeshu-litteraturen. En uniform gengivelse af f.eks. den hyppigt forekomne navneform ישו i denne litteratur findes ikke.[157] I det senest oversatte nye fragment bruger Z.W.Falk formen "Jesus".[158] Når formen "Jeshu" forekommer, er det imidlertid i behandlinger af Toledoth Jeshu-litteraturen samt undertiden, men ikke altid, i forbindelse med Jesuspassagerne i Talmud.[159] Om ישו skal transskriberes eller gengives med "Jesus" er imidlertid ikke et punkt, hvor den jødiske forskning kan kontrasteres til den kristne. Det samme kan siges til spørgsmålet om, hvorvidt f.eks. de af Josephus omtalte personer med navnet Ἰησοῦς skal gengives med "Jesus" eller "Jeshua". Blandt de exceptionelle undtagelser på, at navneformen Jeshu anvendes som personnavn både om en anden end Jesus af Nazaret og samtidigt om denne, findes i Herbert Landaus artikel Jesus in jüdischer Sicht. Hovedpersonen kaldes Jeshu Bar Rabban eller Bar Rabban Jeshu.[160] Laudaus dristige hypotese går ud på, at evangeliernes redaktorer har opspaltet den ene Jeshu, som stod foran Pilatus (Mk 15,7ff) i to "dramatis personae":

> Das Verschwinden Jeshu Bar Rabbans aus der Geschichte machte die Bahn frei für Jesus, den auferstandenen Heiland.[161]

---

talt om "the life and passion, the death and resurrection, of Jesus of Nazareth (Yeshu ha-Nosri)...", (1963:5). Denne form på diasporasprog er sjælden. Se dog bl.a. Lindeskog (1938:28).

155 Brunner (1921), ifølge Jasper-Bethel (1958:37f) og Ben-Chorin (1974:402).

156 Buber (1950:11).

157 Valget består mellem en translitteration (Jeshu) - med variationer i stavemåden - og det respektive sprogs navneform "Jesus". Se nedenfor

158 Z.W.Falk (1978:72-79). Mens forlægget fire gange læser ישו, findes i oversættelsen kun tre gange "Jesus",

159 Vi nøjes med at konstatere, at manglen på konsekvens og uniformitet er betydelig, ikke blot mellem forskellige forfattere, men også hos en og samme forfatter/oversætter.

160 Landau (1966). Se Blinzler (1969:307, n.22)om lignende teser.

161 Landau (1966:311f). Fuldstændig konsekvent er Landau dog ikke, idet der bl.a. i oversættelser af passager fra NT både

For vort formål er det interessante ikke Landaus hypotese. Derimod er det bemærkelsesværdigt, at "Jeshu" kontrasteres til urkirkens "Jesus". Ifølge Lapides referat af Frank Andermanns "Das andere Gesicht" bruger denne også Jeschu som navn på kristendommens hovedperson. Dette har ingen negativ klang for Andermann, cf. udtrykket "mein Jeschu" i følgende citat:

> Sie haben dich, mein Jeschu, als Zauberer und Ketzer in die Hölle gewünscht, als Messias oder Gottessohn in den Himmel gehoben, dich, mein Jeschu, der du ein Mensch warst wie wir alle und ein Mann wie nur wenige.[162]

I kapitel III skal vi vise, at en navnekontrastering etableres i visse jødiske skrifter fra det 19.årh., men her ikke mellem et "positivt" Jeshu/Jeschu vis-à-vis et "negativt" Jesus, men derimod mellem Jeshua og kirkens Jesus.

Landaus og Andermanns navneanvendelse kan opfattes som undtagelser, der bekræfter hovedregelen: Den jødiske Jesus-forskning, præsenteret på diasporasprog, benytter de respektive sprogs navneform for Jesus. Navnet som sådan med dets eventuelle kristologiske undertoner for urmenighedens kristne gøres ikke til genstand for større opmærksomhed. På dette punkt adskiller den jødiske forskning sig ikke fra hovedtendensen i den kristne forskning, hvilket skal vises i kapitel IV.

E. JESUS-NAVNET I DEN JØDISKE BELLETRISTIK

Fra den jødiske belletristik skal vi først give nogle eksempler på, hvorledes der på diasporasprog er blevet arbejdet litterært med Jesus-navnet. Herefter behandles Aschs Jesus-roman, skrevet på jiddisch og oversat til mange sprog, herunder hebraisk, således at en sammenligning mellem navneanvendelsen på forskellige sprog bliver mulig. Afsluttende skal vi se, om den jødiske belletristik på ivrit viser en anden tendens vedrørende navneform for Jesus af Nazaret end den, som vi ovenfor har skitseret.[163]

---

kan anvendes formen "Jeshu" og "Jesus", se f.eks. p.319 og 327 mv.

162 Citeret fra Lapide (1974:118), idet Andermanns bog ikke har været tilgængelig for os (München 1970). I de direkte citater, som Lapide gengiver, findes formen Jeschu over 10 gange, idem, p.114-118, et tegn på, at Andermann benytter Jeschu-formen.

163 Samlebetegnelsen "Belletristik" har vi lånt fra Ben-Chorin (1970:28), hvori indbefattes romaner, noveller, dramaer, lyrik og billedkunst. Se idem, p.28-39 samt (1974) og Lapide (1976b: 13-45), som giver kortfattede beskrivelser af de respektive værker. Se også Jasper-Bethel (1958) om Werfel, Brod og Asch.

1. Diasporasprog

Ovenfor har vi gjort gældende, at den nyere Jesus-forskning på diasporasprog benytter de pågældende sprogs navneformer for Jesus,og at undtagelserne fra denne regel er sjældne. En tilsvarende forekomst af "Jesus" i belletristikken findes i Else Lasker-Schülers lyrik [1920],[164] Emil Ludwigs Jesus-biografi (1928),[165] og i André Schwarz-Barts "Der Letzte der Gerechten" (1960).[166] Også hos Franz Werfel findes "Jesus" i hans lyrik "Jesus und der Aeser-Weg" (1927).[167] Mere varieret er navneformerne i hans drama "Paulus unter den Juden" (1925). Heri som hos Max Brod (1952) og hos Louis de Wohl (1955) er der litterært arbejdet med navneformerne, hvilket nu skal vises.

(a) Franz Werfel: Paulus unter den Juden (1925)[168]

I dramaet Paulus unter den Juden benytter Werfel tre navneformer for Jesus: Jehoschua, Jeschua og Jesus. Første gang navnet findes,er det på Paulus' læber, hvor han i selskab med andre kristne beskriver sin før-kristne holdning til Jesus: "Jesus war Feind".[169] I en samtale med Jakob taler Paulus videre om "Jesus, der Christus", mens Jakob umiddelbart forud herfor taler om "Der Christus Jesus" og umiddelbart herefter kalder Jesus for "Jehoschua".[170] Tilsvarende omtaler Paulus Jesus som "Jeschua" i en samtale med Gamaliel:"Sein Name war Jeschua".[171] Bortset fra disse to forskellige hebraiserede former på de kristne jøders læber, findes langformen "Jehoschua" to gange på Gamaliels læber.[172] Men denne bruger ikke blot formen "Jehoschua von Nazareth", men også formen "Jesus von Nazareth".[173] Ellers findes formen "Jesus"

---

164 Lasker-Schüler (1920:116) i titlen på digtet "Dem Daniel Jesus Paul". Cf digtet "Moses und Josua", idem, p.22. Til hendes digtning i øvrigt, se Hegglin (1966).

165 Cf. bemærkningen i "An den Leser": "Dies Buch handelt nur von Jesus dem Menschen, nicht von Christus dem Erlöser", Ludwig (1928:10).

166 Schwartz-Bart (1960), ifølge Lapide (1976b:20) oversat til hebraisk og 14 andre sprog. Cf. n.210 nedenfor.

167 Werfel (1927:218f).

168 Der citeres fra Dramatische Dichtungen, Werfel (1929:299-462).

169 Idem, p.355.

170 Idem, p.358f.

171 Idem, p.382.

172 Idem, p.446f.

173 Idem, p.451, 453.

på forskellige rabbineres læber:

R.Meïr: "Streng wurde Jesus der Nazaräer gerichtet".[174]
R.Schimon: "Er [Gamaliel] studiert die Berichte über Jesus,den Ketzer".[175]
R.Huma: "Israels Blut fliesst. Gott wütet. Sein Patriarch [Gamaliel] studiert die Lehre eines Jesus".[176]

Det er forbundet med vanskeligheder at give det definitive svar på denne veksling i benyttelse af navneformer. Ikke desto mindre anser vi det for sandsynligt, at navneformerne er anvendt i et litterært forsøg på at angive en holdning hos de respektive personer til Jesus. Påfaldene er det i det mindste, at de hebraiserede navneformer ikke findes hos rabbinerne,der er klart imod Jesus. Mens Gamaliel vakler i sin stillingtagen til Jesus, kalder han denne "Jehoschua". Men idet han gør op med sig selv og i samtaler med Paulus, hvor Gamaliel mere er i en angrebsposition, bruger han derimod formen "Jesus", cf. de nedladende udtryk "deines Jesus" og "dieser Mensch Jesus".[177] Er vores tolkning rigtig, er det kun i Paulus/Jakob-dialogen, at et "Jesus" er brugt, som ikke angiver en negativ holdning. Hvordan dette end kan forklares, dersom det ikke blot kan betragtes som en lapsus, er det dog vanskeligt at forklare årsagen til, at Werfel benytter to forskellige hebraiserede navneformer. Begge giver dramaet en tidshistorisk, jødisk kolorit. Samme virkning ville dog være opnået, dersom der var foretaget et valg mellem Jehoschua og Jeschua. Bemærkes kan det, at formen Jeshu ikke er benyttet. I et efterskrift til dramaet benytter Werfel selv "Jesus".[178]

Selv om Werfels anvendelse af navneformerne står åben for forskellige tolkninger, finder vi det ikke umuligt, at der bag de fleste steder ligger en raffineret dybere mening, gennem hvilken Werfel forsøger at afspejle jøders forhold til Jesus gennem deres forhold til hans navn.

(b) Max Brod: Der Meister (1952)

En konsekvent benyttelse af det hebraiserede navn "Jeschua" findes i Brods Jesus-roman. Kun en enkelt gang findes det græciserede "Jesus", hvilket ikke er en lapsus. Det findes på Jesu sted-

174 Idem, p.383.
175 Idem, p.426.
176 Idem, p.429.
177 Idem, p.448.
178 Idem, p.464.

søster Schoschanas læber, første gang navnet nævnes i bogen, idet hun forklarer grækeren Meleagros om Jesus:

> Er aber, Jeschua, mein Bruder - in eurer griechischen Sprache würdet ihr ihn Jesus nennen - er hat ja gesagt...[179]

I samtalen med Meleagros kombinerer Schoschana navnet med substantivet "frelse":

> ...Und 'Hilfe' heisst ja - so hat es der Prophet Jeschajahu geschrieben - 'Hilfe' heisst 'jeschua'". - Die Tränen standen ihr nun in den Augen: "Jeschua - Hilfe. Verzeih! Gewiss ist das nur ein zufälliges Zusammentreffen. Man soll nicht abergläubisch sein. 'Jeschua' ist einer der häufigsten Namen bei uns im Lande. Wenn nun aber das Volk so hilflos ist...!" Sie weinte.[180]

Ifølge Ben-Chorin er Brods roman ikke blot en jødisk bog, men "it is especially an Israeli book".[181] Skønt forfatteren gør Schoschana til talsmand for den opfattelse, at det skyldes en tilfældighed, at Jesus kom til at hedde "Jeschua", en opfattelse, som genfindes i en tidligere tids jødisk polemik,[182] findes der i bogen en Heimholung af Jeshua-navnet. Kastes der et blik på Brods anvendelse af navneformer i bogen "Heidentum Christentum Judentum. Ein Bekenntnisbuch" fra 1921 bruges her "Jesus". Alligevel har kapitlet om Jesus overskriften"[Jeschu Hanozri]".[183] Idet Brod her taler i du-form til med-jøden, lader denne overskrift sig lettest forklare med, at det er denne navneform, hans læsere bedst kender kristendommens hovedperson under.[184] På denne baggrund er restitueringen af Jesu oprindelige hebraiske navn i "Der Meister" bemærkelsesværdig.

(c) Louis de Wohl: Longinus der Zeuge (1955)

I Louis de Wohls Jesus-roman med den romerske centurion Cassius Longinus som en af hovedpersonerne, der bl.a. af Pilatus får til opgave at arrestere Jesus, og som senere kommer til tro på ham, forekommer følgende former for Jesus: Jeschua, Jesua, Je-

---

179 Brod (1952:110). Se videre tilsvarende til navnet Schoschana, p.79.

180 Idem, p.111f.

181 Ben-Chorin (1974:421).

182 Se nedenfor p.206f.

183 Brod (1921:II:208).

184 "Jeschu Hanozri" sættes desuden i en parafraserende gengivelse af en Jesus-passage fra Talmud i parentes efter "Jesus aus Nazareth", idem, p.227, men ellers benyttes "Jesus".

sus og Je-sus.[185] Bortset fra en enkelt undtagelse lader disse navneformer sig forklare som udtryk for et litterært forsøg på at afspejle et historisk forhold.

Jeschua - eller Rabbi Jeschua og Jeschua bar Joseph -[186] er den dominerende form, som findes over 70 gange. Jesua forekommer to gange og er udtryk for, at de romerske centurioner ikke kan udtale det hebraiske navn korrekt. Je-sus forekommer kun en enkelt gang. For sig selv taler de passager, hvor forfatteren røber sin intention med at lade de romerske centurioner implicit eller explicit kommentere navneformerne. I forbindelse med arrestordren mod Jesus og Lazarus siger Mela:

> Der Tribun hat sie mir genannt, aber diese verfluchten jüdischen Namen kann ja kein Mensch aussprechen. Der eine heisst E-Laza und der andere Jesus oder Jesua.[187]

På vej hen for at udføre arrestordren lader forfatteren Longinus overveje navneformerne: "Dieser Jeschua oder Jesus war vermutlich der gleiche", og da han ankommer til det pågældende hus, siger Longinus:

> Wer von euch ist Je-sus oder Jesua oder Jeschua? Und welcher ist El-Lazarus? [188]

Begge personer er forsvundet. I stedet møder han sin tidligere elskede, jødinden Naomi, som er kommet til tro på "Rabbi Jeschua" og introducerer denne for Longinus, hvorefter han kan udtale navnet korrekt![189] I en samtale mellem de centurioner, som senere pågreb Jesus, forekommer navnet Jesus von Nazareth to gange, den ene gang på Jesu egne læber: "Ich bin Jesus von Nazareth".[190] Men dette forekommer i et referat af pågribelsen, som centurionen Varro giver. Lidt før har Varro sagt: "Es war ein gewisser Jesus,

---

185 Ben-Chorin (1970:36): " Louis de Wohl ist jüdischer Herkunft und tendiert offenbar zum Katholizismus. Ob er formell zum Christentum konvertierte, konnte ich nicht eruieren". I sin korte omtale af romanen siger Ben-Chorin om jødinden Naomi og romeren Longinus: "...beide werden zum Glauben an den "Rabbi Joschua" bekehrt". - "Joschua" er en beklagelig fejl for "Jeschua", idet formen "Joschua" overhovedet ikke forekommer i romanen.

186 For de to sidstnævnte former, se Wohl (1978:117, 140). Der citeres også nedenfor fra 1978-udgaven.

187 Idem, p.249.

188 Idem, p.251.

189 Idem, p.259.

190 Idem, p.270.

den wir festnehmen sollten",[191] og i det efterfølgende referat om tilfangetagelsen forklarer Varro, hvad føreren for tempelvagten svarede på Jesu spørgsmål om, hvem de søgte:

> Diesmal trat ihr Hauptmann vor, Malchus, und antwortete abermals: "Jesus von Nazareth." Er sagte es aber anders; sie sprechen ihre Namen so komisch aus, dass ich's nicht nachmachen kann. Der entgegnete: "Ich habe es euch gesagt, dass ich Jesus bin...".[192]

Tilsvarende lyder det i en anden kontekst om de tanker, en anden centurion gør sig:

> Vindes murmelte vor sich hin, dieser Mensch Jesus oder wie er heisse...[193]

Endelig forekommer vendingen Jesus von Nazareth, der König der Juden, som forfatteren lader Pilatus skrive på latin, tilføjer, at denne også skrev det på græsk og videre giver besked om, at korsinskriptionen også skal skrives på hebraisk.[194]

De nævnte steder, hvor en form, som ikke er Jeschua, findes, lader sig let forklare. Kun i én passage findes formen "Jesus" på Simon Peters læber,[195] men da denne umiddelbart herefter flere gange taler om "Jeschua" uden at scenen er forandret,[196] tolker vi dette som en lapsus. Ses der bort fra denne, indgår de forskellige navneformer i forfatterens forsøg på at give sin roman et tidshistorisk, jødisk kolorit. Samtidig har han givet tilstrækkelig klare antydninger om, at variationsformerne Jesua, Je-sus og Jesus er udtryk for de romerske centurioners navneanvendelse eller de vanskeligheder, de havde med de hebraiske navne.

I korthed skal nu Sholem Aschs navneanvendelse for Jesus anføres.

2. Sholem Asch: The Nazarene - האיש מנצרת

Det positive Jesus-billede, Asch præsenterede i "Nazaræeren",

---

191 Idem, p.269.

192 Idem, p.271.

193 Idem, p.287.

194 Idem, p.293 og 315.

195 Idem, p.349. "Gott hat den Menschensohn, diesen Jesus von Nazareth, von den Toten auferweckt, und wir alle können es bezeugen...". Er det fordi Wohl har sammenskrevet nogle Actasteder, som har læst "Jesus", at denne lapsus er fremkommet?

196 Idem, p.349-351.

og som vakte harme i ortodokse jødiske kredse,[197] lader sig allerede aflæse af navneanvendelsen. I den jiddische original som i den hebraiske oversættelse benyttes generelt navneformen ישוע.[198] Videre er det bemærkelsesværdigt, at i oversættelser til f.eks. engelsk, tysk og dansk benyttes hebraiserede former: Yeshua, Jeschua og Jesua.[199] Formen ישו anvendes ikke. Derimod anvendes nogle få gange i Aschs indledende reflektioner en anden navneform:

> If you insist on knowing the name, I will pronounce it: Yeshua of Nazareth, he who is called Jesus Christ.[200]

I den hebraiske oversættelse distingveres der også her:

> ...זהו ישוע מנצרת הקרוי היום, ישוס כריסטוס![201]

Ikke mindst når man betænker, at det miljø, Asch var opvokset i, ikke anvendte det hebraiske navn ישוע, men ofte derogative substitutter for navnet,[202] er anvendelsen af formen ישוע bemærkelsesværdig. Om Asch selv har haft en finger med i spillet og ønsket en hebraiseret navneform i den engelske udgave, som var den første oversættelse, som herefter har influeret andre oversættelser, er et åbent spørgsmål. Til trods for - eller måske netop på grund af - de storme af indignation, bogen vakte i nogle ortodokse kredse, blev den læst i andre kredse, hvilket for nogle førte til en selvstændig læsning af NT, hvorved Aschs "Rabbi Yeshua" blev til "Yeshua, our Jewish Messiah".[203] Endelig kan den markante kontrast i navneformen mellem Aschs ישוע/Yeshua og C.Libermans refutation

---

197 Se Ben-Chorin (1974:418-420) samt C.Libermans opgør (1954).

198 Den jiddische original har vi ikke set, men denne slutning drages ud fra C.Liberman (1953:275), som citerer fra den jiddische original, hvor ישוע forekommer. Cf. hebraisk oversættelse af David Zion (1953) med formen ישוע.

199 Engelsk oversættelse af Maurice Samuel (1939), tysk af Paul Baudisch (1940), dansk af Eva Mortensen & Knud Bruun-Rasmussen (I-III:1941-42).

200 Engelsk oversættelse, p.26, cf. "Jesus" p. 6 og "Jesus Christ" p.12.

201 David Zions oversættelse (1953:25), men tidligere f.eks. p.21 ישוע זה מנצרת.

202 Som f.eks. "Tole: Jargonbezeichnung Jesu. Vulgäre Wiedergabe des hebr. Wortes Taluj [תלוי], 'der Gekreuzigte', eig. 'der Gehenkte", Ben-Chorin (1941:5). Cf. betegnelsen אותו האיש hos Sh.J.Agnon i "Elu waelu" (1966), cf. Ben-Chorin (1974:421): "Here an old Polish Jew reports that Jesus, who is not named here but in line with rabbinic usage is designated as Otho Haisch (that man)...". Se videre nedenfor p.55, 126, n.176.

203 Således for Menahem Ben-Hayim, sekretær for IHCA i Israel i dag, (se nedenfor n.295), for hvem Aschs bog førte til en læsning af kilderne for The Nazarene, i: Evans (1974:69-79).

bemærkes, idet denne i sin engelske original bruger "Jesus" og den hebraiske oversættelse ישו, hvilket mere end mange ord viser en klar tendens i holdningen til Aschs præsentation af de kristnes frelser.[204]

En afcheckning af navneformen for Jesus i oversættelser af andre romaner af Asch bekræfter de ovenfor anførte iagttagelser. I "The Apostle" benyttes på henholdsvis engelsk, tysk og dansk Yeshua, Jeschua og Jesua. Kun enkelte gange benyttes Jesus eller Jesus Christ/Christus/Kristus, hvilket dog lægges i munden på ikke-hebraisk talende personer, således at dette kan betragtes som et litterært virkemiddel, der anskueliggør en historisk rigtig pointe, som ikke er ledsaget af en derogativ overtone.[205]

3. Ivrit

Også den jødiske belletristik på ivrit er delt, hvad angår valget af navneform for Jesus af Nazaret. En klar tendens i anden retning end den, som vi ovenfor har vist, lader sig næppe bevise, selv om der er bemærkelsesværdige eksempler på anvendelsen af navneformen ישוע. Generelt gælder det, at der, hvor formen ישו anvendes, gøres der ikke noget ud af navnet, mens der hos de forfattere, der benytter ישוע, kan spilles på navneformen og ord af samme rod. En afcheckning af navneanvendelsen i de væsentligste bidrag, som nævnes hos Ben-Chorin og Lapide[206] i deres oversigter, giver følgende resultat:

---

204 C.Liberman (1953), (1954).

205 Se engelsk oversættelse af Maurice Samuel (1943:436, 511, 625, 645), tysk oversættelse af Justinian Frisch (1946:449 524f, 641, 660) og dansk af Knud Bruun-Rasmussen og Eva Mortensen (1950:342, 401, 483, 496). I den sidst anførte passage findes endog vendingen: "But it was thou, Yeshua, Jesus, Christ, who didst rescue me". Tilsvarende på tysk, mens den danske oversættelse forkorter her. - I "Maria fra Nazareth", dansk oversættelse (1951) findes tilsvarende "Jesua" i forbindelse med at Mt 1,21 parafraseres, p.77. - Selv om formen Jeshu ikke er iagttaget af os som navn på Jesus af Nazaret i Aschs forfatterskab, har et "Yeshu" indsneget sig nogle steder i f.eks. den engelske oversættelse af "The Prophet" (1955:34f, 339): "Yeshu"...Yeshu, the priestly son of Jehozedek...Yeshu the priest". Hvis det ikke er lapsus, har vi intet bud på, hvordan det skal forklares. Endelig kan det noteres, at når f.eks. Ben-Chorin (1974:419) direkte citerer fra Aschs "The Nazarene": "seek to kill Jesus", har han ikke været opmærksom på, at der findes en hebraisering af Jesus-navnet i Aschs forfatterskab.

206 Ben-Chorin (1970:28-38), (1974), Lapide (1976b:13-45).

(a) ישו

A.A.Kabak: במשעול הצר, roman 1938. Engelsk oversættelse: The Narrow Path, hvor formen "Jesus" anvendes.[207]
A.Hameiri: בשם רבי ישו מנצרת, novelle 1944.[208]
Ch.Hasas : אלו הם, brudstykke af Jesus-roman 1947.[209]
A.Schwarz-Bart: אחרון הצדקים, oversættelse 1960 af Jesus-romanen Le dernier des Justes.[210]
J.Mosinson: יהודה איש־קריות, Judas-roman 1962.[211]

Lige så lidt, som der er negative undertoner i benyttelsen af formen ישו, er der en tidshistorisk navnekolorit.

(b) ישוע

Ovenfor har vi allerede gjort gældende, at S.Aschs Jesus-roman på ivrit benytter formen ישוע. I digtet דברי דון הנריקיס... af Salman Schneur, som findes blandt hans digte i tidsrummet 1901-1945, aner Don Henriques på inkvisitionens offerbål en ægte lidelsesfælle i Jesus.[212] Med øjnene på et krucifiks taler Don Henriques til Jesus, som ikke blot kaldes יהודי, men som også ved brug af navneformen ישוע og ledsagende epiteter gøres til f.eks. "broder": ישוע, אח לי קדום! Her som ved oversættelsen af vendingen אל תבטח, ישוע, בגויים! er Lapide for fri: "Jesus, mein guter Bruder"; "Trau nicht den Heiden, mein Jesus".I stedet for "gode broder" læser forlægget "gamle broder", og vendingen "min Jesus" findes hverken her eller et andet sted, Lapide citerer.[213] Selv om vi ovenfor har set et sjældent eksempel på vendingen "mein Jeschu" på diasporasprog,[214] er det i harmoni med digtets pointering af lidelsesfællesskabet mellem Don Henriques og Jesus, at denne bærer navnet ישוע. Denne navneform er ligeledes enerådende i Jesus-dramaet ישוע מנצרת, skrevet af N.Bistritzki (1951). Selv om ישוע og מושיע ikke samstilles, er der en række passager med benyttelse af verbet

---

207 Engelsk oversættelse: J.L.Meltzer, Tel Aviv 1968.

208 Hameiri (1944:169,177).

209 Hasas (1947:5-21).

210 Oversættelse til ivrit af Baruch Karo, Tel Aviv 1960.

211 Ben-Chorin (1970:37) omtaler kort et Judas-drama med samme titel som Mosinsons, udgivet Haifa 1968 og skrevet af J.Sinclair. En navneforveksling med Mosinson?

212 Lapide (1976b:21-24) oversætter i uddrag Schneur (1951).

213 Schneur (1951:394f). Idem, p.396: ישוע - ולאחר יובלים, som Lapide (1976b:22) oversætter: "bald bist du dran, mein Jesus".

214 Frank Andermann (1970), cf. Lapide (1974:118), se ovenfor p.45.

og substantiver af samme stamme, hvor der kan associeres til personnavnet.[215]

Opsummerende kan det anføres, at den jødiske belletristik på ivrit afspejler samme navneproblem, som vi har fundet i andre kilder vedrørende navneform for Jesus af Nazaret. De ikke uvæsentlige bidrag til at restituere Jesu ægte historiske navn har ikke fundet nævneværdig opmærksomhed eller fået opbakning hos de kompetente israelske forskere. Det litterære arbejde med hebraiserede navneformer på diasporasprog kan kun vanskeligt sammenlignes med anvendelsen af navneformer på ivrit, da det følger sine egne love. Dog kan det hævdes, at når der på diasporasprog bruges en navneform, som ikke er identisk med det respektive sprogs form, er denne Jehoshua/Jeshua, men ikke Jeshu.

F. ישו/ישוע I JØDISK TRADITIONALISME OG POLEMIK

Parallelt med den jødiske Heimholung findes en jødisk anti-Heimholung. Med sin skarpe kritik og undertiden fordømmende holdning til den jødiske Heimholung, er denne anti-Heimholung ofte religiøst betinget.[216] I forbindelse hermed indgår bevidstheden om den kristne kirkes historie med dens forbrydelser over for det jødiske folk samt et element af frygt for de muligheder, den kristne mis-

---

215 Vi nøjes her med nogle enkelte stikordsagtige eksempler fra Bistritzki (1951):
מושיענו...הוא יושיע...עת ישועה, p.104f.
מושיע...ישע, p.59f.
הושע־נא, undertiden i direkte tale med et foranstillet רבי, p. 33, 92, eller אדוננו, p.130, eller som udråb, f.eks. p.113, 126, 129.
הושע־נא...מושיע...יושיע, p.120.
הושע...נוושע, 132.
I den afsluttende del findes gentagne gange på Judas Iskariots læber: ישוע בני, p.166,185,200,202f, 224,226.

216 Se vedrørende kampen mod S. Asch, Ben-Chorin (1974:419f). Dog er det her ukorrekt, når Ben-Chorin gør gældende:"...a Hebrew scholar such as Professor Klausner could also publish his work on Jesus in a nationalistic Jewish society of modern Palestine without misunderstandings". Se Kling (1970:100), som for Klausner gør gældende, at denne "had been attacked as an "apostate", as a missionary, as one who was too much of a pro-Christian!". Tilsvarende Jocz (1949:64, 111f) om den ortodokse reaktion. Se videre Lapide (1973:530) vedrørende reaktioner mod det sympatiske Jesus-billede i skolebøgerne, og Kjær-Hansen & Kvarme (1979:109f) om forsøg på fra ortodoks politisk side at få sat en stopper for radioprogrammer, der positivt og uden polemik behandler kristendommen. Cf. videre afslaget til Ben-Chorin om at skrive forordet til en bekendts erindringsbog: "Wer in Israel Propaganda fuer das Christentum macht, kommt fuer mich nicht in Frage", lød det fra direktøren for det renomerede forlag Rubin Mass, ifølge Ben-Chorin (1978b).

sion har i det vacuum, som er skabt af en jødisk sekularisering.[217] Vi indskrænker os her til at give et par eksempler på, at en traditionel jødisk holdning til Jesus stadig kan spores blandt ultraortodokse jøder, selv om disse numerisk set er færre end deres indflydelse lader ane, hvilket ikke blot gælder spøgsmålet om Jesus, men også mange andre forhold, hvor de er i oppostion til store dele af den israelske befolkning.[218]

I ultraortodokse sammenhænge nævnes Jesus sjældent i et forsøg på en objektiv evaluering. Helst negligeres talen om Jesus. Når spørgsmålet berøres, er det som oftest fremprovokeret af en debat-situation, enten skabt på baggrund af, hvad der fra ortodoks hold opfattes som en for positiv jødisk fremstilling af Jesus eller af den kristne missions aktiviteter. Da navnet המיסיון gennemgående har en negativ klang og associeres med forrædderi og frafald, er indholdet af ישו her allerede bestemt af denne kontekst.[219] Benyttelse af markeringstegn som f.eks. ישו"ע er ikke almindelig i den ortodokse presse.[220] En forståelse af navnets derogative indhold må dog forudsættes blandt mange i disse kredse på grund af kendskab til den jødiske traditions beskæftigelse med dette navn.[221] Et ledsagende epitet som "den gudløse"/"den onde" giver også ישו en negativ valør. Eksempler på, at man fra ortodoks hold har påmalet missionens bygninger graffiti med vendingen ישו הרשע eller tilsvarende, kan findes.[222] Benyttelsen af omskrivninger uden navns nævnelse, et forhold kendt fra den tidligere jødiske tradition, kan stadig findes, selv om det er sjældent, idet Jesus omtales som "den hængte"/"den korsfæstede" (ההלוי) eller "denne mand"/"dette menneske" (אותו האיש).[223] Enkelte gange, selv om det hører undtagelserne til, når Jesus-navnet skal nævnes, findes sådanne udtryk også i den sekulare presse.[224]

---

217 Se Sobel (1974:146) samt Case Histories, idem, p.22-47. Cf. videre Ben-Chorin i Yedioth Chadashoth 16.02.73.

218 Vi kan ikke her gå nærmere ind på den latente "Kulturkampf".

219 Se Østerbye (1970:111, 124-126).

220 Formen ישו anvendes i den ortodokse avis Hatzofe, cf. f.eks. 21.03.79; 07.09.79 og 14.09.79.

221 Se vores behandling nedenfor p.

222 F.eks. i forbindelse med demonstrationer imod bibelbutikken i Asdod i 1969, cf. Jerusalem Post 24.06.69. Angående obskøne slagord påmalet f.eks. bogbutikken "Zion House" samt svastika-dekorationer, se UCCI News Clippings nr.73.

223 Cf Østerbye (1970:126).

224 F.eks. i Ma'ariv, 27.04.80 i en artikel om kristen mission

Et interessant bidrag til forståelsen af Jesus og kristendommen inden for rammen af en israelsk-jødisk polemik er givet af M.Bazes i bogen Jesus the Jew - The Historical Jesus. The True Story of Jesus. Med dens mange uhyrlige påstande af historisk art[225] har den kun værdi som udtryk for en kontemporær forståelse af Jesus, hvor angrebet mere er rettet imod kristendommen end mod Jesus.[226] Det hævdes, at Jesu hebraiske navn var "Yeshuah",[227] vel sagtens en transskription for ישוע og ikke ישועה. Videre gives der udtryk for, at kristendommens "deification of Jesus"[228] indvirkede på jøders forhold til Jesus-navnet. Bazes skriver:

> It is no wonder that Jews considered the Christian belief as simple idolatry and felt obligated to apply the Law in Exodus 23:13:
>
> "Make no mention of the name of other Gods"
>
> to the name, Jesus. Naturally, the name of one of the truest and best Jewish teachers had to be shunned.[229]

Bazes siger ikke, hvornår jøder først begyndte at undgå Jesus-navnet som sådan, men hans ord kan læses, som om han mener, at dette hørte med til den tidligste jødiske reaktion mod Jesus. Efter denne forståelse betragtes formen ישו bedst som en forandring af det oprindelige navn, fremkommet, for ikke at nævne ישוע.

I denne forbindelse kan videre Chaim Libermans bog oversat til ivrit נצרותו של שלום אש nævnes.[230] Mens Liebermann i det engelske forlæg taler om "Jesus", angives navnet som ישוpå ivrit. Den hebrai-

---

overfor jøder i USA. Artiklen findes oversat til engelsk i UCCI News Clippings nr.79, p.2.

225 F.eks.: "This expression "Christ" appears for the first time about 80 years after the death of Jesus"; og om Treenigheden: "This idea of God the Father, God the Son, and the Goddness Mother, St. Mary,in the Catholic church became a belief due to the paganistic tendencies of that early church. In the Protestant church, St. Mary is substituted by the Holy Ghost...", Bazes (1976: 23, 47).

226 "I am writing this book, not against Christianity, but only against the anti-Jewish statements in the narratives of the New Testament and the resulting official interpretations of those narratives", hævder Bazes i "Preface", idem, p.9. -Hermed bliver det dog også imod kristendommen. Hans aversion mod kristendommen kan tilskrives den tragiske omstændighed, at hans nærmeste familie blev ofre i Hitlers gaskamre, p.5.

227 Idem, p.73.

228 Idem, p.46.

229 Idem, p.47.

230 C.Liberman (1954). Lapide (1974:107) karakteriserer denne som en "Anti-Nazarener" og understreger med basis i bogens forord, at den fandt en "besondere Zustimmung" hos Israels daværende overrabbiner J.L.Herzog.

ske oversættelse af Aschs skønlitteræ re Jesus-bog gengiver navnet som ישוע (רבי ישוע, ישוע מנצרת), hvilket både harmonerer med den jiddische original samt med det positive billede, der tegnes af "Nazaræeren".[231] Selv om Lieberman nødvendigvis ikke kan gøres ansvarlig for navnebrugen i oversættelsen af hans bog, falder anvendelsen af formen ישו godt i tråd med sigtet med hans opgør. Mens undertitlen på den engelske udgave lyder "An Appraisal from the Jewish Viewpoint" har ivrit-udgavens undertitel fået en større polemisk brod, idet Aschs skrifter her karakteriseres som "missionerende": תגובה על כתביו המיסיונריים. Benyttelsen af formen ישו i denne refutatio sammenhæng tolkes bedst som en bevidst fortrængning af de positive undertoner, der ligger i Aschs anvendelse af navnet ישוע.[232] I f.eks. et citat fra Mt 24,1, ordret gengivet efter Delitzschs oversættelse, er ligeledes ישוע erstattet med ישו.[233] Understreges må det, at det er konteksten, som er bestemmende for, at vi i denne sammenhæng tolker denne forandring som et bevidst valg for at undgå formen ישוע. Ovenfor har vi i videnskabelige fremstillinger set noget tilsvarende, men konteksten var dér af en sådan art, at formen ישו ikke i sig selv var negativ, om end også de positive undertoner, som formen ישוע kunne fremkalde, var elimineret.

Bevidstheden om, at Jesus af Nazaret havde et godt jødisk navn, kan imidlertid ikke siges at aftage i takt med, at der tages afstand fra Jesus. Jakob Zurischadaj holder på sin måde denne forestilling i live i sin refutatio הברית, som er opbygget på den måde, at der først citeres en passage fra NT, som derefter gendrives.[234] I citaterne fra NT forekommer navneformen ישוע omkring 5o gange.[235]

---

231 Se ovenfor p.50-52.

232 C.Liberman (1954). Dog bør det understreges, at Liberman ikke forklarer navneformens betydning, hvorfor vi ikke postulerer, at den er indholdsbestemt af Toledoth Jeshu-litteraturen. Den hebraiske udgave blev publiceret samme år, som Asch besøgte Israel, hvilket forårsagede fjendtlige demonstrationer imod denne, cf. Lapide (1974:107) og Ben-Chorin (1970:31), (1974:419).

233 C.Liberman (1954:60).

234 Ben-Chorin (1970:27) = (1974:416) angiver, at bogen blev publiceret i 1940. Men fra den reviderede 4.-udgave, som vi citerer fra, kan det sluttes, at anden del er udkommet 1938, Zurischadaj (1970:205), og første del 1937.

235 I direkte citater fra NT, som er placeret i refutatio-afsnittene, findes undertiden ישו, f.eks. Zurischadaj (1970:16, 142). ישוע findes dog også her, f.eks. idem, p.13, 52. Citater fra Graetz, Wellhausen og von Harnack gengives med ישו (p.37-39). Naturligt er det at ישו benyttes, når Klausner citeres (p.50).

Kun enkelte gange findes eksempler på benyttelsen af formen ישו.[236] Disse betragtes bedst som lapsus, idet Zurischadaj i sine gendrivelser selv benytter formen ישו.[237] De kristnes ישוע er kun ישו. ישו adskilles herved fra מושיע - konnotationen, hvilket Zurischadaj da også eksplicerer i sine forklaringer. Til Mt 1,21, hvor NT-citatet gengives med ordspillet ישוע - יושיע, understreges det i gendrivelsen, at יהוה=ה' i sin nåde og miskundhed selv soner sit folks overtrædelser. Han har ikke brug for, at nogle hjælper ham, idet der henvises til Hosea 13,4 og Es 43,11 ("uden mig er der ingen frelser"), מושיע.[238] Tilsvarende spørges der i gendrivelsen af Mt 8,20, hvordan den menneskesøn, som ikke har et sted at lægge sit hoved og ikke kan frelse sig selv, kan frelse andre: ואי אפשר... לו להושיע לעצמו, היאך יושיע לאחרים?[239] En tvivlsom etymologisk forklaring gives med en bemærkning om, at Zeus' navn blev forandret til "Jesus", ישו - זיאוס נמחלף בשם יזוס.[240] Med benyttelsen af de to navneformer ישוע og ישו er en teologisk holdning markeret terminologisk hos Zurischadaj.[241]

Opsummerende kan det hævdes, at formen ישו i en israelsk-jødisk traditionalisme på forskellig måde er stillet i anti-soteriologiens tjeneste. Men dette er ikke identisk med, at Jesu oprindelige hebraiske navn er mørklagt. Sammenlignet med hovedtendensen inden for den israelske Jesus-forskning, er det bemærkelsesværdigt, at f.eks. Zurischadaj i sine gengivelser af passager fra NT benytter formen ישוע. Et afledningsforhold fra Toledoth Jeshu-litteraturen lader sig kun vanskeligt bevise, når formen ישו anvendes. Alligevel må det hævdes, at en videreføring af tidligere tiders holdning til Jesusnavnet findes blandt marginalgrupper i dag i Israel, især i ultraortodokse kredse.

---

236 I de indledende med store bogstaver fremhævede citater fra NT findes mod sædvanen ישו fire steder, idem, p.34,62,93,100 og i en forklarende parentes, p.79. Disse steder betragtes bedst som lapsus.

237 Idem, passim. Uden for direkte citater fra NT benytter forfatteren kun yderst sjældent ישוע, f.eks. p.120.

238 Idem, p.7. Cf. p.62, hvilket kunne forklare benyttelsen af ישו i NT-citatet her.

239 Idem, p.29.

240 Idem, p.102.

241 Som eksempel på nyere refutatio på diasporasprog, se The Disputation (1972). Til Mt 1,21 (p.159) gøres der intet ud af navnet "Jesus". Cf. videre p.125: "Jesus. According to our tradition, the illegitimate son of Mary and a Roman soldier called Pandera, therefore of Jewish birth (it goes after the mother)...".

G. ישו/ישוע I DEN FOLKELIGE BEVIDSTHED

For den almindelige israeler er formen ישו navneidentifikator for Jesus af Nazaret. Denne navneform udgør intet problem, men er den fra undervisningssituationen overtagne navneform. Da Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel generelt er ukendt, kan der ses bort fra denne, når oplevelsen af navnet skal bestemmes. Ikke i navneformen, men i hvad der sige om ישו , blotlægges ens holdning, hvilket er betinget af yderst subjektive religiøse og personlige faktorer. Den ureflekterede brug støttes videre af medierne, radio og TV samt aviser. En afcheckning af avismaterialet bestyrker den tendens, vi ovenfor har vist: Oftest benyttes ישו , selv om denne navneform ikke er enerådende.[242] Om der de sidste par år er en voksende brug af navneformen ישוע i forhold til tidligere, er vanskeligt at afgøre definitivt. I det mindste kan det konstateres, at ישוע kan benyttes også i denne sammenhæng.[243] Dette samt forekomsten af formen ישוע i anden sammenhæng, som vi ovenfor har vist, betyder, at for den israeler, som reflekterer over navneformen for Jesus af Nazaret, er der fra de forskellige materialegrupper tilstrækkelige antydninger om, at Jesu hebraiske navn var et andet end ישו.

Kun sjældent føres problemet frem, hvilket ikke kan undre, når man ser, hvor svagt det er erkendt eller behandlet i den israelske forskning. En sjælden undtagelse fra denne regel blev f.eks. givet af Knesset-medlemmet Shulamit Aroni i en TV-høring vedrørende den

---

242 Den amerikanske organisation "Jews for Jesus" kaldes almindeligvis יהודים למען ישו, cf.f.eks. Ha'Aretz 19.03.79,17.04.81. Hatzofe 14.09.79; Ma'ariv 07.11.79; Yedioth Aharonoth 17.02.80., 11.04.80., 05.05.80. En afcheckning af benyttelsen af Jesusnavnet i den israelske presse på baggrund af UCCI News Clippings 1979-1981 giver som resultat, at når ישוע forekommer i de daglige aviser, er det oftest i Ha'Aretz, f.eks.19.11.79 (læserbrev); 15.02.80., 24.10.80, 03.12.80, 17.04.80, selv om formen ישו ikke er udelukket, cf. f.eks. idem, 19.03.79; 25.09.79, 25.04.80, 18.11.80. I Ha'Aretz 17.04.81 findes dog bruddet mellem på den ene side ישוע og på den anden idiomet יהודים למען ישו. Ha'Mishmar 15.02.80 skriver i en omtale af en af Flussers bøger, at den omhandler Josephus vidnesbyrd על ישוע, men går derefter videre med at omtale משפטו ומותו של ישו הנוצרי; formen ישו benyttes herefter. Ifølge UCCI News Clippings nr. 82 og 86 findes navneformen ישוע f.eks. i ugeaviserne Kol Haifa 30. 05.80 og Kol Ha-Ir (Jerusalem), oktober 1980. - Disse eksempler forandrer dog ikke, at ישו er den hyppigst anvendte navneform. - I UCCI News Clippings nr.103 gøres der opmærksom på, at termen "Jews for Jesus" i den hebraiske presse ikke eksklusivt referer til organisationen med samme navn, men generelt til jødekristne bevægelser.

243 I Carmels essay "Bachpassionen - ja eller nej?", hvor formen ישו generelt benyttes, findes dog ישוע ikke blot i citater fra NT (1973:53, 56, 57), men det er også brugt af forfatteren et par gange, med anførselstegn "ישוע" p.55 og ישוע, p.59.

såkaldte Antimissionslov i januar 1977.[244] Som en af de få modstandere af denne lov distancerede hun sig her fra formen ישו.[245]

I pressens behandling f.eks. af kristne jøder, og hvor disse citeres, benyttes også almindeligvis den almindelige hebraiske form ישו. Skønt dette ikke giver et adækvat billede af kristne jøders terminologi, er dette nødvendigvis ikke udtryk for en terminologisk distancering, men skyldes snarere, at ישו nu engang er den almindelige form. I en ellers objektiv redegørelse for sagen vedrørende den kristne jøde E. Dorflinger citeres hun for følgende i Ma'ariv d. 14.11.1977: אני מאמינה בישו ובאהבתו.[246] Sammenlignet med at Dorflinger i sin forsvarstale over for Israels Højesteret skarpt vender sig mod navneformen ישו,[247] må det forudsættes, at hun har brugt formen ישוע, med mindre det pågældende citat er oversat fra et interview foretaget på engelsk.

Samtidig med at der i den folkelige bevidsthed generelt ikke findes en decideret negativ forståelse af navnet ישו, kan der stadig findes eksempler på en vis forsigtighed vedrørende at nævne Jesus-navnet overhovedet. I en sociologisk undersøgelse siger F. Zweig som indledning til kapitlet The Figure of Jesus on the Israeli Horizon:

> "The figure of Jesus, the Jew from Nazareth, looms large on the Israeli horizon, althought not much is said about him openly and most Jews cautiously refrain from mentioning his name in public. Still he is very much in the mind of the Israeli Jews, more now than ever, and the awareness of his shadow in Israel is constantly growing." [248]

Selv om det ikke er uproblematisk at anvende en så generel vending som "most Jews", er det næppe forkert at hævde, at der "in pu-

---

244 Til denne lov, se UCCI Memorandum (23.jan. 1978) og Kjær-Hansen & Kvarme (1979:112-121).

245 Israelsk TV d.23. jan.1978. Ole Chr.M.Kvarme har gjort os opmærksom på et TV-indslag d.19.sept. 1979 om en film med titlen "Mirjam we-Joseph", som foruden kærlighedsforholdet mellem Mirjam og Joseph koncentrerer opmærksomheden om Jesu fødsel: ledato shel Jeshu (לידתו של ישו). Kvarme skriver i sit notat: "Rapporteren gjentar stadig vekk navnet Jeshu i løpet av den to-minutts lange reportasjen. Etter rapporten kommenterer nyhetsredaktøren og -leseren Daniel Peer innslaget kort ved å si at "Dette var altså en amerikansk film om ledato shel Jeshua'," og betoner den siste stavelsen ua' så sterkt at det ikke kan være tvivl om at han dermed vil korrigere språkbruken i rapportinnslaget."

246 Dette siger mere om den pågældende avis, end om Dorflinger.

247 Se nedenfor p.66f.

248 Zweig (1969:219).

blic" kan spores en retarderet holdning over for at nævne navnet som sådan. I denne sammenhæng bør nævnes en ikke nødvendigvis religiøs betinget tavshed, men en Holocaust-betinget tavshed.[249] I sin Galiläischen Tagebuch skriver Schin Schalom:

> ... doch Einen gibt es in Galiläa, von dem ich nichts weiss, nach dem ich nie gefragt habe. Sein Dasein ist für mich wie eine offene Wunde, an die man nicht rührt, an die man nicht zu denken versucht. Stille! Nur nicht daran erinnern ... Auf meine Lippen durfte sein Name nicht kommen.[250]

En bemærkelsesværdig udeladelse af Jesus-navnet i en sammenhæng, hvor det er uventet og derfor desto mere overraskende, skal nu nævnes.

I forbindelse med festlighederne omkring 30-års jubilæet for staten Israels oprettelse, blev W.A. Mozarts Requim spillet af The Israel Philharmonic Orchestra i Jerusalem d. 7. maj 1978. Valget af dette stykke til netop denne anledning er i sig selv bemærkelsesværdig. Jesu navn forekommer i det til koncerten udfærdigede program både i latinsk og engelsk gengivelse. Men det findes ikke i den hebraiske gengivelse![251]

Vi gengiver her et par eksempler:

II. KYRIE ELEISON (Allegro)	ב.אל,רחם־נא (אלגרו)
CHOIR:	CHOIR: מקהלה:
Lord, have mercy, Christ, have mercy, Lord, have mercy.	Kyrie eleison, אל,רחם־נא! Christe eleison, מושיע,רחם־נא! Kyrie eleison. אל, רחם־נא!
4. Recordare, Jesu pie	4.זכור־נא,מושיעי
QUARTET:	QUARTET: רביעייה:
Remember dear Jesus	Recordare, Jesu pie זכור־נא, מושיעי
IV. OFFERTORIUM	ד.תרומה:
1. Domine Jesu Christe (Andante)	1.אלוהינו,מושיענו (אנדאנטה)
CHOIR:	CHOIR: מקהלה:
O Lord Jesus Christ, King of glory,...	Domine Jesu Christe,Rex gloriae,... אלוהינו, מושיענו, מלך תפארה,...

249 Lapide (1976b:18) taler om "Anti-Jesuaner".

250 Citatet er hentet fra Lapide (1976b:19), som citerer fra den tyske udgave, Heidelberg 1954.

251 Hebraisk version: A.Gidron (1978).

Skønt det er umuligt at teologisere denne kristologiske tekst, er det fristende i den hebraiske gengivelse at se ansatser til en teologi.Både "Kristus" og "Jesus" er blevet erstattet af מושיע, som er en kendt betegnelse for Gud i GT. Det forventede משיח savnes, og det samme er tilfældet med Jesu navn. Ganske vist indeholder מושיע samme rod som findes i ישוע, men i denne kontekst kan vi ikke betragte dette som et spil med ord, hvilket er tilfældet i jødekristne sammenhænge.[252] Vi vil ikke drage for vidtrækkende slutninger af dette eksempel, men medtager det som en illustration til, at en vis forsigtig holdning til at nævne Jesus-navnet på hebraisk kan findes, hvor inkonsekvent det end kan synes, når navnet findes i den latinske tekst og en engelsk oversættelse af denne. Et åbent spørgsmål er det i denne sammenhæng, om udeladelsen af Jesus-navnet kan hænge sammen med en kritik rejst imod orkestret fra ortodoks hold, idet orkestret financielt støttes af staten. I et program for en koncert for samme orkester i 1972, hvor Haydn's "Nelson" Mass blev spillet, oversættes "Jesu Christe" to gange med ישוע כריסטוס.[253] Her mangler kun en fuld hebraisering af "Christe": משיח. Den latiniserede form har imidlertid den virkning, at ישוע sprogligt bliver dæmpet i sin jødisk-hebraiske klang. Terminologisk er det således udtrykt, at det er de kristnes Jesus, der synges om. Denne virkning opnås ikke gennem Jesus-navnet som sådan, men gennem det ledsagende latiniserede epitet.

Fra et koncertmateriale kan yderligere anføres oversættelser af J.S.Bachs "Mass in B.Minor, S.232". V.Kelners oversættelse for The Israel Philharmonic Orchestra udelader Jesus-navnet,[254] hvorimod A.Brodsky for Jerusalem Symphony Orchestra medtager det som ישו.[255] De pågældende steder oversættes således:

	Brodsky	Kelner
Christe/Jesu Christe	ישו המושיע/המושיע	המושיע/המושיע
Symbolum Nicenum:		
Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei unigenitum...	ובאדון אחד,ישו המושיע,בן יחיד לאל...	ובאל אחד,בנו יחידו של האלוהים...

At der også kan findes eksempler på, at både ישו og ישוע forekommer i samme koncertprogram, er ikke overraskende på baggrund af

---

252 Se nedenfor p.67-70.

253 Oversættelse af V.Kelner, koncert i Jerusalem d. 9.april 1972.

254 Koncert i Jerusalem d. 8-9 april 1979, samt februar 1980.

255 Koncert december 1978.

de iagttagelser, vi tidligere har gjort for andet materiale. Dette er tilfældet i et program for The Cameran Singers, som på tysk sang J.S.Bachs "Jesu meine Freude" d. 29-30. nov. 1980. Syv gange forekommer ישו - samt i titlen ישו שמחתי - og fire gange findes ישוע. I programmet er der gjort opmærksom på, at afsnittene fra Romerbrevet er oversat fra Delitzschs NT, hvilket forklarer de fire passager med ישוע. Fra et oversættelsessynspunkt kan det undre, at der i det mindste ikke er foretaget et valg.[256]

Afsluttende kan det konstateres, at vi i hele det undersøgte materiale ikke har fundet én tilfredsstillende forklaring på at benytte navneformen ישו for Jesus af Nazaret, bortset fra at den er den almindelige jødiske sprogbrug. På den anden side danner Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel ikke forståelsesbaggrunden, når man ser bort fra marginalgrupper. Ordforbindelser, hvori et ימח שמו (וזכרו) indgår, findes i det almindelige vokabular, når Hitler eller nazister omtales og kan også ses anvendt i en graffiti-kamp mod politiske modstandere.[257] Eksempler på en moderne Jesus-polemik, som er en videreføring af tidligere tiders polemik, er blevet fremdraget. I sagens natur må kritikken mod den videnskabelige benyttelse af navneformen ישו være størst, ikke mindst fordi der bl.a. i refutatio-litteraturen kan findes eksempler på en loyal benyttelse af ישוע i oversættelser af passager fra NT, uden at man af den grund bør påstå, at formen ישוע er forsøgt restitueret. Desuden kan det påpeges, at de forsøg, der er gjort i den jødiske skønlitteratur på en bevidst restituering af ישוע/Jeshua, ikke har fået en opbakning fra kompetent videnskabeligt hold.

At formen ישו har en fortrinsstilling i en israelsk-jødisk kontekst er indiskutabelt. Dog er den ikke så enerådende, som nogle har fornemmelsen af. Hvorfor det er sådan, forbliver gådefuldt, hvis man da ikke vil slå sig til tåls med, at det nu engang er den traditionelle jødiske sprogbrug. Dette levn fra en gammel jødisk tradition er imidlertid bemærkelsesværdig, da den moderne videnska-

---

256 De ledsagende bestemmelser til formen ישו er af positiv art, hvilket i denne kontekst giver navnet en positiv valør. Cf. videre at "Christus" oversættes med המשיח.

257 F.eks. i det ugentlige magasin השבוע במשק (Tel-Aviv) 24.04.80., ifølge UCCI News Clippings nr.81. - At ישו af Ashkenazi & Jarden (1965:269) i deres "Thesaurus of Hebrew Abbreviations" ikke blot gengives med ימח שמו וזכרו, men også står for יששכר וזבולון bør nævnes, selv om den sidstnævnte brug os bekendt ikke er særlig anvendt.

belige jødiske Jesus-forskning på mange andre punkter ellers er u-traditionel, set i forhold til tidligere tiders apologetik og polemik. I kapitel III skal vi give et rids over benyttelsen af Jesus-navnet i den jødiske tradition gennem tiderne, dels for gennem et tolkningshistorisk rids at få mulighed for at tage stilling til Jeshu-formens genesis i den rabbinske litteratur og dels for nærmere at klargøre, om der i den nyere tids ældre Heimholung er gjort forsøg på fra jødisk side at genvinde Jeshua-formen. Først i lyset af sådanne resultater er der mulighed for en fyldestgørende vurdering af den kontemporære benyttelse af Jesus-navnet på hebraisk. Indtil da må vi foreløbig konkludere: Med ikke uvæsentlige undtagelser følges oftest den traditionelle jødiske sprogbrug med de hermed forbundne historiske inkonsekvenser, som ikke mindst er påfaldende på baggrund af bestræbelserne på en Heimholung i en tilnærmelsesvis"neutral" benyttelse af formen ישו , som mere er karakteriseret af et fravær af positive undertoner, end det er ledsaget af negative konnotationer. En væsentlig undtagelse udgør imidlertid kristne hebraister og kristne jøder. Deres sprogbrug og deres forståelse af såvel den i det israelske miljø almindeligt accepterede ישו og deres egen anvendelse og forståelse af navnet ישוע skal nu berøres.

H. ישו/ישוע I EN JØDEKRISTEN KONTEKST

1. ישוע - formens dominans

Christian Terms in Hebrew angav, som vi tidligere har vist, kun ét navn for Jesus: ישוע.[258] Kristne jøder og kristne hebraister viser stor enstemmighed på dette punkt uanset konfession og denomination. I bibeloversættelser, kristen litteratur, salmer, liturgi og prædiken benyttes kun ישוע.[259]

Ikke et eneste litterært nedslag af navneformen ישו er det lykkedes os at spore inden for hebraisktalende kristne kredse i Israel, når kristne her ytrer sig om deres Jesus.[260] Dette er bemærkelsesværdigt, da man ellers fra kristent hold på en række punkter søger at komme den almindelige hebraiske sprogbrug i møde. Som eksempler på en terminologisk imødekommenhed for bedre at kunne kommuni-

---

258 Se ovenfor p.15f.

259 En analyse af "Christiana Neo-Hebraica" im Staate Israel er foretaget af Lapide (1976a:113-215). Desuden baserer vi dette på en række afcheckninger af bøger, publiceret af kristne forlag på hebraisk.

260 I prædikener har vi undertiden hørt et ישו, når der berettes om, hvad f.eks. israelere har sagt om Jesus, men med en tilføjelse: ישו, som de jo kalder ham.

kere evangeliet til jøder, kan følgende termer trækkes frem fra Christian Terms in Hebrew:

> "The Old Covenant"(nr. 58) hedder הברית הראשונה og ikke הברית הישנה. "The Old Testament"(nr. 107) er ikke "det gamle", men תנ"ך , altså i overensstemmelse med det velkendte jødiske akrostikon: Torah, Nevi'im, Ketuvim. Tanak er således den standardiserede betegnelse for den jødiske Bibel = vort GT. Vor Bibel (GT+NT) kaldes "pagternes bog"ספר הבריתות eller תנ"ך והברית החדשה (nr. 109).[261]

En tilsvarende sproglig imødekommenhed kommer ikke til udtryk over for navnet ישו. Dog er det erkendt af nogle hebraisktalende kristne, at anvendelsen af navneformen ישוע kan udgøre et kommunikationsproblem, når miljøet ellers kender Jesus under betegnelsen ישו. Som de jødiske forfattere benytter et diasporasprogs form for "Jesus", når de ikke skriver på hebraisk - og almindeligvis ikke transskriberer eller hebraiserer navnet med Jeshua eller Jeshu - og dermed undgår et unødvendigt kommunikationsproblem, kan nogle hebraisktalende kristne spørge, om de for bedre at kommunikere evangeliet burde benytte den almindeligt accepterede form blandt ikke-kristne jøder, nemlig ישו. Mens nogle kristne jøder i samtaler med ikke kristne jøder altid vil benytte navnet ישוע, uanset hvilken form samtalepartneren benytter sig af [262] og næsten betragter anvendelsen af ישוע som en bekendelsesakt, vil andre af kommunikationshensyn godt kunne benytte samtalepartnerens navneform ישו.[263] Omvendt har vi ofte selv oplevet, at en samtalepartners ikke negativt ladede ישו i samtalens løb er skiftet til et ישוע, uden at vedkommendes helhedssyn på Jesus har forandret sig!

> Et interessant eksempel på en stillingtagen til formen ישו af mere positiv art end den almindelige blandt kristne, har M.Ben-Hayim, sekretæren i Israel for The International Hebrew Christian Alliance givet udtryk for. Under en samtale i juni måned 1979 i Jerusalem antydede han, at kristne nødvendigvis ikke behøvede at lade sig diktere af et negativt ladet jødisk notarikonprincip, som kommer frem i Toledoth Jeshu-litteratu-

---

261 Lindsey (1976). Cf. videre Goldberg (1976:10 n.2):"The Christian should learn Jewish terminology to communicate better when speaking to Jewish people."

262 Avismaterialet på ivrit er en usikker kilde, cf. n.246 ovenfor.

263 Marcel Dubois, dominikanermunk og fra slutningen af maj 1980 som den første kristne "head of the Hebrew University's Philosophy Department", cf. Jerusalem Post 30.05.80., bruger i en længere artikel om Flussers Jesus-forskning i Davar 20.04. 80. navneformen ישו. Artiklen står parallelt med en artikel af Flusser, som også benytter formen ישו. Dubois' brug af ישו er et af de mere sjældne skriftlige eksempler blandt kristne i Israel i dag.I katolsk som protestantisk liturgi benyttes navneformen ישוע. - Se videre nedenfor n.304.

ren, og som for de fleste israelere er ubekendt. Man kunne finde frem til en mere positiv bestemmelse af de tre bogstaver i navnet ישו ved at lade bogstaverne jod og waw stå for et forkortet tetragram og det mellemliggende shin kunne tolkes om Treenigheden: יהו(ה)שלוש . Da Ben-Hayim ikke kan indrubriceres i en jødekristen Kabbalah eller mysticisme, tolkes disse bemærkninger bedst som en kuriositet.[264] Almindeligt accepteret eller anvendt er en sådan tolkning i det mindste ikke, og selv anvender Ben-Hayim på ivrit og i en kristen kontekst ikke ישו .

Blandt kristne jøder i almindelighed er navneformen ישו et semantisk udtryk, der vækker mistanke om, at den pågældende, der bruger den, ikke selv tror på Jesus som Messias. Et dækkende udtryk for dette er givet af Eileen Dorflinger i hendes forsvarstale over for Israels Højesteret, januar 1979. Heri siges bl.a.:

> From my childhood, I experienced, as a Jewess, the hostility of those who called themselves Christians. I tasted something of the hatred and the prejudice that exists in the hearts of the Gentiles and I became an object of the expression of their anti-semitism, I was called a "dirty Jew" and "Christ-killer". As a result of these experiences, the name of Jesus became associated with fear and anguish of heart in my life, and I grew up with the same negativity and wounds that so many of our people have experienced and still experience today in the diaspora ...
> It is well known that Orthodox Judaism is totally opposed to Jesus as the Messiah. This is evidenced by the name it has given Him in the Talmud, the name Yeshu (ישו) . This is an acronym formed by the words: "May His name and memory be erased: (ימח שמו וזכרו). Sadly enough, this is the name by which all of modern Israel know Him, although the majority of the people do not have any idea that this is not His name or that this is an anathema. This is just an example of the distorted picture that Israel holds of Jesus, even though it is in blindness, and for the most part unintentionally, that most call Him by this name.[265]

Med sin kraftige afvisning af navnet ישו på grund af dets anatema-karakter er Dorflinger sig dog bevidst, at de fleste ikke-kristne jøder benytter det uden at kende dets indhold.[266] Heri har

---

264 Til en kabbalistisk inspireret kristen spekulation i Jesusnavnet i det 16.årh., se nedenfor p.241f.

265 Citeret efter 1.mimeografiske version (1979). I 2.udg., som vi erhvervede i dec. 1980 er ישו skrevet med markeringstegn ישו״,og i stedet for וזכרו er i 2. udg. skrevet וזכרונו, p.2, hvilket ikke er en forbedring, se nedenfor p.153. For en analyse af Dorflingers terminologi, se Kjær-Hansen (1979). Heri vises bl.a. at "Messiah" foretrækkes for "Christ", at Jesu og de første kristne jøders "jødiskhed" er betonet samt en retarderet - hvis ikke ligefrem afvisende - holdning er påvist for termer som "Christian" og "Christianity".

266 Et tilsvarende angreb på navneformen findes f.eks. i Nishri (1966?:12). I sin pamflet angriber han både den katolske kirke og den ortodokse jødedom for at have falsificeret Bibe-

hun mere ret end i sin påstand om, at ישו "is the name by which all of modern Israel know Him." Med henvisning til de resultater, vi ovenfor er nået frem til, må denne generalisering modificeres en del.

Den negative afvisning af ישו modsvares af en positiv indholdsbestemmelse af ישוע i en jødekristen kontekst. I prædiken og bøn mv. giver navneformen ישוע mulighed for ordspil mellem navnet og andre ord af samme stamme, som להושיע (at frelse), מושיע (frelser) og ישע,ישועה (frelse). Disse ord indgår naturligvis også i en seriøs deskriptiv fremstilling af Jesu person i den jødiske forskning, men den naturlige lingvistiske forbindelse mellem disse ord og navnet ישוע er fortrængt,når ישו benyttes.[267]

2. Ansatser til en Moshia-kristologi

Det lader sig næppe gøre at påvise en teologisk og systematisk udformet Moshia-kristologi i en kristen jødisk kontekst i Israel, da det er småt med, hvad der her foreligger af selvstændig jødekristen teologi. Men inddrages fra protestantisk hold materiale fra f.eks. bønnebogen Nitpallel[268] og sangbogen Halel we-Zimrat-Jah[269] samt homiletisk materiale i øvrigt, vil vi se, at betegnelsen מושיע spiller en væsentlig rolle. Ansatserne til en moshialogi synes ikke blot at kunne forklares ud fra en analogi med og inspiration fra traditionel vækkelsesforkyndelse og vækkelsessange af engelsk og amerikansk oprindelse, selv om påvirkning herfra ikke lader sig benægte.[270] Efter vort skøn hænger disse ansatser til en moshialogi nøje sammen med Jesus-navnets hebraiske form: ישוע. Denne form gør en Moshia-kristologi nærliggende og er umiddelbart mere meningsfyldt her i sammenligning med en ikke-hebraisktalende kontekst, hvor Jesus-navnets frelseskonnotationer opretholdes på trods af en manglende sproglig korrespondance mellem personnavnet og en frelse-terminologi. I slutningen af kapitel III skal vi vise, at

---

len, og siger: "A time of transit when Orthodox Jews still can claim that Jesus (pronounced in Hebrew JESHU and not JESHUA - because Yeshua means SALVATION) was a charlatan, a sorcerer".

267 Cf. f.eks. Flusser (1979) i oversættelse af Rom 10,9 med "ישו...להושיע" (p.22) samt "ישו...יושע" eller vendingen p.323: "כיון שהגאולה הנוצרית, על־פי הגדרתה, באה על־ידי ישו המושיע-"

268 Luri (pseudonym), udgivet af UCCI.

269 Redigeret af Bar-David (1976).

270 Cf. også Østerbyes omtale og vurdering af den ældre sangbog Shir Hadash fra 1957, som understreger, at de fleste sange er oversættelser fra engelske og amerikanske hymner (1970: 16f), cf. Gibson (1957). - Nyere sanghefter omtales i UCCI News Magazine, 1982,nr.2, p.24f.

Jesus-navnet spillede en ikke ubetydelig rolle i visse jødekristne grupper i det 19. årh.[271]

(a) נתפלל

I Nitpallel foreligger et kateketisk bedemateriale beregnet for familieandagten og med særlig henblik på børnene. Her indtager Moshia-betegnelsen en fremtrædende placering.

Den hyppigst forekomne betegnelse for Jesus er ישוע המשיח.[272] Et stort antal bønner slutter således med בשם ישוע eller בשם ישוע המשיח.[273] Bønner henvendt til Jesus begynder ofte med אדונינו ישוע.[274] Ligeledes betegnes Jesus som מלך og (Guds) בן.[275]

Statistisk kommer betegnelsen מושיע ind på andenpladsen efter משיח. Den benyttes i forbindelse med Jesus-navnet som f.eks. i udtrykket ישוע מושיעי,[276] ישוע מושיענו,[277] eller står absolut som "frelseren" (המושיע),[278] "min frelser" (מושיעי),[279] "at du er deres konge og deres frelser" (שאתה מלכם ומושיעם).[280]

En moderne videreføring af ordspillet ישוע - יושיע i Mt 1,21 og en nutidig illustration af en Moshia-kristologi, foreligger i følgende bøn:

מושיענו

אדונינו ישוע,אתה מושיענו ואין אחר! היינו עבדים ביד
השטן כי חוטאים אנחנו,אני מודה לך שירדת לעולם הזה
להושיע אותנו,וקראו לך בשמות נפלאים - "ישוע",כי
תושיע את עמך מחטאתיהם,ו"עמנואל",כי אתה אלהים עמנו,
אני מודה לך שבמותך על הצלוב שברת את כח החטא והמות,
היה נא מושיעי יום יום והצילני מכל רע.אמן.

Som optakt til denne bøn er der citeret fra Tit 2,13b-14a, som indeholder vendingen מושיענו ישוע המשיח, og efter bønnen er der

---

271 Se nedenfor p.251-263.

272 Dette er betegnelsen for Jesus par excellence i ivrit-talende kristne kredse i Israel i dag.

273 Luri, p.11, 14, 16, 23 osv.

274 Idem, p.18, 41, 69, 70, 71.

275 Idem, p.39, 48 / 39, 55.

276 Idem, p.20, 33, 49.

277 Idem, p.48, 50.

278 Idem, p.55, 78.

279 Idem, p.16.

280 Idem, p.71.

henvisninger til Es 53,11; Fil 2,5-8 og Mt 1,21.23.[281]

Navnet ישוע trækker her en kristologisk-soteriologisk betegnelse til sig, hvilket er forståeligt og ikke behøver ledsagende forklaringer for en hebraisktalende person. Navnet er jo i sig selv soteriologisk værdiladet.

Dog er det ikke blot sådan, at navnet gør Moshia-benævnelsen nærliggende. Der kan også findes eksempler på, at מושיע ligefrem erstatter ישוע og vice versa. Dette vises lettest ud fra et hymnologisk belægsmateriale.

(b) הלל וזימרת-יה

I sangbogen Halel we-Zimrat-Jah, som benyttes i så godt som alle jødekristne menigheder af reformatorisk tilsnit, findes en del gendigtninger af engelsk/amerikanske vækkelsessange, som indeholder en lovprisning af Jesus-navnet. Vi indskrænker os her til ud fra det forholdsvis righoldige materiale at give nogle eksempler på, hvorledes der hymnologisk kan påvises et ordspil mellem ישוע og andre ord af samme rod, samt hvorledes ישוע undertiden erstattes - for ikke at sige gengives - med מושיע og omvendt.

En række sange har Jesus-navnet som tema og udgør i forhold til forlægget intet nyt, idet det formelt og indholdsmæssigt er dækkende for originalens lovprisning og ophøjelse af navnet.[282] I forlægget såvel som i den hebraiske gendigtning har Jesus-navnet helligheds - og højhedskarakter per se - også uden ledsagende epiteter. De soteriologiske implikationer i navnet forudsætter i originalen en vis teologisk reflektion eller information, mens de i den hebraiske gendigtning foreligger som en given størrelse i og med, at man forstår hebraisk. Faren for at gøre Jesus-navnet til et magisk eller mystisk religiøst navn uden soteriologiske overtoner synes mindre i en hebraisktalende kontekst.[283] Det bevidste og meningsfyldte spil mellem ישוע og ord af samme stamme som מושיע, יושע/הושיע/יושיע, ישועה må betegnes som karakteristisk for den hebraiske gendigtning.[284] Moshialogien må også for dette hymnologi-

---

281 Idem, p.17.

282 Ed. Bar-David (1976), nr. 87, 88, 89. - På engelsk findes de tilsvarende sange i "Praise and Song" (1976). Den anvendte navneform er her "Jesus", bortset fra nr 200,3,hvor den hebraiserede form - med kapitalbogstaver - YESHUA findes, selv om v.1 har "Jesus".

283 Cf. vore iagttagelser nedenfor p.260-263.

284 Nogle få eksempler anføres her fra ed. Bar-David (1976): ישוע-ירושע (nr.82,5), ישוע-הושע (173,1), ישוע-ירושיע (173,3;

ske materiale betegnes som yderst fremtrædende.[285] Ud over at betegnelsen מושיע forekommer hyppigt, er der eksempler på, at et oprindeligt "Jesus" gengives med מושיע.[286] Ligeledes findes der eksempler på,at ordet "Saviour" gengives med personnavnet ישוע.[287] Også til de jødekristnes identitetsproblematik giver dette materiale et fingerpeg. I stedet for en frase, hvori navnet "kristen" indgår, gengives "Christian soldiers" med חילי ישוע ;[288] en omskrivning for en kristen er videre בן ישועה.[289]

Det hymnologiske materiale giver således et klart udtryk for en "Heimholung" des Namens Jesu i en kristen jødisk kontekst.[290] I digtningens form udnyttes og videreføres ordspillet i Mt 1,21. Moshialogi er Jeshualogi. Om dette kunne være vor tids kristne jøders bidrag til revaluering af en kristologisk præget Jeshualogi i NT, som ikke har fået tilstrækkelig plads i nyere kristen kristologi, vil vi nærmere undersøge i kapitel IV. Her vil vi imidlertid gå videre og spørge, om Jeshua-navnet udnyttes og benyttes på diasporasprog af kristne jøder.

229,3), ישוע-מושיע (109,1; 131(kor), 147(kor)). I nr. 76 findes et spil mellem ישוע og מושיע/הושיע/ישועה.

285 Rim mellem ישוע-משיח findes, men ikke nær så hyppigt som mellem ישוע-מושיע. Se f.eks. nr.157,3: הוא משיחי, "ישוע" - ושמו. I en så fri gendigtning som i det hebraiske materiale findes også eksempler på, at originalens spil mellem "Jesus" og "to save" ikke er udnyttet. Cf. f.eks. det dobbelte "Jesus saves!", som findes i slutningen af tre ud af fire verslinjer i nr. 195. Det gengives med הוא יגאל!. I f.eks. nr.67 anvendes מושיע om Gud, mens originalen er en kristologisk hymne. "Safe in the arms of Jesus" (nr.159) er ligeledes blevet til en hymne om Gud: יד אלהים נוצרת. Se videre Kvarme , som påviser en skepsis over for Treenighedsbegrebet i Bar-David nr.3 i sammenligning med Shir Hadash, ed. Gibson (1957, nr. 16), se Kjær-Hansen & Kvarme (1979:88).

286 Nr.76. Vi gengiver korets første og to sidste linjer:

Wonderful the matchless grace	מה נפלא הוא חסד המושיע,
of Jesus	המושיע;
Oh, magnify the precious name	ברכי נפשי, את שמו של
of Jesus	המושיע בשמחה!
Praise his name!	

287 Nr.127,1:
There's light for a look at the Saviour יש אור במבט אל ישוע

288 Nr.188.

289 Nr.105,3.

290 Når vi skriver "Heimholung" med anførselstegn, er det, fordi der strengt taget ikke kan tales om en Heimholung blandt kristne jøder, da denne navneform har været den almindelige også tidligere. Se nedenfor p.213-221, 238-240, 251-260.

3. Jeshua i transskription på diasporasprog

Et tegn på, at Jeshua-navnet er vigtigt - hvis ikke ligefrem omgivet af et sakrosankt skær for kristne jøder, lader sig påvise ud fra navneformens transskription til andre sprog. Desuden bliver, hvad der for kristne jøder ikke er uvæsentligt, Jesu såvel som deres egen "jødiskhed" profileret ved denne transskription.

For kristne jøder er det almindelige stadig at gengive Jesus-navnet med de respektive sprogs navneform. Alligevel kan der i visse jødekristne kredse spores en stigende tendens til at gengive Jesus-navnet i transskriberet form: Jeshua. Hermed understreges Jesu jødiske karakter, og samtidig er det næppe forkert at se en vis distancering fra de hedningekristnes "Jesus" og de forbryderiske handlinger, som er begået mod det jødiske folk i "Jesu navn" op gennem den kristne kirkes historie.[291]

I bogen Young Lions of Judah, som skildrer forskellige amerikanske jøders vej til troen på Jesus som Messias, lyder det f.eks. i anden sætning i forordet:

> Thousands of young Jews are meeting around the country in groups to sing and pray in the name of "Yeshua" (Jesus).[292]

Helbredelser sker "in the Name of Yeshua ha'Mashiach".[293] Selv om formerne "Yeshua" og "Jesus" veksler - og den sidstnævnte numerisk er i overtal - findes der f.eks. i efterordet, skrevet af Joseph Finkelstein, en terminologi, som er meget konsekvent.[294] Forfatteren bruger her 10 gange "Yeshua". Hertil kommer i en oversættel-

---

291 I tidsskrifter, som generelt benytter "Jesus", findes undertiden også "Yeshua", se f.eks. The Messianic Witness, 1966, vol. 43, nr. 397, p. 10, samt idem, nr.398, p.12, og Israel My Glory - The friends of Israel - Gospel Ministry, 1974, vol.32, nr. 1, p.20, idem, nr.4, p.18, idem, 1975-76, vol.33, nr.6, p.10, idem, vol.34, nr.3, p.21. Tilsvarende i IHCA's organ The Hebrew Christian, se f.eks. 1976, vol.XLIX, nr.4, p.174, idem, 1979, vol.LII, nr. 1, p.27 og nr.2, p.57f, idem, 1981, vol. LIV, nr.1,21-24, idem, nr.3, p.68-70. I en "Editorial" i sidstnævnte nummer, p.67 siges det:"There are today, specially in the U.S.A., those whose way of emphasising that faith in Christ has not really separated them from our Jewish people is to use the term "Messianic Jewish" rather than "Hebrew Christian". They prefer to say "Yeshua" rather than "Jesus", and use other Hebrew expressions rather than the familiar expressions used throughout the centuries. We rejoice that God is blessing their witness so much that never before have there been so many of our fellow Jews coming to the Messiah".

292 Evans (1974:vii).

293 Idem, p.41.

294 Idem, p.105-116.

se af Jh 1,45 et "Yeshua" i parentes efter "Jesus". Bortset fra i den indledende sætning benyttes "Jesus" ellers kun to gange, og dette er i et spørgsmål og svar, hvor spørgerens benyttelse af navneformen synes at have smittet af på svaret.[295]

Også Paul Liberman, en anden amerikansk messiansk jøde, har i sin bog "The Fig Tree Blossoms" bestræbt sig på at gennemføre den hebraiserede navneform "Yeshua", som forekommer omkring 60 gange. Bortset fra et par lapsus, hvor formen "Jesus"[296] anvendes og et par gange, hvor jøders forhold til "Jesus" behandles,[297] findes "Jesus" kun i begyndelsen af det første kapitel, hvor forfatteren opfordrer til og argumenterer for at bruge navneformen "Yeshua Ha Mashiach".[298] Bortset fra at forfatteren ikke fra et lingvistisk synspunkt er særlig nøjagtig, når han hævder, at "The literal translation of Yeshua is 'Salvation'", finder han, at "a linguistic obstacle" kan fjernes med formen "Yeshua":

> ...the name Jesus Christ generally is a bone in the throat of Jewish people. This is because so much wrong has been done in His name by those who affiliate with a church, but who have no knowledge of God.[299]

Moishe Rosen, lederen af den amerikanske bevægelse Jews for Jesus, advarer imidlertid imod en overdreven tiltro til teknik og "formula evangelism".[300] Hans bemærkninger til spørgsmålet om navneformen er ikke blot så morsomme, at de fortjener at citeres fuldt ud,men de viser også, at brugen af "Yeshua" kan medføre problemer:

> The fallacy of using a formula was brought home to me early in my ministry. I was then always careful to use only the prescribed language I had been taught in a certain Jewish evangelism class. I always referred to the Saviour as Yeshua Hamashiach (the Hebrew translation) rather than "Jesus Christ", and the hymnal we used in our meetings was in Yiddish, with English

---

295 Idem, p.107. Cf. videre M.Ben-Hayims sprogbrug, idem, p.73: "I became convinced that if there was any basis for a Jewish Messianic hope, it could only have been fulfilled in Jesus, our own Rabbi Yeshua..." Gennem læsning af Aschs The Nazarene, blev han først konfronteret med "Rabbi Yeshua" (p.71).

296 P.Liberman (1977:21, 88).

297 Idem, p. 7, 75f.

298 Idem, p. 2-5.

299 Idem, p.4f.Se videre en omvendelseshistorie i The Hebrew Christian, 1981, vol. LIV, nr.3, p.68-70, hvor "Jesus" og "Yeshua" veksler, og hvor det bl.a. siges:"So I started to take this Jesus a little more seriously although I could never say His name. It was a "bone in my throat" and made me feel like a traitor". Og senere:"...And suddenly Jesus was no longer a "bone in my throat"...And I praise God for Yeshua Hamashiach!".

300 M.&C.Rosen (1976:29-33).

> translations on the opposite pages. One lady was very faithful in attending our weekly meetings over a period of six months. She loved singing the Yiddish songs, but I don't think she ever read the English translations. She even stood up in the meeting and told how much she loved Yeshua. Then one day she found out that Yeshua meant Jesus, and she never came back! Now, I am not against using the name Yeshua as a missionary technique, but the Jewish person must understand that we are talking about Jesus![301]

Selv om der ikke inden for bevægelsen Jews for Jesus tillægges en hebraisk navneform for Jesus afgørende betydning, hvilket også kan udledes af bevægelsens navn, betyder dette dog ikke, at den ikke bruges. Sobel har i sin sociologiske undersøgelse Hebrew Christianity, The Thirteenth Tribe også iagttaget dette fænomen blandt amerikanske kristne jøder i Israel i deres spontane bønner. Han siger:

> For one thing, the Hebrew name Yeshua Hamashiach (Jesus the Messiah) is often substituted in spontaneous prayer for the more familiar Jesus Christ.[302]

Videre kan anføres, at den lange navneform "Yehochua Hamashiach" [sic] f.eks. forekommer i et sangnummer præsenteret af en Jews for Jesus-gruppe.[303] I disse kredse er den lange navneform dog ikke nær så almindelig som formen "Yeshua", mens formen "Yeshu" ikke benyttes her.[304] I brevhilsener forekommer ofte vendingen: "In Y'shua's name".

Formen Jeshua findes også i prædikener,[305] vidnesbyrd og evan-

---

301 Idem, p.30.

302 Sobel (1974:76). Cf. også idem, p.51 og 111.

303 Rosen & Proctor (1974:109).

304 "Bnai Yeshua" er navnet på en amerikansk kristen jødisk organisation. - At "Yeshu" kan forekomme i en positiv, kristen kontekst, er Claire Huchet Bishops bog "Yeshu, Called Jesus" (1966) et eksempel på. Bortset fra , at der på de to sidste sider benyttes både "Jesus" og "Yeshu" anvendes ellers "Jesus" som den almindelige form gennem hele bogen. Denne anvendelse af "Yeshu", p.96f, udgør en undtagelse. Hvor dyb teologisk refleksion der ligger bag, er vanskeligt at afgøre. Cf. videre Stauffers artikel "Jeschu ben Mirjam" (1969), hvor det dog mere er metronymet, der er genstand for interesse end "Jeschu"-formen, som blot forklares med henvisning til B Sanh 43a, idem, p.120, n.6. Stauffer finder, at udtrykket "Jeschu ben Mirjam" er af jødisk oprindelse, et "Schimpfname", som var urmenigheden bekendt, p.122.

305 Cf. n.272. I oversættelser af prædikener, som oprindeligt er holdt på hebraisk, bliver forlæggets ישוע המשיח til "Jesus Messias", se Ole Chr.M.Kvarme (1978:114-155). Se videre Sæbø (1978:18) i en prædiken holdt på tysk i Israel: "So ist Jesus, Christus, Jeschua Ha-Maschiach, das Wort Gottes...". I disse prædikener benyttes ellers "Jesus".

geliserende traktater.[306] Et klart litterært nedslag har denne transskription fundet i en kristianiseret påskehaggadah, som er udgivet af Messianic Assembly i Jerusalem.

(a) The Passover Hagadah to the glory of our Lord Yeshua haMashiach

I den kristianiserede påskehaggadah, som er et interessant arbejde,[307] der afspejler denne menigheds refleksioner over forholdet til den jødiske påske og den traditionelle liturgi og haggadah, findes dels en hebraisk tekst, dels en engelsk parallelgengivelse. Omkring 25 gange findes i den engelske tekst Jesus-navnet. Uden undtagelse er det gengivet med "Yeshua". Oftest forekommer det i oversættelser eller parafraser af nytestamentlige passager.[308] Desuden benyttes det i forklaringer til symbolske tydninger,[309] og det findes indkorporeret i bønner og velsignelser, som er dannet i tilknytning til den jødiske påskehaggadahs tekst.[310] Til sammenligning kan nævnes,at den påviste konsekvens for Jeshua-formen ikke helt i samme grad findes i gengivelser af "Christ". Dette er dog mere en mangel på stringens end et udtryk for en bevidst refleksion, hvis det

---

306 F.eks. den evangeliserende traktat WHO IS THE MESSIAH?, uddelt 11.maj 1978 i forbindelse med staten Israels 30-års dag. Med henvisning til den lidende Messias fra Es 53 siges her: "Only one man ever fitted that description or ever will. He is The Beloved Son Of God, "Yeshuah Hamashiah," Who has come to save you from sin. He is "Jesus" who in the New Testament was led to the cross and shed His Precious Costly BLOOD that you and I can be free from sin."

307 Udgivet af Messianic Assembly of Israel, 2.udg. 1977. En kritisk vurdering er givet af Kvarme (1981:328), som finder, at den kristianiserede påskehaggadah har mange fortjenester."However, it is open to question whether the post-biblical and mediaeval traditions of the Passover Haggada are the proper context for the synoptic texts on the Last Supper". Han finder, at der mangler en klar trinitarisk struktur, og skønt Jesus er fremstillet som det sande påskelam, er det ikke tydeligt udtrykt, at Jesu død og opstandelse "was a turning point in the History of Salvation". Eskatologien berøres også heraf. "This Messianic Haggada is therefore still on its way from the Synagogue to the Church and has not really become a genuine celebration of the Pascha of the New Covenant". - Selv har Kvarme udarbejdet en påskeliturgi, som f.eks. blev benyttet i Elias Church i Haifa, 1980. For en engelsk-hebraisk påskehaggadah udarbejdet af en amerikansk kristen jøde, se Fruchtenbaum (1974).

308 Se f.eks. p.5, 27, 37, 45, 49, 57, 79.

309 P.9, 19, 21, 37. Vi gengiver her eksemplet fra p.9: "A Shankbone of a Lamb; symbolizing the Pascal Lamb (our LORD Yeshua ha Mashiach) which was offered in every Jewish household at Passover eve."

310 P.15, 17, 43, 55, 77.

da ikke er ren og skær sjusk. Det eneste citat fra NT, hvori "Christ" indgår, er 1.Kor 5,7-8.[311] Yderligere er der et andet "Christ", som ikke genfindes i den hebraiske tekst.[312] Ellers benyttes i den engelske gengivelse "the Messiah" eller det endnu mere hebraiserede "ha Mashiach".[313] Tendensen er således klar for "Messiah" og imod "Christ". Dette, samt navneformen "Yeshua", bevirker, at Jesu "Jewishness" klart understreges. Hertil kommer, at de kristne jøders selvforståelse også kan relateres til Jesu jødiske navn, Jeshua. I jøden Jeshua har den kristne jøde fundet - eventuelt genfundet-sin jødiske identitet. Han/hun er nu blevet en "perfected Jew" eller en "spiritual Jew".[314] Eller sagt med et citat fra Young Lions of Judah:

> "In other words", declares a young Jew in Dallas, "we are not trying to convert a Jew out of Judaism into Christianity. We are not converting him at all. He is a Jew and always will be. We are merely showing him how he might fulfill his Judaism in Yeshua as Messiah, to be a spiritual Jew".[315]

Eller med endnu et citat fra samme bog, som viser, at en terminologisk "Heimholung" ikke betragtes som irrelevant: Som eksempel på, at "the Jewish origins of Christianity were blurred", fordi NT blev skrevet på koine-græsk og ikke på hebraisk eller aramaisk, siges der heri:

> An instance of this is found in the very name "Christ". In Hebrew, the name of the founder of Christianity would be Yeshua ha' Mashiach, "Jesus the Anointed One". The equivalent term in Greek for "Anointed One" is Christos. And since the good News was spread in Greek, it followed that Jesus' Jewish identity was submerged.[316]

En effektfuld illustration til de kristne jøders identitetsproblematik i spændingsfeltet mellem synagogen og den kristne kirke er givet i følgende collage, som både kan benyttes homiletisk - og på postkort![317] Fra Jeshua-navnets syv punkter trækkes syv linjer,

---

311 P.7.

312 P.9: "Three Matzoth; Stand for the Triune God of Israel, when the middle Matzah, (Christ) is broken, hid and found during the Seder".

313 P.9, 15, 17 osv. På p.21 er endelsen ah i Yeshua haMashiah at betragte som sjusk, idet Yeshua haMashiach ellers benyttes. Således også gengivelsen af בן־האדם som "Son of Men", p.59.

314 Til indholdet af disse og lignende termer, se Kjær-Hansen & Kvarme (1979 :60-64) samt Sobel (1974:48-50).

315 Ed. Evans (1974:x).

316 Idem, p.3.

317 Illustrationen er hentet fra et postkort. Først når det åb-

der udgør billedet af en Menorah. Som jøder, der er kommet til tro på "Yeshua ha Mashiach", er de stadig efter deres egen opfattelse forbundet med det jødiske folk, som har Menorah'en som et vigtigt religiøst og nationalt symbol.

I. SAMMENFATNING

Idet der henvises til de fortløbende opsummeringer i analysen, nøjes vi her med et kortfattet sammendrag:

Med spørgsmålet om en eventuel "Heimholung des Namens Jesu" i en hebraisktalende israelsk kontekst som orienteringspunkt har analysen vist, at den generelle Heimholung af Jesu person kun i ringe grad inkluderer en Heimholung af navnet ישוע. I en ikke-kristen jødisk kontekst benyttes formen ישוע ikke desto mindre oftere, end en almindelig fornemmelse både blandt jøder og kristne(jøder) lader ane. Det påviste navneproblem er mere kompleks,end at det kan beskrives med, at jøder siger יש, og kristne siger ישוע.

Lettest er det at sammenfatte anvendelsen af navneformer for Jesus af Nazaret blandt kristne. Det hører sjældenhederne til, at navneformen יש anvendes på ivrit og Jeshu på diasporasprog. ישוע er opfattet som Jesu oprindelige hebraiske navn, som teologisk anvendes, idet de soteriologiske implikationer og konnotationer i navnet understreges. Ansatser til en Moshialogi, som er blevet tolket i forbindelse med de kristologiske konnotationer i navneformen ישוע, er blevet påvist. Denne Moshialogi eller Jeshualogi kan være vor tids kristne jøders bidrag til en revaluering af Jesus-navnets kristologiske konnotationer i NT, hvilket vi nærmere skal undersøge i kapitel IV. Sammen med den teologisk-soteriologiske anvendelse af ישוע, benyttes navnet ikke blot til at betone Jesu jødiskhed, men også de kristne jøders jødiske identitet. På grund af det jødiske miljøs vægring mod at bruge formen ישוע - en fornemmelse,som blandt kristne jøder undertiden er over-

---

nes, ser man, at flammerne på lysestagen udgør de syv punkter i יְשׁוּעַ. Oprindelsen til dette postkort har vi ikke kunnet spore, men det forhandles i dag f.eks. gennem den danske organisation Ordet og Israel. M.Ben-Hayim har mundtlig fortalt (juni 1979), at dette ikke er en usædvanlig homiletisk illustration. IHCA har tilsvarende Menorah'en som symbol samt ordene på hebraisk ישוע אמר אנכי אור העולם. "Our chosen emblem gives expression to the desire which we have always had that we should be a "candlestick of witness within the Jewish people", and the menorah illustrates that",hvilket hævdes i en "Editorial" i The Hebrew Christian, 1981, vol.LIV, nr.3, p.68.

dreven og ikke så nuanceret, som vort belægsmateriale har vist - har navnet ישוע for nogle fået en Shibbolet-agtig karakter. Det forventes ikke, at den jødiske part bruger denne navneform om Jesus af Nazaret,og når den jødiske part benytter ישו',er det et semantisk udtryk for, at denne ikke tror på ישוע המשיח. Skønt man er sig bevidst, at de fleste ikke-kristne jøder benytter formen ישו' uden associationer til Toledoth Jeshu-litteraturen og anden jødisk polemiklitteratur, er det dog kun få kristne,som af kommunikationshensyn vil benytte formen ישו' i samtaler med ikke-kristne jøder. En gennemgribende kontekstualisering, som lader sig påvise for andre termer i et forsøg på at gennembryde en sproglig barriere, kommer således kun sjældent til udtryk. I "kirkens rum" er ישוע totalt enerådende. Terminologisk gives der hermed udtryk for en teologisk grundopfattelse: Jeshua er Moshia, jøders frelser. Blandt ikke-hebraisktalende kristne jøder har Jeshua ikke mindst de senere år vundet terræn på diasporasprog. Hermed betones Jesu og deres egen jødiskhed, samtidig med at man distancerer sig fra de forbrydelser, der er gjort af den hedningekristne kirke i Jesu navn.

Blandt hebraisktalende ikke-kristne jøder i Israel er der påvist en større variation vedrørende navneanvendelsen for Jesus af Nazaret end almindeligt antaget. Selv om der ikke kan herske tvivl om, at ישו' klart dominerer, er ישוע ikke totalt elimineret. Eksempler fra et meget forskelligartet belægsmateriale har vist, at bevidstheden om, at Jesus havde et andet hebraisk navn end det almindeligt benyttede ישו', på forskellig måde holdes i live. For de fleste er navnet ישו' navneidentifikator for kristendommens stifter og er ikke ledsaget af derogative overtoner. Da effekten af navnet ישו' er bestemt af den kontekst, det findes i, giver det analyserede materiale ikke mulighed for en generel kategoribestemmelse som "negativt", "neutralt" eller "positivt". Det nærmeste, vi har kunnet kommet,er at karakterisere navnet ישו' med en negation: der er et fravær af positive konnotationer. I nogle sammenhænge opvejes dette dog af de positive forhold, som er knyttet til dette navn. Kun i religiøse marginalgrupper eller hos personer, der lever i et - forståeligt - Holocaust-betinget trauma, kan der spores en foragt for navnet eller en retarderet holdning til at nævne det overhovedet. Bortset fra i ultraortodokse sammenhænge, danner Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel ימח שמו וזכרו ikke referencerammen for formen ישו'. Selv i refutatio-materialet sættes navneformen ikke i direkte forbindelse med

Toledoth Jeshu-litteraturen, omend dette ligger som en undertone samtidig med, at der tages afstand fra en kristen udnyttelse af ישו-ישוע mønsteret. Bevidstheden om, at Jesu oprindelige hebraiske navn var ישו, aftager imidlertid ikke nødvendigvis i takt med en afvisende holdning over for de kristnes frelser, hvilket eksempler fra en kontemporær refutatio-litteratur har godtgjort.

Selv om den jødiske belletristik på ivrit ikke generelt har restitueret formen ישו, er det blevet påvist, at en Heimholung findes hos nogle ikke ubetydelige forfattere, idet formen ישוע er anvendt. Tilsvarende er det vist, hvorledes der på diasporasprog er blevet arbejdet med hebraiserede navneformer i den jødiske belletristik. Sammenholdt med lingvisten Ben-Jehudas restituering af formen ישו, og med henvisning til analysen af toneangivende jødiske Jesus-forskere som Klausner og Flusser, er den manglende Heimholung af navnet ישוע i den toneangivende forskning blevet kritiseret. Bemærkelsesværdigt er det, at den jødiske forskning, som i høj grad understreger Jesu jødiskhed, i så stor udstrækning har ignoreret spørgsmålet om Jesu hebraiske navn, benytter en navneform, som er et levn fra tidligere tiders polemik, hvilket undertiden forårsager terminologiske og historiske unøjagtigheder. Sjældent begrundes det, hvorfor formen ישו anvendes, og når dette sker med henvisning til en galilæisk udtaleform, er denne forklaring betragtet som en skinløsning, idet den jødiske forskning ikke mindst på diasporasprog oplyser, at Jesu hebraiske navn var Jeshua eller Jehoshua, men ikke Jeshu. Denne form anvendes kun yderst sjældent, men et par eksempler på en positiv anvendelse på diasporasprog af formen Jeshu er anført.

Selv om vor analyse ikke har givet et fuldt dækkende billede af anvendelsen af navneformer for Jesus af Nazaret på ivrit, har den givet en vis fornemmelse af, at formen ישו har en fortrinsstilling, selv om ישוע kan benyttes, hvordan disse navneformer benyttes og af hvilke grupper. Et tilfredsstillende svar på, hvorfor den videnskabelige forskning stadig benytter formen ישו, har vi ikke fundet. Dette skyldes næppe en reverens over for traditionen. Den jødiske Jesus-forskning har under angreb fra den jødiske traditionalisme overskredet den demarkationslinje, som tidligere er tegnet af den jødiske tradition,hvad angår spørgsmålet om Jesus. Dette gjorde Klausner også, men i sit valg af navneform for Jesus var han traditionalist. Med henvisning til

den betydning Klausners Jesus-bog fra 1922 har haft i et israelsk-jødisk miljø, kan det ikke betragtes som et tomt postulat at hævde, at hvis Klausner havde benyttet samme navneform for Jesus i sin Jesus-bog som Ben-Jehuda gjorde i sin prolegomena til det hebraiske sprog, nemlig ישוע, er det ikke usandsynligt, at den almindelige form for Jesus af Nazaret på ivrit i dag havde været ישוע, og at ישו i givet fald kun ville være benyttet i ultraortodokse grupper.

Hvordan forholdet end skal forklares, kan det opfattes som et sikkert resultat af vor undersøgelse, at der ikke findes en generel Heimholung af Jesus-navnet i den toneangivende israelsk-jødiske forskning. I en afbalanceret vurdering af dette forhold, må dette sammenholdes med, at et navns effekt mere er bestemt af sin kontekst end af sin etymologi. Dette forhold gælder ikke mindst for formen ישו i den jødiske forskning i dag, da denne form hverken er klargjort eller direkte negativ.

Kapitel II

Jesus-navnet i jødisk og kristen nomenclatur

På baggrund af de iagttagelser, vi har gjort i kapitel I vedrørende den moderne israelske benyttelse af Jesus-navnet, melder spørgsmålet sig, hvordan Jesus-navnet er blevet anvendt og forstået i den jødiske tradition i øvrigt. I kapitel III koncentreres opmærksomheden om navneformer for Jesus af Nazaret på hebraisk, mens vi i dette kapitel vil relatere de respektive navneformer til og belyse dem ud fra deres forekomst i den jødiske og kristne nomenclatur.

Da Jesus-navnet er et almindeligt jødisk personnavn, tegnes først et omrids af dets forekomst op til Bar Kokhba-tiden i et forsøg på at bestemme den hebraiske navneform for Jesus af Nazaret. Ikke mindre interessant er det at følge de respektive navneformers historie efter de kristnes frelsers fremtræden. Dette spørgsmål har kun fundet ringe opmærksomhed i den jødiske og kristne Jesus-forskning. Den almindelige navneforskning har også i høj grad forbigået dette. Selv om vi nøjes med at undersøge nogle udvalgte jødiske centre, aftegner der sig alligevel en klar tendens vedrørende brugen af יהושע (Jehoshua) og ישוע (Jeshua) eller hermed korresponderende navneformer på diasporasprog. Denne brug - eller ofte mangel på samme - skal sammenlignes med benyttelsen af Josua/Jesus - navnet[1] i den kristne nomenclatur i et forsøg på at svare på, om den sparsomme jødiske benyttelse af de omtalte navne har sammenhæng med en ængstelse for at benytte de kristnes frelsers navn, eller om andre onomastiske faktorer har været udslagsgivende. Ud over det historiske overblik over Josua/Jesus-navnets historie i henholdsvis jødisk og kristen navngivning, aftegnes nogle hovedlinjer af, hvad der ligger i et navn som sådan. For Josua/Jesus-navnets vedkommende anslås hermed et tema, som på forskellig måde tangeres både i kapitel III og IV.

---

1 Eller navnene, alt afhængig af, om Josua er et selvstændigt navn, som er adskilt fra Jesus, eller om der kun er én navneform, som er identisk både for eksempelvis bin Nun og Jesus af Nazaret. Tilsvarende er det for visse perioders vedkommende uklart, om יהושע og ישוע er opfattet som to former for samme navn eller som to forskellige navne i den jødiske tradition.

A. FRA JEHOSHUA BIN NUN OVER JESHUA AF NAZARET TIL JESHUA BEN JESHUA

Først skal der gives et historisk rids af navnet יהושע. Uden det skønnes nødvendigt at behandle filologiske detaljer i udviklingen fra langformen Jehoshua til Jeshua (ישוע), skal spørgsmålet besvares, om Jeshua-formen ved vor tidsregnings begyndelse har afløst langformen. Sideløbende hermed skal der gives en karakteristik af navnet. Af pladshensyn må vi indskrænke sammenlignings-materialet til et minimum og henvise til generelle studier over den jødiske nomenclatur.[2] Derimod indkorporeres allerede her haggadiske tolkninger til Jehoshua-navnet som illustrationsmateriale til, hvorledes jøder kan tænkes at have beskæftiget sig med Jehoshua-navnet inden for en homiletisk ramme allerede ved vor tidsregnings begyndelse.[3]

---

2 For den bibelske nomenclatur, se Noth (1928) og for Jesus-navnet se Foerster (1938).Til "The Extra-Biblical Tradition of Hebrew Personal Names", se Ohana & Heltzer (1978) og for navne for "The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods", se Zadok (1979). Til jødiske navne i Elefantine, se Porten (1968:133-150), og for ægyptiske jøder se Tcherikover & Fuks (1957,1960,1964). For "Personal Names in Palmyrene Inscriptions", se Stark (1971), og for Roms jøder, se Leon (1960:93-121), samt de righoldige bibliografier i disse værker. - For den efterbibelske tid, se Zunz (1876), Loewe (1929). Lauterbach (1932) behandler spørgsmålet inden for rammen af "Jewish Folklore" med inddragelse af en del haggadah-materiale. Til dette se videre Güdemann (1896). Om JHWH-navnet, se Blau (1898) og Reisel (1957). Basisarbejdet til forståelse af "Jewish Magic and Superstition" er stadig Trachtenberg (1939=1979). Af nyere behandlinger, som også inddrager den jødiske nomenclatur i staten Israel, se Kolatch (1973) og Kaganoff (1978). Af nyere arbejder på ivrit kan nævnes Naomi G. Cohens disputats "Jewish Names and their Significance in the Hellenistic and Roman Period in Asia Minor" (1969) samt Gumpertz (1955-56), som behandler apotropaiske navne. Vedrørende den nyere israelske nomenclatur i forbindelse med staten Israels oprettelse, se f.eks. Kosover (1952-53) og Eshel (1967). Cf. videre navnelisterne hos Arikha (1954), som indeholder familienavne, og idem (1959) med personnavne samt Even-Shoshan (1961:IV) med lister på mandsnavne (p.1887-1908) og kvindenavne (p.1909-1914). Den nyeste bibliografi om "Jewish and Hebrew Onomastics" er samlet af R.Singerman (1977).

3 Vanskeligheden med at bestemme dateringsforholdet for midrash-materialet er velkendt, cf. Strack (1920:197). Cf. videre Epsteins informative introduktion til Midrash Rabbah i Soncino-udgaven (1977:I:ix-xxiii). At der kan komme en jødisk contra-polemik til udtryk i forbindelse med en kristen Josua/Jesus typologi, har Skarsaune vist (1981:308f). Umiddelbart er der dog intet i de eksempler, vi nedenfor skal anføre, som vækker mistanke om, at de er fremkommet i en polemisk kontekst eller fremprovokeret af de kristnes frelsers navn. Vi antager derfor, at der i det mindste kan have været tilsvarende positive forklaringer på bin Nuns navn, som dem vi fremlægger, før Jesus

I formal henseende er navnet יהושע almindeligvis bestemt som et teofort navn med det abbrevierede tetragram יהו som begyndelsesled.[4] I den bibelske tradition er navnet det første personnavn, der definitivt er konstrueret med tetragrammet.[5] Skønt teofore navne som sådan er anvendt i miljøer, som jøder i det første millenium f.Kr. havde kontakt med og i navnemæssig henseende assimilerede sig til, har onomastiske studier vist, at det med stor sandsynlighed kan forudsættes, at navnebæreren er israelit/jøde, hvor tetragrammet indgår som element i navnet.[6] Uanset hvilke

---

af Nazaret. Bamberger (1949:123) konkluderer i sin artikel om "The Dating of Aggadic Materials": "Despite certain changes, modifications, and developments, pharisaic-rabbinic thought remained largely homogeneous over a period of many centuries".

4 Tilsvarende også יְ som begyndelsesled eller יְהוֹ og יָהּ som afslutningsled. Norin (1979) har forsøgt at vise, at der er sket en udvikling fra Jo-formen til J^{e}ho-formen i deuteronomistisk tid for at give sådanne navne en stærkere sakral klang, uden at han dog går nærmere ind på navnet יהושע. - Generelt om teofore navne, se Noth (1928:66-131) samt den korte, men instruktive artikel i Enc.Jud.(1974:XII:803-813). Hævdes kan det, at på Ezras og Nehemias tid bar godt halvdelen af Nippur-jøderne jahvistiske navne, hvilket procentvis er lidt højere end for jøderne i Judæa, men lavere end for Elefantine-jøderne, cf. Zadok (1979:78-81). Om anvendelsen af et trigrammaton i Elefantine i stedet for et tetragrammaton, se Porten (1968:1o5-150), hvor dette inddrages i navnebehandlingen, p.133-150. "Of the more than 160 different names borne by Elephantine Jews, including hypocoristica, only a handful were non-theophorous", idem, p.134.

5 Noth (1928:106). Enc.Jud.(1974:XII:805): "The name of Moses' mother, יוכבד (Jochebed), is more ancient, but it is extremely questionable if it really contains the biblical divine name; as for יהודה (Judah), it is certain that it does not contain the divine name". Selv om Levin (1978:51 n.34) betragter Jehoshua som det første bibelske teofore navn, forsøger han alligevel - dog efterfulgt af et "(?)" - at tolke יוכבד: 'The-LORD-Is-Glorious', p.84 n.24.

6 Cf. Zadok,som erkender, hvor misvisende det kan være at stole på onomastiske vidnesbyrd til bestemmelse af, om navnebærerne er jøder. "Yet, here we have an unusual advantage: the theophoric element Yhw which is likely to be contained almost exclusively in Jewish names", (1979:4). Der anføres et par undtagelser, som modbeviser, at Yhw-elementet er et eksklusivt indicium for, at de pågældende personer er jøder. Alligevel kan det hævdes: "The criterion for identification of Jewish names is in most cases not linguistic but theological: the occurrence of the theophoric element Yh/Yw/Yhw"; idem, p.7. Se videre diskussionen vedrørende bestemmelse af jødiske personer ud fra onomastiske vidnesbyrd i Tcherikover & Fuks (1957:xvii-xx). N.G.Cohen (1969:II:1ff) kritiserer en tendens i den tidligere forskning til at identificere bærere af jødisk klingende navne med jødiske personer. Det pågældende navn er undertiden "merely homophonous, sounding like a Jewish name without there being any real connection between it and Jewish tradition, sometimes it is an Aramaic or other non-Jewish name of Eastern vintage

sproglige overvejelser der kan gøres for anden del af navnet, idet nogle har forklaret navnet som en kombination af יהו og roden שוע, kan det hævdes med stor sandsynlighed, at navnet er blevet forstået i forbindelse med verbet "at frelse", ישׁע.[7] Dette kan baseres på navneskiftet fra Hosea (הושׁע) til Jehoshua i den

---

which had become popular with Jew and gentile alike over large areas of the ancient world",p.2. Eksempler på, at jøder bar de hedenske omgivelsers teofore navne,kan findes. Zadok (1979:85f) nævner således Bau, Bēl, Nabû og Nanâ, men tilføjer:"But the specimen of the Jews who bore Akkadian theophoric names is too small; all one may conclude is that there was no influence of the Enlil temple at Nippur on the Jews". Cf. videre Zunz (1876: 18) og Kaganoff (1978:44):"There were Jews who even bore the names of the pagan Roman gods, Apollo, Bacchus, and Castor". N.G.Cohen (1969:II:1) giver i sin opsummering også en væsentlig korrektur til dette spørgsmål: "However, contrary to what is generally assumed, these names say very little about the religious beliefs of those who gave them, but testify only to the social and cultural milieu to which they wished to belong".

7 Se Delitzsch (1876:211f), som afviser forsøg på at forklare navnet ud fra en rod שוע, som er forskellig fra ישׁע. Tilsvarende Noth (1928:154 n.2), som afviser at שוע i denne forbindelse betyder "edel, freigebig". Levin (1978:51) gengiver navnet med "The-LORD-Saves", men lader parentetisk en anden mulighed stå åben: "(or possibly 'The-LORD-Is Rich)", cf. f.eks. Job 30, 24, en tolkning Hitzig tidligere har fremsat ("Jahve ist Reichthum"), men som Delitzsch vender sig imod (1886:211f). I et brev af 3.dec. 1980 har Chaim Rabin gjort opmærksom på en anden mulighed: "There is another root שוע, found in Targumic and Talmudic Aramaic as שַׁעְיָא to daub, and in Syriac ܫܥ (Qal) daub, smear, with pitch, clay, wax, ointment. I would hardly suggest for יהושׁע the meaning "YHWH anointed", but it is not impossible to believe that popular etymology, at a time when Aramaic was widely spoken in Palestine, produced such a connection. Thus paving the way for identifying ישׁוע as = מָשִׁיחַ." - For vor undersøgelse er det filologiske opklaringsarbejde vedrørende den oprindelige betydning af navneformen ikke afgørende. Selv i midrashlitteraturen kan der rejses kritik imod de bibelske etymologier, se f.eks. til navnet Noah i Midr Gen R XXV,2 = Soncino (1977:I: 205-207). Afgørende er det heller ikke, dersom Olmstead (1931: 188,201) har ret i, at Amarna-brevenes "Iashuia" senere er blevet til "Jehoshua or Joshua". Endelig er det heller ikke afgørende, om man præcist kan bestemme, hvornår forståelsen af forbindelsen mellem navnet og verbet "at frelse" er blevet almindelig, hvis det betvivles, at denne forbindelse ikke er oprindelig, hvilket vi mener. Afgørende er det, at uanset spørgsmålet om den oprindelige sammenhæng mellem personnavnet og verbet ישׁע, må forståelsen af denne sammenhæng have foreligget før Jesus af Nazaret. Den tidlige udnyttelse af Jesus-navnet i den kristne tradition må formodes mere at have neddæmpet en foreliggende positiv udnyttelse af bin Nuns navn i den rabbinske tradition end at have fremprovokeret en sådan. Det stærkeste indicium for, at sammenhængen har været kendt, findes hos Filon, som endog tolker den græske form Ἰησοῦς på basis af den hebraiske mening: σωτηρία κυρίου (Nom. mutat. 121).

bibelske tradition (Num 13,16).[8]

Sammen med andre teofore samt ikke-teofore jødiske navne, har Jehoshua-navnet mening.[9] Foruden den leksikalske mening "JHWH er frelse" eller lignende[10] må fremhæves den betonede mening, som findes hos navnets første ejer i den bibelske tradition, nemlig bin Nun. Den betonede mening må relateres til navneskiftet (שנוי השם)[11] fra Hosea til Jehoshua.[12] Dette kan nærmere præcise-

---

8 Hosea tilhører gruppen af "verbal sentence name", hvor verbet er i imperativ, cf. Porten (1968:144), som underforstår et "O Lord": "Save, O Lord", og oplyser: "This name, in its various forms, was the most popular one of Elephantine". Bedømt ud fra Portens arbejde findes navnet יהושע ikke anvendt i Elefantine.

9 Mening, dvs. at navnet kan deriveres af roden på et hebraisk verbum eller af et substantiv/adjektiv. Til den sprogfilosofiske debat, om et personnavn har mere mening end andre ord - eller slet ingen mening - se Pulgram (1954:149-196). Barr (1969-70:11f) understreger med rette: "Thus when we meet Mr.Smith we do not think of a blacksmith, and when we talk to Mrs. Stone we do not think about any geological object". Hvad der gør sig gældende i moderne vesteuropæiske miljøer, kan ikke generelt udelukkes for hebraiske navne ved vor tidsregnings begyndelse. Hyppig brug af et navn og vanedannelse kan i det daglige have neddæmpet meningen af et navn.

10 Deissmann (1931:16):"...der, dessen Hilfe Jahve ist, Gotthilf, σωτηρία κυρίου, wie Philo sachlich richtig übersetzt." Delitzsch (1876:212): "Jahve ist Weitung...Weite aber ist als Gegensatz der Drangsal und Knechtschaft und also als Freiheit und Glückseligkeit, mit Einem Worte: als Heil gedacht, so dass wir auch übersetzen können: Jahve ist Heil oder Heiland. Es ist ein Bekenntniss, welches dem so Benannten aufgeprägt wird, mit dem Wunsche dass es sich an ihm und durch ihn verwirkliche." Og om Jesus: "Jesus ist die leibhaftige ישועה Jahve's, des Gottes der Heilsgeschichte und der Prophetie, σωτηρία κυρίου oder ἀοράτου, wie alte Onomastica seinen Namen erklären", idem, p.214. Strack & Billerbeck (1926:I:64): "Der Name "Jesus" bedeutet: Jahve ist Heil (nämlich in ihm oder durch ihn". Næppe som Albright&Mann (1971) :"O Lord,save".

11 Se Güdemann (1896). Cf. videre Honeyman (1948:13-16), som sondrer mellem "metonomasia (Namenänderung)" og "Alternation of Names (Namenwechsel)". Han finder, at "alternative names for the same individual within the same narrative reflect the conflation of divergent sources or variant recensions of the same account, and in such narratives metonomasia is occasionally introduced as a harmonizing device or conjectual reconstruction by a redactor". Under dette falder Hosea-Josua tilfældet. "At other times accounts of a Namenänderung serve to accommodate a Volksetymologie of a more or less fantastic sort and to attach it to some well-known name", f.eks. Benoni-Benjamin (Gen 35,18). Af samme grund som anført i n.7 ovenfor, er det ikke nødvendigt for os at gå ind i en diskussion om kildehypoteser vedrørende navneskiftet i Num 13,16. - Væsentligere for vor undersøgelse er det, at der ikke i den jødiske tradition findes en generel fordømmelse af brugen af hedenske navne. Den ofte citerede passage (Midr Lev R XXXII,5, cf. Mekil-

res som לשם המאורע - den talmudiske term for en navngivning,uanset om denne sker i forbindelse med fødselen eller ved en senere lejlighed - "according to the occasion or alluding to certain conditions or events".[13] Mens initiativet ved et navneskifte i en

---

ta Pisḥa V) hævder ganske vist, at årsagen til, at Israel blev befriet fra Ægypten, var, at de ikke havde forandret deres navne (שלא שינו את שמם). Dette kan "be viewed as a homily appealing for the retention or giving of Hebrew names, in view of the prevalent tendency of adopting foreign names", Enc.Jud. (1974:XII:807). Lauterbach (1932:334) hævder imidlertid med rette:"But these utterances seem to have been directed against those who by changing their names or calling their children by foreign names would seek to deny their Jewish identity, and not against the foreign names as such. A good Jew could well have borne a foreign name." Se f.eks. navnene for ha-Zugoth i Pirke Aboth, kapitel 1. Cf. også B Rosh Hashanah 16b = B Soncino(IV:62): "Four things cancel the doom of a man, namely, charity, supplication, change of name [שנוי השם] and change of conduct." At mange jøder bar hedenske navne er ligeledes vedkendt i B Gittin 11b.Se listerne hos Zunz (1876:5-11) vedrørende græske og latinske navne. Cf. videre Lauterbach (1932:334) og Kaganoff (1978:42-46).

12 Den samaritanske Pentateuk indeholder ikke navneskiftet. "Thus the Samaritan makes nonsense of Numbers 13,16,"og læser ifølge Levin (1978:54):ויקרא משה ליהושע בן נון יהושע. "It appears that the Jewish and the Samaritan custodians of the text took somewhat different measures to get away from non-Mosaic traditions about the name", idem, p.56. Dette må relateres til Levins dristige hypotese, at patronymet בן נון oprindeligt var בנהוה med betydningen בן יהוה, "which would have come out in the Massoretic pronunciation approximately בְּנֶהָוָֹה", p.18. Hermed ophæves ifølge Levin den ofte fremhævede diskrepans mellem נון og Ναυῆ, p.5-69. Hovedindvendingen imod denne forklaring, er, som Levin selv fremhæver, at det "would be the most important of all the scribes' "corrections" [dvs. תקוני סופרים], recurring dozens of times through many books; how could it go utterly unnoticed in the vast rabbinical lore, which mentioned over a dozen changes of lesser significance? I can only suggest, for comparison,that the same lore, when it takes up Jesus of Nazareth, ignores any report of his divine parentage and either says nothing about his birth or offers a completely human story of it", p.107. - Denne sammenligning er næppe tilstrækkelig til at komme over hovedindvendingen.

13 Lauterbach (1932:325). I sin behandling af Midr Gen R XXXVII,7 (ikke 37,10) gør Lauterbach op med både R.Jose b.Ḥalaftas og R.Simon b. Gamaliels forklaringer på at opkalde børn efter deres forfædre (לשם אבותינו). Skikken med at opkalde efter לשם המאורע er ophørt, ifølge R.Jose: "But we do not know our genealogy name ourselves by our fathers"; ifølge R.Simon: "but we who cannot avail ourselves of the Holy Spirit are named after our fathers", cf. Soncino (1977:I:299). Lauterbach imødegår begge forklaringer og mener, at skikken med at opkalde efter forfædre ikke eliminerede skikken med at opkalde efter לשם המאורע. Skikken med at opkalde efter bedsteforældre blev introduceret af yppersteprøstfamilien, som har kendt deres genealogi. Og selv om der efter de sidste skriftprofeter taltes om et ophør af profetien, var Helligånden ikke fuldstændig uvirksom, idem, p.323-326.

række bibelske eksempler udgår fra Gud eller Guds engel,[14] er det Moses, som giver bin Nun det nye navn. Denne forskel skal der næppe lægges vægt på, dels fordi Moses er "stor" og handler på Guds vegne, dels fordi de efterfølgende beretninger viser, at det i det nye navn implicerede indhold gik i opfyldelse.[15] Bemærkes skal det, at navneskiftet for bin Nuns vedkommende ikke er ledsaget af en eksplicit etymologisk tydning i Num 13,16, hvilket ellers hyppigt forekommer i GT. Denne mangel er dog senere blevet udfyldt. Eksempler på senere haggadiske navneforklaringer til GT's persongalleri er legio, og de mangler da heller ikke i forbindelse med navnet יהושע. Et par eksempler skal her anføres.

I Midr Num R XVI,9 forklares det til Hosea-navnet adderede bogstav jod, hvis numeriske værdi er 10, med det forhold, at Jehoshua som belønning modtager den del af landet, som de 10 spejdere ellers skulle være tildelt. Denne forklaring besvarer spørgsmålet: "What reason did Moses see for adding a yod to the name of Joshua?". Passagen fortsætter:

> Another exposition: When Moses saw that the others were wicked men he said to Joshua: 'May God save thee from this generation'.[16]

Også i forbindelse med en midrash til navneskiftet fra Saraj (שרי) til Sara (שרה) indgår Jehoshua-navnet i Midr Gen R XLVII,1. Bogstavet jod, det mindste af alle bogstaver, beklager sig til Gud over, at det blev taget fra Saraj og opsplittet i to he'er (5+5=10=jod), dels i navnet Sara, dels i det nye navn Abraham. Hertil svarer Gud:

> Hitherto thou wast in a woman's name and the last of its letters; now I will set thee in a man's name and at the beginning of its letters.[17]

---

14 Gen 17,5.15; 32,29; dog ikke for Gideon-Jerubbal, Dom 6,32. Eksemplerne på, at ikke-israelittiske konger giver jøder andre navne, berører ikke direkte dette punkt. Se Gen 41,45; 2.Kg 23,34; 24,17; Dan 1,7.- Se Key (1964).

15 Det forhold, at Moses er initiativtageren, kunne antyde, at de "javistiske" navne hermed er legitimeret inden for den mosaiske tradition, cf. Levin (1978:52). Levin finder dog, at Josuafiguren er blevet undertrykt af den mosaiske tradition:"The most that Moses' admirers could do was to subordinate the conqueror to him [Moses].In the Biblical account the hero who led Israel to victory owes everything, including his theophoric name יהושע, to Moses", p.56.

16 Cf. Soncino (1977:III:680), som ikke tillægges nogen navngiven rabbi. Se næste note.

17 Cf. Soncino (1977:I:399) og tillagt "R.Joshua b. Ḳarḥah". Til-

Herefter refereres der til navneskiftet for bin Nun. Også patronymet bin Nun er genstand for tolkning. Ifølge Midr Gen R XCVII,3, hvor israelitterne er blevet omtalt som talrige som fisk, ledes de ind i det forjættede land af "the son of him whose name was as the name of a fish", idet der her spilles på det aramaiske navn for fisk = Nun = נונא.[18] Interessant er det, at patronymet her alluderer til fisken, et symbol, der som bekendt vandt stor udbredelse i oldkirken, både anvendt om Jesus som den "store" og de troende som de "små" fisk.[19]

---

svarende passage i Midr SS R V,11 = Soncino (1977:IV:242):"... Now I will put thee in the name of a male, and at the commencement, in one of the most righteous men in the world...". (Understregningen vor). I Midr Lev R XIX,2 = Soncino (1977:II:239) tilsvarende tillagt "R. Joshua b. Ḳarḥah" efter at jod's opsplitning i to he'er er sagt af R.Huna i R. Ahas navn. Endelig hævdes det i Midr Num R XVIII,21 = Soncino (1977:III:735),at der er unighed mellem to amoræere: "One says that the yod was divided in two, five being given to Abraham and five to Sarah; while the other says that the yod which was taken away from Sarah complained against this treatment until Joshua came, and Moses added a yod to his name, praying: 'May God save thee from the counsel of the spies'". I en note klargøres sidste sætning med ordene: "יהושע is explained as יה יושיעך מעצת מרגלים".

18 Soncino (1977:I:940f). bin Nun opfatter vi som et patronym, selv om et sikket bevis for, at det ikke er et metronym, ikke gives, cf. Levin (1978:57, n.45). Goodenough (1956:V:35): "Much may have been behind the statement, but if so it cannot now be safely inferred". Levin (1978:58-69) har imidlertid gjort et forsøg, idet han henviser til en Oedipus-legende om bin Nun fra det 18. årh. (רב פעלים, skrevet eller kompileret af Vilna-rabbien Abraham ben Elijah), hvor Josua efter fødselen sættes i Nilen af sin mor, sluges af en fisk (דג), som sprættes op hos kongen, hvorefter det lille barn opfostres hos ægypterkongen og bliver סנדטור. Efter at have slået sin far ihjel, og lige før han seksuelt forsynder sig imod sin mor, røber denne, at han er hendes søn, hvorefter han angrer."And so they called him בן נון because he was found in a fish - in the Aramaic language נון; and the scouts called him 'lopped-off-head' (ריש קטיעא) on account of his former deeds - what he did to his father". Mens Ginzberg (1968:VI:169, n.2) læser קוסטינר, "quaestionarius", i stedet for סנדטור, lægger Levin (1978:59, n.47) vægt på dette ord: "סנדטור has the appearance of a borrowing from Greek, συνδέτωρ 'one who binds hand and foot' - hence 'a jailer'. This word is not attested in any Greek text or lexicon, although related words are well known. If סנדטור is really from Greek, it would imply that the story about Joshua executing his father, while it appears first in a modern book, goes back to antiquity". Cf. videre den af Levin (p.62f) citerede passage fra Zohar, hvor Josua - uden at hans navn nævnes - er en fremmed, hvis eksistens relateres til hans fars - Nuns - guddommelighed. Cf. billedet af Josua i Zohar I,53a, hvor han er en af de få dødelige, som "died free from sin", cf. Ginzberg (1968:VI:180, n.56), et billede, som dog ikke er repræsentativt for, hvad der ellers siges om Josua i den jødiske tradition, se n.32 nedenfor.

19 Se Goodenough (1956:V:31-61): "The Symbolic Value of the Fish in Judaism" og den her citerede litteratur og Bagatti (1971:215f).

I næste afsnit skal kort betydningen af navne og forholdet mellem navn og person drøftes. Hvor megen superstition der end kunne ledsage en interesse for navne, giver det bibelske materiale for navne primært et billede af fromhedslivet med dets ønsker og tak til Gud.[20] At det bibelske materiale og dets interesse for navne let kunne give anledning til at deducere ideen om שמא גורם - "that the name determines the fate and character of the person" -[21] bevidner det rabbinske materiale klart.[22] I denne forbindelse kan videre anføres, at et navneskifte for slette personer kan komme på tale, såvel som opfordringen til ikke at nævne eller bruge slette personers navne[23] eller nævne fremmede guders navne.[24]

---

20 Dette er ikke tilstrækkeligt tilgodeset hos Lauterbach (1932). Cf. behandlingen nedenfor p.102-105. Barr (1969-70:15) har understreget dette aspekt: "The meaning of a Hebrew name is for the most part deliberate; it is religious in large measure, and the emotions it suggests are the solemnity and the joyfulness of the confidence in God". Portens sammenfatning fortjener at citeres: "The nominal sentence names tell something about deity. They acknowledge some attribute of the deity and express confidence in him...He is a refuge and a fortress, a source of hope and trust, and a covert. He is the source of warmth, light, and dew, wealth and welfare. He is just, working on behalf of the individual as well as with the group. He, and He alone, is my portion...The largest category of theophorous names comprises "verbal sentence names". These describe not what the Lord is but what He does. Those in the perfect tense are names of thanksgiving; those in the imperfect are names of petition. Names of thanksgiving express gratitude for the Lord's manifold benefactions. He has created and built, blessed and sustained. He takes note of human conduct, judges, mediates, and requites. He shelters the needy and comforts the bereaved. He hearkens unto those who call to Him, has pity on them and answers them. He listens to prayers, draws up from Sheol and heals the sick. He supports the rightous and honors the honorable. He is generous in giving but occasionally holds in reserve. He is able to protect, deliver, rescue, and save, help, liberate and redeem his devotees. He strives for those loyal to him and He gladdens the heart of his worshippers. He does greatly and His every act is brought to completion...", Porten (1968:136,137,138f).

21 Lauterbach (1932:343).

22 For dele af den rabbinske tradition er dette demonstreret af Lauterbach (1932), selv om en større afbalancering kunne være ønskelig.

23 Cf. Ordsp 10,7. Se til dette Blau (1898:118), Ginzberg (1968: VI:176, n.38), Enc. Jud. (1974:XII:808), Kaganoff (1978:41f). Sidstnævnte siger dog om Ordsp 10,7 og B Joma 38b: "But Jews, it would seem, never abided by this prohibition. Even rabbis in the Talmudic period disregarded it", idet der henvises til navne som Ishmael og Menahem. Cf. J.Katz (1973:73), som viser, hvorledes jøder i middelalderen gav apostater nye navne med en derogativ mening ved små sproglige forandringer. Cf. også Browe (1942:300), Berger (1979:302, n.1).

Til Jehoshua-navnet kan videre bemærkes, at det tilhører den lille gruppe af navne i GT, som bæres af mere end én person.[25] Foruden bin Nun bæres det i de historiske bøger af to andre personer (1.Sam 6,14; 2.Kg 23,8), og i efterekssilsk tid af ypperstepræsten Jozadaks søn, som sammen med Zerubbabel vendte tilbage til Palæstina fra Babylon. Dette forhold advarer imod at drage for hurtige slutninger om en mystisk enhed mellem navn og person.[26] De forældre, der har givet deres sønner navnet Jehoshua, har i det mindste ikke kunnet mene, at de herved har stjålet bin Nuns sjæl. Da der i GT ikke findes en eksplicit forordning om navngivning, er det her tilstrækkeligt at konstatere, at den jødiske nomenclatur udviklede stadig nye navneformer,[27] og at kun få - men dog nogle - personer i den ældste periode af Israels historie bar samme navn. Fra det jødiske samfund i Elefantine kan det konstateres, at samme navn blev båret af flere personer. Eksempelvis er 40 personer kendt under navnet Hosea.[28] Opkaldelsesskik efter

---

24 Cf. Ex 23,13 og Jos 23,7. de Lange (1976:68) hævder med henvisning til Origenes: "Both Jews and Christians also avoid referring to pagan gods by name, being aware of the power (which for Origen seems almost too real) inherent in names". Cf. videre Eisenmenger (1711:66). Det må dog antages, at mange jøder ikke har overholdt dette, cf. n.6 ovenfor. Cf. også, hvad Asch (1943:382) lægger synagogeforstanderen i Athen i munden i mødet med Paulus: "By Zeus!...'By Zeus! By Jupiter!' He meant no harm by this exclamation. It was his way of talking with his customers in the Agora". Se også vore bemærkninger til vor tids amerikanske jøders brug af "Jesus!", p.12 ovenfor.

25 Gesenius (1915:291f). Barr overdriver, når han siger(1969-70:12f):"a good six or seven other Joshuas are recorded". Upræcist er det videre, når han fortsætter: "The only obvious competitor would be Joseph, whose name was born by about four others recorded in the Bible". Vedrørende patronymet בן־יוסף i Num 13,7 er det tekstkritisk usikkert, og de øvrige eksempler findes i senere bibelske skrifter (1 Kr 25,2.9; Ezra 10,42; Neh 12,14). I førekssilsk tid kan som eksempler på personer, hvis første navnbærere var blandt Israels 12 stammer, nævnes Gad, Davids medarbejder, og Manasse, kongen fra det 7.årh. Fra Urhistorien kan videre anføres Nahor (Gen 11,25f), se Lauterbach (1932:321). De traditionshistoriske problemer, der i denne sammenhæng kan rejses, lader vi her ligge. Først i efter-eksilsk tid blev det almindeligt at bære navne, hvis første ejere var prominente personer i Israels ældste historie; dog endnu ikke navne som Abraham, Isak, Jakob, Moses, Aron, David og Salomon, som senere blev så almindelige. Vedrørende enkelte undtagelser i det rabbinske materiale for navnene Abraham, Moses, Aron og David, se Lauterbach (1932:356, n.33-36).

26 Som det f.eks. gøres af Lauterbach (1932:318,341-343).

27 Cf. Barr (1979-70:14). Se videre Ohana & Heltzer (1978) vedrørende "The Extra-Biblical Tradition of Hebrew Personal Names".

28 Cf. Porten (1968:144, n.121).

bedsteforældre - papponymi - blev også praktiseret her.[29] Fra navnelisterne hos Ezra og Nehemia kan det også udledes, at flere personer bar samme navn, hvilket bl.a. navneformen ישוע beviser (Ezra 2; Neh 7 m.fl.). Som patronym findes det f.eks. i Neh 3,19. På NT's tid var det at opkalde børn efter forældre eller slægtninge almindeligt.[30]

Med en skiftende navne- og opkaldelsesskik kan bin Nun-figuren og de associationer, der var knyttet til hans navn, være trængt i baggrunden, både for opkaldere, navnets bærere og omgivelserne, uden at dette nødvendigvis altid har været tilfældet. På dette punkt gør meget personlige og subjektive faktorer sig gældende, hvilket onomastiske studier har afdækket for nyere tids navngivning, og vi kan gå ud fra, at tilsvarende mekanismer har været i funktion i den periode, vi beskæftiger os med.[31] Det kan fremhæves, at både Jehoshua bin Nun og Jehoshua, Jozadaks søn, er positive skikkelser i den jødiske tradition.[32] Om de øvrige perso-

---

29 Idem, p.235-237, og med henvisning til at denne skik fandtes blandt fønikere, babylonere og persere. Hvis jøderne i Elefantine har lært denne navneskik af deres ægyptiske naboer, har dette senere indvirket på de palæstinensiske jøders nomenclatur, "if indeed they did not get it from the Egyptians directly", Lauterbach (1932:322).

30 "In the first century B.C.E., the custom of naming after living and dead relatives was prevalent, as is evidenced from Hillel's family in which only four different names were used (Hillel, Simon, Gamaliel and Judah) in fourteen generations (500 years)", Kolatch (1973:320). Se videre Zunz (1876:19), hvis opfattelse af, at skikken med at opkalde efter fader eller slægtninge blandt jøder først begyndte i den seleukidiske tidsalder, må revideres. Lk 1,60 giver en korrekt historisk oplysning om en navnedetalje, hvilket accepteres af Lauterbach (1932:333). Flusser (1980:9f) accepterer videre oplysningen i Lk 1,59-64 om, at navngivningen fandt sted i forbindelse med omskærelsen (ברית מילה), en oplysning, som ikke kan udledes af Talmud. Om senere og forskelligartede opkaldelsesskikke i den jødiske historie, se Kolatch (1973:319ff) og Kaganoff (1978:96-115).

31 Se Rosa Katz (1964), som giver en god sammenfatning af "Psychologie des Vornamens" for den moderne tid, p.113. Den jødiske nomenclatur er også inddraget i hendes behandling.

32 Vedrørende bin Nun, se Ginzberg (1968:IV:3-17) samt de værdifulde noter i idem, VI:169-180. Selv om Jehoshua ikke går fri for kritik ved f.eks. at have glemt 300 Halakot, og selv om han ikke kom Gud så nær som Moses, idet de to kan sammenlignes som sol til måne, er det trods alt Jehoshua, der førte folket ind i det forjættede land, fik solen til at stå stille og er den første traditionsbærer, cf. den ofte citerede passage fra Pirḳe Aboth, 1,1, hvilket gør ham til en vigtig Torah-bærer: משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים... Vedrørende kritik mod ypperstepræsten Jehoshua/Jeshua i den jødiske tradition, se nedenfor p.103f.

ner med dette navn i GT vides ikke meget, og i forbindelse med opkaldelsesskik må det formodes, at de ikke har spillet nogen nævneværdig rolle.

Mens ypperstepræsten Jehoshua, Jozadaks søn, hos Haggaj og Zakaria altid skrives med langformen יהושע, kaldes han hos Ezra og Nehemia altid ישוע.[33] Hos de to sidstnævnte profeter er omtalt en række personer i navnelisterne, som har båret navnet ישוע. I Neh 11,26 findes videre stednavnet ישוע. Bemærkelsesværdigt er det, at også bin Nun staves med denne kortform i Neh 8,17. Endelig er i 2.Kr 31,15 omtalt en levit på Ezekias' tid. Selv om bedømmelsesgrundlaget ikke er stort, kan det tænkes, at begge navneformer i en periode har eksisteret side om side. Men kortformen ישוע, som af Noth kaldes "Nebenform mit vokalischer Dissimilation" til יהושע,[34] havde fremtiden for sig. Inden vi går nærmere ind på dette, skal et par bemærkninger knyttes til den græske gengivelse af de to navneformer.

Den græske gengivelse af såvel langform som kortform er almindeligvis Ἰησοῦς. Dog er der variationer i stavemåden i LXX-traditionen.[35] Dette er dog ikke noget specielt for disse navne. Epigrafiske vidnesbyrd iøvrigt om jødiske navne i græsk transskription viser en tilsvarende variation.[36] Nogle få andre hebraiske navne gengives i LXX også med Ἰησοῦς.[37] Videre findes f.eks. hos Aquila i et enkelt Ms til Deut 1,38 den hebraiserede form Ἰησουά, selv om dette, såvidt det kan skønnes ud fra Fields udgave af Ori-

33 Se Foerster (1938:284f).

34 Noth (1928:245) og tilsvarende Brockelmann (1908:I:255), Baumgartner (1974:379f). Cf. videre Foerster (1938:285) for den ældre forsknings behandling af dette problem samt n.4 ovenfor. Den hyppigst citerede parallel er navnet יהוא. Zunz (1876:3) knytter denne udvikling til en aramiserende indflydelse, og medtager endog herunder Jeshu-formen. Levin (1978:9, n.14) slutter sin diskussion med ordene: "However, we cannot prove that the vocalization יְהֽוּא, with [e], goes back to a tradition free from Aramaic contamination". Selv om Levin ikke mener at kunne bevise, at den fonetiske proces med at erstatte et o med et e er mere karakteristisk for aramaisk end hebraisk, synes han alligevel at mene, at "the setting of the name יְשֽׁוּעַ suggest it was brought into Hebrew by Jews speaking Aramaic", idem, p.8.

35 Se eksempler herpå hos Foerster (1938:285).

36 Cf. f.eks. det righoldige materiale fra Beth She'arim, som ganske vist er yngre, men på dette punkt næppe afviger fra, hvad der tidligere har gjort sig gældende; se Schwabe & Lifshitz (1974:207-209).

37 Se Foerster (1938:285) og Clark (1933:353). Bemærkes kan det, at mens den massoretiske tekst har הושע i stedet for יהושע om bin Nun i Deut 32,44, læser LXX Ἰησοῦς i modsætning til Αυση i Num 13,8.16.

genes' Hexapla, ikke er det almindelige.[38] Hos Josephus[39] findes formen 'Ιησοῦς både anvendt om bin Nun og om næsten 20 jøder fra slutningen af det andet tempels periode,[40] heri indbefattet Jesus af Nazaret i de omdiskuterede Jesus-passager.[41] Også en af Sauls sønner gengives som 'Ιησοῦς (1.Sam 14,49).[42]

Med baggrund i disse vidnesbyrd samt navnets forekomst i Aristeasbrevet,[43] hvor navnet forekommer to gange blandt LXX-oversætterne, samt inskriptioner og ossuariefund fra Palæstina,[44] kan det hævdes, at navnet både på hebraisk og på græsk hører til de almindeligt anvendte jødiske navne.[45] I denne forbindelse bør videre nævnes den bedst kendte litterære person med dette navn, nemlig ben Sira (Sirach).[46] Den hebraiske navneform ישוע er attesteret

---

38 Field (1875:I:275). Clark (1933:353) taler generelt om, at Aquila transskriberer יהושע med 'Ιησουᾶ. En afcheckning af dette hos Field kan dog ikke bekræfte dette. Eusebius skriver undertiden 'Ιωσουὲ om bin Nun, f.eks. PG 22,333.

39 Se index hos Niese (1895:VII:41) og Schlatter (1970:170f).

40 Ukorrekt hævder Lapide (1972:96f), at Josephus omtaler 13 personer med dette navn i sine værker. Cf. videre Flusser (1968:13).

41 Ant XVIII, 63-64; XX,200. Ægthedsspørgsmålet vedrørende disse meget omdiskuterede passager må vi her lade ligge. Se dog som eksempel på den nyere israelske forskning til dette, Pines (1971).

42 Bell Jud VI,129. De tekstkritiske problemer for 1.Sam 14,49 er store. Navnet gengives i Rahlfs' LXX-edition med 'Ιεσσιοὺ.

43 I denne forbindelse er det ligegyldigt, om brevet giver en ellers tvivlsom information om omstændighederne omkring LXX-oversættelsen. Forekomsten af navnene må antages at give et pålideligt billede af den jødiske nomenclatur i det 2.årh. f.Kr. - Navnet Jason, som sammen med Jesus ofte blev brugt som den græske navneækvivalent til ישוע, findes også to gange i Aristeasbrevet. Foerster (1938:285) hævder ukorrekt, at der er tre personer med navnet 'Ιησοῦς blandt LXX-oversætterne (Ep Ar 48-49). Se videre Hengel (1973:120).

44 Se Foerster (1938:285f), Finegan (1969:243-249) vedrørende de arkæologiske fund. Modsat Deissmann (1931:18f) stiller vi os åbne for muligheden af, at Ἰεσσους er en transskription af ישוע, cf. n.36 ovenfor. Se videre n.60 nedenfor vedrørende tolkninger af Jesus-navnet i ossuarieinskriptionerne.

45 Herford (1903:37) hævder ukorrekt, at Jeshua ikke var et almindeligt anvendt navn. Fra det 2.årh. f.Kr - og måske tidligere - hører det til blandt de almindeligst benyttede jødiske navne. Foerster (1938:286) nævner muligheden af et tilfælde på den græske navneform allerede i det 6. eller 5. årh. f.Kr. (P.Oxy.,IV: 816).

46 Ikke blot ben Sira (Sirach), men også bin Nun benævnes med den græske navneform 'Ιησοῦς (46,1). Langformen יהושע בן סירך findes undtagelsesvis hos den 16.århs. karaærer Isak af Troki, i חזוק אמונה, kap. 21, ed. Deutsch (1865:141). Deutsch oversætter dog "Jeschua". Flusser (1968:65) kalder ham "Jeschua". Cf. også videre Segal (1943).

for denne i fragmenter fra Genizah-materialet.[47]

Mens vi ikke har fundet navnene יהושע og ישוע attesteret i Elefantine, hvor som nævnt הושע (Hosea) var et hyppigt anvendt navn, er den græske form Ἰησοῦς anvendt af jøder i Ægypten i ptolemæisk tid, hvilket papyrusmaterialet beviser. Et højdepunkt i popularitet nås i den tidlige romerske tid,[48] hvilket af Tcherikover forklares som udtryk for de pågældende jøders voksende nationale bevidsthed og længsel efter national frihed.[49] Filon, som ellers ofte deducerer religiøse ideer fra den græske Bibel, bevidner kendskab til den hebraiske mening af det græske navn Ἰησοῦς.[50] Om betydningen har været lige klar for alle, kan man have sine tvivl om, da næppe alle har reflekteret over den som Filon eller kendt deres Filon. På den anden side gælder det for palæstinensiske jøder, hvor navneformerne ישוע og Ἰησοῦς er attesteret fra samme tidsperiode, at den græske navneform i sig selv ikke er blevet opfattet som et fremmed navn.[51] Dette hænger sam-

---

47 Cf. Schechter & Taylor (1899) til Ben Sira 50,27 og 51,30, samt p.IXf vedrørende teksten i 43,23. Se videre Segal (1943), som opfatter det som en mulighed, at ben Siras navn var Simon, mens faderens navn var Jeshua, hvilket begrundes i passager fra Saadia.

48 Se Tcherikover & Fuks & Stern (1964:180), som giver en liste over forekomsten i papyri og inskriptioner.

49 "Calling children by the sacred names of the forefathers, or by the names of Joshu'a - Jesus, the heroic conqueror of Palestine, was entirely different from calling them Sambathaios, Simon, or Joseph: it indicated a return to the old Jewish tradition, the remembrance of the cradle of the Jewish people and of the Jewish faith, and, perhaps, the unconscious wish to revive the past glory of God's chosen people", idem (1957:84f).

50 Se n.10 ovenfor. Goodenough (1953:I:48) siger efter at have gjort opmærksom på Filons vægtlægning på de græske navneformer i navneændringerne for Abrahams og Saras vedkommende: "Philo makes much less of the change of Joshua's name than of the other changes, but in that case he gives an interpretation of the change in terms of the meaning of the Hebrew roots", hvilket får Goodenough til at mistænke, at Filon "had an onomasticon of some sort in which the names of the Torah were explained for Greek readers", da Filons henvisning til hebraisk kun forekommer i navnederivationer. Om Filon kendte hebraisk, se Kahn (1964-65), som også mener, at han havde en bog, fra hvilken han kopierede sine etymologier.

51 Interessant er Josephus' oplysning om den af Antiochus IV indsatte yppersteпræst i Jerusalem: ὁ μὲν οὖν Ἰησοῦς Ἰάσονα αὐτὸν μετωνόμασεν, Ant XII,239. Denne har åbenbart ikke været tilfreds med en græsk form af et jødisk navn (Ἰησοῦς), men skiftede navn til det græske navn Ἰάσων. Se Levin (1978:11). Den pågældendes navne transskriberes i et moderne jødisk navnestudie med ישוע-יאסון, Naomi G.Cohen (1969:I:λ:24).

men med, at græsk har været kendt og benyttet,[52] og at jøder foruden et hebraisk navn ofte bar et græsk.[53] Det sidste kunne enten være en oversættelse af betydningen i det hebraiske navn eller være dannet ud fra lighed i klangfarve eller homofoni.[54] Klare regler for dette kan der dog ikke tales om.[55] Selv om der i dette spørgsmål som i navnevalget i øvrigt både i og uden for Palæstina kan tales om en assimilation i navnebrug, er dette nødvendigvis ikke et indicium for religiøs assimilation, selv om noget sådant ikke kan udelukkes.[56] Brugen af navne kan ikke sættes på en så enkel formel. Det forhold, at ledende rabbinere kun har haft eller kun er kendt under et græsk navn, og at der blandt sådanne findes personer med navne som f.eks. Ismael - og endda navne som Antiochus og Titus, efter at Jerusalem var blevet profaneret og senere ødelagt - viser, hvor vanskeligt det er at sætte navne på en enkel formel.[57]

Endelig skal vi tage stilling til, om langformen יהושע på et tidspunkt er blevet fortrængt af kortformen ישוע, samt bestemme navneformen for Jesus af Nazaret.

Hvad angår det sidste spørgsmål, er der vel aldrig ført en seriøs argumentation for, at Jesu hebraiske navn har været יהושע. At der i behandlinger af dette spørgsmål kan findes eksempler på en vaklen, skyldes mere ønsket om at betone, at bin Nuns navn på

---

52 Se Saul Lieberman (1965).

53 Kaganoff (1978:45): "At first, the non-Jewish names were used only in relations with non-Jews". Lauterbach (1932:334) tilføjer i omtalen af jøder med ikke-jødiske navne: "In some instances, these non-Jewish names, especially among the Palestinian Jews, may have been accompanied by another, Hebrew, name שם הקודש". Der skelnes almindeligvis mellem dette shem ha-kodesh, som bruges i synagogal sammenhæng og shem kinnui (שם כנוי) "for civil and business purposes", cf. Kaganoff (1978:49), som videre giver eksempler på, at ikke-hebraiske navne - f.eks. Alexander - i tidens løb blev til et shem ha-kodesh.

54 Se eksempler hos Zunz (1876:15f) og Kaganoff (1978:45).

55 Tcherikover (1959:524, n.7): "...generally complete anarchy prevails in the selection of the names".

56 "Even the first scholar of the Mishnah bore the Greek name of Antigonos", Kaganoff (1978:43), cf. Pirke Aboth, kap.1. Til sagen i øvrigt, se Naomi G.Cohens "Summary" (1969:II:1-15).

57 Se Zunz (1876:5-11) og Kaganoff (1978:41-44). Ismael-navnet placeres blandt de gudløses navne. Alligevel har ypperstepræster og tannaim båret dette navn. Denne brug forsvares i den senere jødiske tradition med, at Ismael omvendte sig, se Enc. Jud. (1974:XII:808). I arabiske omgivelser og i f.eks. det 13. og 14.årh.s Spanien var det ikke et usædvanligt jødisk navn, cf. index hos Régné (1978).

hebraisk har samme rod som Jesus-navnet end en gennemreflekteret og dokumenteret tvivl om, at Jesu hebraiske navn skulle være et andet end ישוע.[58] Med det belægsmateriale, som ovenfor er anført for Jeshua-formen, er det mest sandsynligt, at Jesus fra Nazaret hed ישוע og ikke יהושע. Ossuarieinskriptionerne giver her ikke det endegyldige bevis, med mindre man falder for den hasarderede tolkning, at den af Sukenik fundne inskription ישוע בר יהוסף angiver Jesu grav.[59] De ossurarieinskriptioner, der kunne indeholde navnet for Jesus af Nazaret, findes på græsk.[60] Heller ikke det formodede ordspil, der ligger bag ved Mt 1,21, giver det definitive svar. Spillet mellem verbet "at frelse" og personnavnet er både muligt for ישוע og יהושע. Dog må det fastholdes, at når in-

---

58 Thieme (1963:56) hebraiserer f.eks. navnet til "Jehoschua". Se videre behandlingen nedenfor p.238-240.

59 Sukenik (1931:19). Efter et foredrag af Sukenik i Berlin 1931 gav denne inskription genlyd."Radio Berlin promptly announced that the tomb of Jesus had been found!", cf. Mancini (1970:19). Sukenik tager i sin bog klart afstand fra at identificere den pågældende ישוע med en person fra NT. Bagatti (1971:210) taler om "the homonymous deceased of the Lord" og understreger de ledsagende symboler, bl.a. "the letter I, initial of the name Jesus".

60 Cf. de af Sukenik (1947) publicerede Talpiot-ossuarier, som indeholder ordene Ιησους ιου og Ιησους αλωθ, som af Sukenik opfattes som "The Earliest Records of Christianity". Inskriptionerne har meget naturligt været genstand for stor opmærksomhed. Mens Dinkler (1967: 6 - 9) opfatter de ledsagende ord som personnavne og Reicke (1949) som personnavn/stednavn, følger Jansen (1950) i store træk Sukeniks opfattelse. ιου er et klageråb (Sukenik: "Jesus, woe!", Jansen: ιου svarer til חבל). αλωθ forklares af Sukenik fra אלה, "to weep, to complain", mens Jansen forklaret det ud fra אלת: "I suppose that אלת means the burntoffering executed in the grave". Moe (1949): Jesus er Jehu, dvs. Jesus er Herren og Jesus er ophøjet (עלה), som forstås på baggrund af opstandelsen. Gustafsson (1956-57), som går ud fra, at "the feeling of the Primitive Church was not one of lamentation over Jesus' death but rather of triumphant joy over his resurrection" (p.67), tolker det første udsagn som "Jesus, Help!" og det andet "Jesus, let (him who rests here) arise". Fishwick (1963-64) sætter ordene i forbindelse med en magisk praksis, hvor "the power of the name" spiller en rolle. Han slutter, at betydningen af "the Talpioth ossuaries is not that they form 'the earliest records of Christianity' but rather that they provide the earliest evidence of Christian influences within Jewish syncretic magic". Om disse fund iøvrigt samt symboltegnene, se Mancini (1970), Bagatti (1971), Daniélou (1978). Cf. videre fig.141 hos Testa (1962:378). - Selv om der ikke hersker enighed vedrørende tolkningen af de anførte inskriptioner, står dog muligheden åben for, at der er overordentlige tidlige arkæologiske vidnesbyrd om Jesus-navnets centrale stilling i den jødekristne teologi. Se videre nedenfor p.173-188.

skriptioner fra samme tid og sted både attesterer formen Ἰησοῦς og ישוע som almindeligt personnavn,[61] taler dette klart for, omend det ikke beviser, at Jesu hebraiske navn var ישוע. Idet vi nedenfor skal følge det videre historiske forløb for benyttelsen af יהושע og ישוע som jødisk personnavn - samt benyttelsen af ישו og ישוע for Jesus af Nazaret i den jødiske tradition - fremkommer yderligere indicier for, at Jesus hed ישוע.

Hvad angår spørgsmålet om Jeshu-formen (ישו) anvendt om Jesus af Nazaret, drøftes dette i kapitel III. Det er vanskeligt at se, at dette skulle være de kristnes frelsers oprindelige hebraiske navn. En ringe og meget hypotetisk mulighed for, at formen ישו har eksisteret som personnavn, findes, selv om den inskription, der danner basis for denne hypotetiske mulighed, er unik, og det manglende afslutningsbogstav ayin kan forklares som mangel på plads eller sjusk.[62] I det mindste er det et for spinkelt epigrafisk grundlag til forklaring af Jeshu-formen anvendt om Jesus af Nazaret i den jødiske tradition.

Til spørgsmålet om יהושע på et tidspunkt er blevet fortrængt af ישוע som almindeligt personnavn, turde det være en rimelig slutning ud fra det belægsmateriale, som ovenfor er præsenteret, at formen ישוע har en prioritetsstilling i den jødiske nomenclatur i forhold til יהושע ved vor tidsregnings begyndelse. Selv om muligheden for en undtagelsesvis benyttelse af יהושע som person-

---

61 Se eksemplerne hos Finegan (1969:239-246) samt listen hos Dinkler (1967:9, n.28). Med henvisning til Miliks analyse af personnavnene på ossuarierne opsummerer Fitzmyer (1971:108): "A glance at this table reveals that Simon or Symeon heads the list as the most frequently attested among the following not unusual names of the period in question: Joseph, Salome, Judah, Mary, John, Eleazar, Jesus, Martha, Matthias, Sapphira, Jonathe, Zachary , Azariah, Jairus, Menahem."

62 Sukenik (1931:19). "Zu bemerken ist noch, dass rechts von diesem Text, [ישוע בר יהוסף]auf dem Mittelstreifen zwischen den beiden Rosetten, sich das Wort ישו ohne ʿain wiederholt. Es ist möglich, dass wir vor uns die aus der talmudischen Literatur bekannte Kurzform dieses Namens haben, eine auch sonst auf Ossuarinschriften häufige Erscheinung (vlg. 2.b. מתיה). Andererseits ist aber auch möglich, dass das Fehlen des letzten Buchstabens durch Platzmangel zu erklären ist". - Sukeniks bemærkninger er noget mere afdæmpede,end Klausners henvisning - og benyttelse - lader ane, se ovenfor p.34. Også Dinkler (1967:9, n.28) angiver i sin liste over forekomsten af Jesus-navnet på ossuarier uden diskussion tilfældet med ישו med henvisning til Sukenik. Fitzmeyer & Harrington (1978:234) siger blot: "The second name also appears merely as yšw between the two rosettas on the ossuary" uden nærmere stillingtagen til spørgsmålet.

navn må stå åben,[63] er der tale om en næsten total fortrængning af langformen. Denne slutning kræver nogle supplerende forklaringer. Som belæg herfor indføres ikke blot oplysninger før vor tidsregnings begyndelse, men et relevant materiale fra Bar Kokhba-tiden indrages også.

Selvindlysende er det, at langformen יהושע aldrig er blevet glemt af jøder, der har været fortrolige med GT, idet man her har mødt navneformen i det mindste som et litterært navn. Af interesse er det at få skabt klarhed om, hvorvidt man i homiletiske udlægninger - eller andetsteds, hvor man har beskæftiget sig med det bibelske materiale - har udtalt f.eks. bin Nuns navn samt skrevet det i analogi med Neh 8,17, hvor formen ישוע anvendes. Skønt materialet er sparsomt, og skønt der må regnes med, at en senere navnesynkronisering kan have gjort sig gældende på et tidspunkt, hvor langformen igen er blevet den almindelige, er vi alligevel ikke fuldstændig overladt til løse formodninger. Særlig overraskende er det ikke, at der kan findes litterære eksempler på, at bin Nun omtales med langformen. I Damskusskriftet (CD 5,4) findes et sådant eksempel. Her er afskriveren endog kommet til at skrive navnet to gange og på to forskellige måder, og bogstavet waw er endvidere tilføjet over linjen, anden gang navnet skrives:[64]

יהושע ויו֯שע...

Mere overraskende er det at kunne konstatere, at i Qumranskrifterne, hvor bin Nun omtales, findes eksempler på kortformen. I et Testimonium (4 QT 21), hvis bibelske forlæg må antages at have læst יהושע, findes ישוע.[65] I Qumran Cave I,22.i.12, kan kun

---

63 Studiet af den jødiske og kristne nomenclatur advarer imod at fremkomme med et for hurtigt "aldrig", når man har med navne at gøre. En klar tendens for ישוע er indiskutabel. Zunz (1876:13) opfører i en liste over bibelske navne begge navneformer. Men han giver ikke belæg for "Josua" som personnavn på dette tidspunkt.

64 Cf. Chaim Rabins edition (1954:18f) og Kuhns konkordans til Qumranskrifterne (1960:87, n.2). Lohse (1964:74): "streiche וישוע".

65 I et forsøg på at vise florilegiets kristne oprindelse er navnet ישוע inddraget. Driver (1965:162f) imødegår dette med rette og hævder bl.a.: "Lastly, that the typological use of Joshua is exclusively Christian is apparently true; but nothing precludes the possibility that it may have occurred in Jewish works now lost. The argument that what is not found in extant literature can never have existed is a common fallacy". -Selv om vi ikke deler Levins (1978) interpretation af navnet bin Nun, cf. n.12 ovenfor, har han dog samlet så meget materiale om Josua-figuren, at det ikke kan udelukkes, at bin Nun i nogle

læses ...ישו, men det er efterfulgt af en lakune, hvorfor formen ישוע må forudsættes, hvilket tekstudgiverne da også gør.[66] Selv om det indtil nu publicerede materiale for Qumranmenighedens vedkommende er for spinkelt til at fælde sikre og generelle domme, viser disse eksempler dog, at kortformen har været anvendt om bin Nun i Qumran. Dette anser vi som mere bemærkelsesværdigt, end at langformen også findes i lignende tekster. Samtidigt er det et yderligere indicium for Jeshua-navnets prioritetsstilling. Som almindeligt personnavn for Qumranmenighedens medlemmer har vi ikke set navnet attesteret, hvilket kan skyldes en tilfældighed. Personnavne forekommer relativt sjældent i disse skrifter.

Derimod findes der i et korrespondancemateriale, som er fundet i Judæa ørken fra Bar Kokhba-tiden, en del personer, som alle uden undtagelse skrives med kortformen ישוע. Navnets ejere er både ledende personer blandt Bar Kokhba-tilhængere[67] og mindre kendte personer som ישוע בן ישוע. Sidstnævnte giver hans mor - Babata - kendskab til gennem sin korrespondance.[68] For denne Je-

---

jødiske kredse er blevet opfattet som type på en messiansk skikkelse. Se hertil Skarsaune (1981:373-375), som på basis af midrash-passager finder, at "Joshua figures as a type of the Messiah ben Ephraim", p.374.

66 F.eks. Barthélemy & Milik (1955:91) og Kuhn (1960:94) i sin konkordans. Levin (1978:8) oplyser, at den samaritanske pentateuk almindeligvis stemmer overens med den massoretiske navneform יהושע; dog findes nogle Mss med en reduktion af -יְהוֹ til -יוֹ, dvs. יושע. Særlig oplysende er fortsættelsen ikke: "fragments of ancient Jewish scrolls from the Dead Sea area supply more examples", idet Levin ikke giver nøjagtige oplysninger, men blot henviser til informationer fra Frank M. Cross, idem, p.8, n.12. Et fejlagtigt indtryk skabes imidlertid, når han (p.11) siger:"fragments lately found in the Dead Sea caves vary between יהושע and the shortened form יושע (see above, note 12), but not ישוע". I denne sammenhæng er det vigtigste, at ישוע er attesteret i Qumranskrifterne. Tilføjes kan det i denne forbindelse, at den samaritanske vokalisation er anderledes end den massoretiske. Levin (p.8, n.10) henviser til Murtonen (1960:102) og angiver den som jē'ûšă.

67 Cf. index hos Yadin (1971:270f) tre personer: "Yeshua, son of Tadmoraya" (="the Palmyrenian?", p.126), "Yeshua, son of Golgoula" og "Yeshua, son of Eleazar". Alle staves med formen ישוע. Mod sædvanen staves navnet på בן גלגולה en enkelt gang uden waw: ישע, hvilket bedst betragtes som en skrivefejl, se Murrabba'at-teksten i Benoit & Milik & de Vaux (1961:160). Cf. dette brevs (43 l) ישע med ישוע (44 l), idem, p.161f. Afsender for begge breve er Bar Kokhba. - Bedømt ud fra Yadins behandling af dette korrespondancemateriale er de hyppigst brugte navne "Eleazar", "Shimeon", "Yehoseph", "Yehudah" og "Yeshua".

68 Hans far hed "Yeshua, son of Yehoseph", cf. Yadin (1971:222-

shua er vi endog så heldige ikke blot at have den hebraiske navneform ישוע, men også den græske, som Yadin gengiver med Iassouos.[69] Sammenlignet med en græsk transskription for andre navne, kan der ikke lægges afgørende vægt på, at stavemåden her er forskellig fra den almindelige græske gengivelse af ישוע som Ἰησοῦς. Endelig kan anføres, at ישוע er attesteret på en inskription, som blev fundet i Pompej i 1931, og som stammer fra tiden før år 79 e.Kr.[70]

Kastes der nu et blik på navnene i Mishnah og Talmud, er det på baggrund af den foretagne analyse påfaldende, at navneformen יהושע er så dominerende, også for personer, der har levet før Bar Kokhba-tiden, når andre kilder så stærkt attesterer kortformen ישוע. Selv om vi ikke definitivt kan gardere os imod den mulighed, at langformen og kortformen har været i anvendelse sideløbende, som f.eks. navnene יוסי, יוסף, יהוסף,[71] ledes vi alligevel til den mere naturlige slutning, at der er sket en eftersynkronisering på et tidspunkt, hvor langformen igen er blevet den dominerende.[72] At dette forhold kan have en sammenhæng med de kristnes frelsers navn, er ikke utænkeligt. I relativt få passager i enkelte rabbinske tekster findes kortformen ישוע, hvilket kunne være en reminiscens af den oprindelige navneform.[73] De tekstkritiske problemer for disse passager - som for Talmud i øvrigt - er dog så store, at det er vanskeligt at drage sikre slutninger heraf.

---

253). Se videre Fitzmyer & Harrington: A Manual of Palestinian Aramaic Texts (2.årh.f.Kr. til 2.årh.e.Kr.), hvor formen ישוע forekommer i teksterne nr.38, 51, 53, 62, 100, 106, (1978).

69 Er den latinske transskription nøjagtigt gengivet af Yadin (1971:240), må den græske form være Ιασσουος.

70 Frey (1975:414f, nr.562). Langformen er i øvrigt ikke attesteret i det af Frey fremlagte materiale i "Corpus Inscriptionum Iudaicarum" (Europe).

71 Mens יוסי er et oprindeligt hypocoristikon til יוסף, er יהוסף en langform, som dog ikke er et teofort navn. Cf. Güdemann (1896:13, n.2).

72 Allerede Zahn (1922:78, n.48) spørger, om יהושע בן־פרחיה, som i talmudiske passager på anakronistisk vis gøres til lærer for Jesus, oprindeligt har båret navnet ישוע. Vi går et skridt videre og spørger, om alle de personer, som i Mishnah og Talmud kaldes יהושע og har levet før Bar Kokhba-tiden, har båret navnet ישוע.

73 Også formen יֵישׁוּעַ kan findes, cf. Jastrow (1950:600). I Mishnah Jadajim III,5 drejer det sig om Akibas svigersøn. Nogle versioner læser dog שמוע, andre יהושע. Se Krauss (1902:250), idem (1908:149f), Zahn (1922:78, n.48).

Opsummerende kan det hævdes, at i de første 100 år efter ישוע מנצרת kan der ikke påvises en mærkbar ændring i den jødiske nomenclatur vedrørende brugen af navnet ישוע/'Ιησοῦς i den jødiske navngivning. Med de mange messiasprætendenter kunne man få nok at gøre, dersom de skulle styre navneudviklingen. En tilbagevenden til langformen יהושע indtraf senere,[74] hvilket bedst forklares med et sideblik til navnet på de kristnes frelser: ישוע. I givet fald er dette et yderligt indicium for, at Jesus hed ישוע. Denne navneform har en prioritetsstilling i forhold til langformen ved vor tidsregnings begyndelse og synes at dominere, hvis den ikke ligefrem har fortrængt langformen יהושע, op til Bar Kokhba-tiden. På denne baggrund er der blevet stillet spørgsmål ved, om det rabbinske materiale på dette punkt er pålideligt.Samtidig er vist, at 'Ιησοῦς - med variationer i stavemåden - har været det til ישוע korresponderende græske navn, som på palæstinensisk grund ikke har virket som en fremmed størrelse.

Hvordan det senere gik disse jødiske navne, er et spørgsmål, som kun i ringe omfang har påkaldt sig forskningens interesse. Men inden vi fortsætter ad disse baner, skal kort et spørgsmål berøres, som vi allerede har tangeret, og som både er relevant til forståelsen af personnavne som sådan samt til Jesus-navnet, nemlig spørgsmålet: Hvad ligger der i et navn?

B. HVAD LIGGER DER I ET NAVN?

Spørgsmålet om, hvad der ligger i et navn, er ikke blot gjort til genstand for opmærksomhed i den videnskabelige onomastik og mere populariserede navnebøger, men behandles af en række andre forskningsgrene som teologien, lingvistikken, sprogfilosofien, folkemindeforskningen, religionsvidenskaben, psykologien og den almene litteraturforskning mv.[75] Nyere navnestudier er generelt

---

74 Forandringen indtraf ikke så tidligt som formodet af Zahn (1922:78, n.48): "Von a.70 p. Chr. an kehrt sich das Verhältnis um", idet ham mener, at langformen fra år 300 f.Kr. til 70 e.Kr. er blevet fortrængt af kortformen ישוע.

75 Foruden behandlingerne i de navnebøger og onomastiske studier, som anføres i dette kapitel, se Kalverkämper (1978:15-23). En populariseret, men god fremstilling findes i Søndergaard (1979). Cf. videre Fleischer(1964:190), som afviser dilettanternes forkærlighed for at rette opmærksomheden mod navnets "Bedeutung". "Damit aber fängt wissenschaftliche Namenforschung nicht an. Erst Namengeschichte, Geschichte des Namenträgers, dann etymologische Namenerklärung und schliesslich vielleicht - im günstigsten Falle - Namendeutung, d.h. Beantwortung der Frage nach Motiven der Namengebung im Einzelfall". - Se iøvrigt bibliografierne af Elsdon C.Smith (1952), Rajec (1978) og Singerman (1977).

enige i advarslen mod en dilettanske tilgang til emnet, hvor der kun spørges efter betydningen af et navn og dets etymologi, og understreger med rette, at en nærmere præcisering af, hvad der ligger i et navn, er betinget af en lang række faktorer af f.eks. historisk, religiøs, kulturel, sociologisk,politisk og social art og det pågældende miljøs navnerepertoire. Dette gælder både i bestemmelsen af navngiverens motiv og omgivelsernes oplevelse af navnet. Hertil kan videre lægges en række kollektive og individuelle emotionelle, psykologiske, æstetiske og smagsbestemte faktorer samt navngivningstraditionen i det pågældende miljø.

Samtidig med at det må hævdes, at den nyere videnskabelige tilgang til bestemmelse af navnets betydning i et moderne miljø, hvor etymologien ofte kun spiller en ringe rolle, ikke direkte kan overføres på det bibelske og rabbinske materiale, som har vor primære interesse, da dette bevidner en klar interesse i og et arbejde med etymologien, har kontekstbetydningen af et navn ikke altid fået den opmærksomhed, som den burde have. Dette gælder både for et navn i en litterær kontekt og i en historisk "situations-kontekst". En kortlægning af semantiske felter, hvori et navn forekommer, synes derfor lige så påkrævet som en kortlægning af semantiske felter i det hele taget vedrørende undersøgelsen af andre ord i stedet for - som der har været tendenser til - at lade sig nøje med enkeltstående ordanalyser eller en leksikalsk tilgang.[76] Endelig kan anføres betydningen af at bestemme et navns overtoner, idet vi her samstemmer med Sawyer, som har understreget betydningen heraf og hævder:

> Overtones and associations must be sought within the language itself by research into semantic fields and within each context.[77]

---

76 Fra sprogfilosofisk hold er kontekstbetydningen understreget af Jespersen (1913:24) = (1965:66): "Mill and his followers lay too much stress on what might be called the dictionary value of the name, and too little on its contexual value in the particular situation in which it is spoken or written". Tilsvarende er kontekstbetydningen understreget af Søndergaard (1979: 44). Cf. videre Barrs kritik af Kittels ordbog (1975:206-262) samt Klaus Bergers behandling af semantiske felter (1977:137-159).

77 Sawyer (1967:49) i sin behandling af "Root-Meanings in Hebrew". Cf. også p.48, hvor navnene "Judah" og "Shechem" trækkes frem som eksempler på, at et navns overtoner er betinget af sin kontekst. Af særlig interesse er det, at Sawyer blandt "Words that have acquired predominantly theological overtones" inkluderer verbet הושיע, som i GT "is used exclusively of God and his human agents", samt מושיע med "forensic overtones",p.47f.

Holder vi os her til det bibelske materiale og sammenligner det med det rabbinske, er interessen for navnets betydning ikke blot fastholdt sidstnævnte sted, men videreudviklet. Selv om f. eks. Lauterbach understreger den mere udviklede og mystiske tydning af identiteten mellem person og navn i den tidligste rabbinske tid, finder han også i det bibelske materiale "the belief in the power of the uttered word". Efter denne opfattelse er navnet ikke blot identifikator for en pågældende person. Lauterbach siger:

> ...by giving the child a certain name, we produce in him the qualities indicated by that name...A man's character, so it was believed, is what his name pronounces it to be. 'For, as his name is, so is he' (I. Sam 25,25).[78]

Med reference til Nabal-historien og med det hyppigt citerede Nomen est omen samt forestillingen om, at navnet indeholder en kraft, som overføres på personen, og den mystiske identitet mellem person og navn, er hovedlinjen i Lauterbachs fremstilling aftegnet.

Selv om Lauterbach og andre[79] har fremlagt et så omfattende belægsmateriale, at det er en umulig opgave at benægte, at det superstiøse element spiller en vigtig rolle i den rabbinske forestillingsverden og i den jødiske tradition, i folketroen samt ikke mindst inden for den jødiske mysticisme, er det dog ukorrekt at forestille sig, at der ikke i rabbinske kredse har gjort sig andre forestillinger gældende i spørgsmålet om forholdet mellem navn og person. For at give et mere afbalanceret billede end det, Lauterbach har fremlagt, skal her citeres en midrash, som tillægges R.Jose b. Ḥanina, som tilhører den anden generation af palæstinensiske amoraim. Indholdet er dog af en sådan karakter, at det vel kan tænkes, at man tidligere har gennemtænkt forholdet mellem navn og person, som det angives her. I det mindste viser passagen, at en refleksion vedrørende forholdet mellem navn og person har gjort sig gældende i nogle rabbinske kredse. Den pågældende passage fra Midr Gen R LXXI,3 lyder således i Sonci-

---

Cf. videre Sawyers artikel "What was a Mošiaʿ?" (1965) samt vores behandling nedenfor p.269-365.

78 Lauterbach (1932:317). Cf. også p.316: "To the question:'What is in a name?' the ancient Jews - and to a certain extent, their later descendants - would answer:'There is a whole lot in it'".

79 F.eks. Güdemann (1896) og Trachtenberg (1979).

no-oversættelsen:[80]

> 3. AND LEAH CONCEIVED, AND BORE A SON, etc. (XXIX,32). R. Jose b. Ḥanina said: Names [of people] fall into four categories: (i) Some have fair names while their deeds are foul; (ii) others have ugly names while their deeds are fair; (iii) some have ugly names and their deeds are foul; and (iv) others have fair names and their deeds are fair. (i) Some have fair names while their deeds are foul: e.g. Esau, whose name denotes, he does (ʿoseh) [the will of God], yet actually he did not; Ishmael, whose name implies, he obeys [God - shomeaʿ el], yet he did not obey. (ii) Others have ugly names while their deeds were fair, viz. the children of the Exile, The children of Bakbuk, the children of Hakupha, the children of Harhur (Ezra,II,51),[2] yet they were privileged to go up and rebuild the Temple. (iii) Some had ugly names and their deeds were foul, viz. the Spies: Sethur, intimating a man of destruction (sethurin); Gaddi, indicating wormwood (gaddin) and death.[3] Others had fair names and their deeds were fair, viz. the tribal ancestors: Reuben denoted: See (rʿeu), a son (ben) outstanding among all sons; Simeon: He hearkens (shomeaʿ) to the voice of the Father in heaven. R. Jose b. Ḥanina said: The names of the tribes are not meant to stir up [the recollection of their shortcomings]but to cover them up.[4]
>
> 2 These names imply doubt, smiting, and wrath or ague... 3 Jast.: acrid and bitter. 4 Jast.,'E.J.:the names are in no way inappropriate but entirely suited to them. The actual meaning of the text is extremely doubtful.

Hvis vi forsøger at placere de navne og de personer, vi fokucerer på, i dette 4-tals skema, kan følgende anføres: יהושע er et godt navn og Jehoshua bin Nun må placeres i gruppe 4. Også ישוע er et godt navn, dels fordi bin Nun i Neh 8,17 kaldes sådan, dels fordi navnelisterne i Ezra og Nehemia indeholder en del personer, der bærer navnet. Hvis det er fremkommet i det babyloniske eksil, kan motivet bag dets popularitet søges i jøders længsel efter befrielse og national selvstændighed. At der imidlertid før ישוע מנצרת har levet personer med dette navn, som må placeres i gruppe 1 turde være en selvfølge. I denne forbindelse kan det nævnes, at kortformen ישוע anvendt om bin Nun i Neh 8,17 gives en negativ forklaring i Midr Kohel R I,4. Efter citatet fra Neh 8,17 siges der her:

> The text shows less respect to that righteous man in his grave for the sake of a So-and-so then living.[81]

---

80 Soncino (1977:I:654). Cf. den næsten identiske passage i Midr Num R XVI,10, som følger lige efter et par forklaringer på tilføjelsen af bogstavet jod i bin Nuns nye navn, se vor behandling ovenfor p.86.

81 Soncino (1977:IV:14). Se Krauss (1902:250) for andre referencer til tilsvarende tolkninger. - I Midr Kohel R I,8 = Soncino (1977:IV:29) nævnes i nogle editioner Jesus med navn, i andre med en omskrivning, se Strack (1910:25*, 5).

Muligheden af, at det er navneformen for Jesus af Nazaret, der senere har forårsaget denne tolkning, står her åben. Videre kan anføres, at rabbinerne finder fejl hos den med Zerubbabel fra Babylon hjemvendte ypperstepræst יהושע/ישוע, hvilket ifølge Ginzberg[82] skyldes, at de ønsker at tilbagevise en kristen allegori, som er udnyttet af kirkefædrene. Alligevel må det opfattes som et sikkert resultat af vor analyse, at navnet ישוע ved vor tidsregnings begyndelse er blevet opfattet som et godt navn. At den senere jødiske tradition har placeret ישוע מנצרת i gruppe 1 - når denne navneform er anvendt - vender vi i kapitel III tilbage til.

Hvad angår det ofte gentagne slagord Nomen est omen, er dette ikke dækkende for hele det bibelske eller hele det talmudiske materiale. Selv om der i videnskabelige og mere populariserede onomastiske fremstillinger ofte henvises hertil,[83] er det et tvivlsomt udgangspunkt for bestemmelse af det eller de gammeltestamentlige navneforestillinger. Barr har med rette kritiseret denne opfattelse:

> ...for a large number of the theophoric names it is hard to see how one can maintain in any simple way the principle that 'as someone is called, so he is'.

For Barr hænger dette sammen med, at mange teofore navne siger noget om Gud, mere end det siger noget om navnets ejer:

> The fact that names can be thought of as having power should not be generalized into a natural and universal function of all names...If a name is thought as a name with power, it is because it is the name of an entity which has power.[84]

For det rabbinske materiale må en tilsvarende modifikation gøres gældende, selv om navnesuperstitionen her er stor. Væsentligt er det, at samtidig med forestillingen om "that the name of a person determines his destiny",[85] må der regnes med en common sense, som har gjort sig gældende, idet livets erfaringer har vist, at navn og person ikke altid korresponderer med hinanden. Begge de omtalte faktorer regnes der med i Midr Tanḥoma Haazinu 7, idet vi tager fuld højde for ordet לפעמים:

---

82 Ginzberg (1968:VI:426f, n.108). Cf. videre ovenfor p.90f.

83 Se f.eks.Reisel (1957:1-3). Ellers nøjes vi her med at gøre gældende med Barr (1969-70:19) til slagordet 'As some one is called, so he is': "Assertions to the same effect [med reference til Fichtner (1956:372)] can be found all over the scholarly literature, and citations need not be given".

84 Barr (1969-70:19f).

85 B Ber 7b, cf. Enc.[illegible] (1974:XII:808).

> One should ever examine names, to give his son a name worthy for him to become a righteous man, for sometimes [לפעמים] the name is a contributory factor for good and evil.[86]

Disse betragtninger bør holdes in mente, når vi senere skal drøfte navneformer for Jesus af Nazaret på hebraisk (kap.III). Men de har også betydning for forståelsen af, hvordan det efter Bar Kokhba-tiden gik navnene יהושע og ישוע i den jødiske nomenclatur, hvilket nu skal skitseres.

C. NAVNENE JESHUA, JESHUAH OG JEHOSHUA (JOSUA) FRA BAR KOKHBA-TIDEN

Benyttelsen af navnene ישוע og יהושע i den jødiske nomenclatur fra begyndelsen af det 2.årh. e.Kr. og op gennem den jødiske diaspora og frem til benyttelsen i Eretz Israel i dag er et emne, som hverken den jødiske eller kristne teologi eller den almindelige navneforskning har beskæftiget sig med i nævneværdig grad.[87] Opgaven her er ikke at skrive disse navnes fulde historie, selv om denne os bekendt endnu ikke er skrevet.[88] Vort mål er mere beskedent, idet vi nøjes med at tegne et omrids, hvilket kan danne udgangspunkt for mere specialiserede og dybdeborende navneforskningsog demografiske studier. Den almindelige fornemmelse af benyttelsen af de pågældende navne giver Foerster udtryk for. Han hævder, at ישוע/Ἰησοῦς forsvandt som jødisk personnavn i det 2.årh. e.Kr., hvilket medførte en tilbagevenden til langformen "יהושע". Dette ses som et resultat af, at de kristnes frelser hed ישוע.[89]

---

86 Idem, samt Lauterbach (1932:328). Ud fra det helhedssyn Lauterbach præsenterer, er det forståeligt, at han må nedskrive betydningen af ordet "sometimes", cf. hans note 22, p.354: "The expression לפעמים "sometimes" or "often", is merely put in in order not to deny the principle of the free will". - Den tanke, som ligger bag לפעמים, falder dog godt i tråd med R.Jose b. Ḥaninas 4-tals-skema, og svarer til en "common sense", som det er uretfærdigt at berøve datidens jøder. Hvad Lauterbach gør gældende i en anden kontekst, kan også hævdes her: "But one need not expect superstition to be consistent", idem, p.333.

87 På baggrund af navnets svage placering i den jødiske og kristne nomenclatur kan denne desinteresse forstås. Årsagen til den svage placering kræver imidlertid en forklaring.

88 Deissmann (1931:24-27) har samlet nogle eksempler, men har på et par væsentlige punkter været usædvanlig uheldig, se nedenfor n.110.

89 Foerster (1938:286f). Rengstorf (1972:II:758) mener endog, at navnet Jesus blev ubrugeligt som personnavn blandt jøder allerede ved udgangen af det 1.årh. Deissmann (1931:26) taler videre i denne sammenhæng om, at navnet blev "nomen ingratum". Se videre Delitzsch (1876:211), Ben-Chorin (1971:50).

På denne baggrund kan to spørgsmål formuleres:

(1) Forsvandt Jeshua-navnet totalt i den jødiske nomenclatur fra det 2.årh. e.Kr.?

(2) Fortsatte Jehoshua-navnet med at være et populært jødisk navn?

I forsøget på at skabe klarhed om, hvorvidt navnet på de kristnes frelser har influeret den jødiske nomenclatur, skal et omrids af brugen af navnene Josua og Jesus som personnavne i den kristne tradition tegnes. Selv om vi for en række udvalgte jødiske og kristne centres vedkommende har måttet nøjes med sekundære kilder, skulle dette ikke afgørende berøre hovedtendensen. Hvad angår formen ישו, kan der i denne sammenhæng ses bort fra denne. Ganske vist findes der i Yerushalmi Fragments from the Genizah et par unike eksempler på bortfald af det afsluttende bogstav ayin, idet både en rabbi יושו og en ר׳ ישׁוּ דרומייה ("R.Yeshu, the southerner") omtales. E.Y.Kutscher forsøger at forklare dette på baggrund af en lingvistisk svækkelse af ayin. Svagheden ved denne forklaring er, at navneformen יהושע og יהושוע findes endog i samme kontekst som יושו og ישו, hvis forekomst derfor er ualmindelig og måske skyldes afskriverfejl.[90] I det mindste er det yderst unike eksempler på, at de pågældende navneformer skrives uden ayin, og er derfor undtagelser, der bekræfter hovedreglen. Da ישו ellers ikke er fundet attesteret som personnavn, kan der i denne sammenhæng ses bort herfra. Derimod medtager vi navnet ישועה (Jeshuah), som i homofoni ligger tæt op ad ישוע, har samme rod som ישוע, og som har en plads i den jødiske nomenclatur, hvor det i transskriberet form til andre sprog undertiden forveksles med Jeshua. Tilsvarende er der i navnebøger ikke altid udvist stringens mellem Jeshua og Josua=Jehoshua.[91]

---

90 Cf. E.Y.Kutscher (1952:51), idem (1976:80f). Hvordan bortfaldet af ayin end skal forklares, er det med bestemthed meget ualmindeligt, at det sker for navnene ישוע/יהושע. Dette gælder både for det omtalte Genizah-materiale og generelt. Til de anførte undtagelser, se forekomsten af יהושע i den nærmeste kontekst, idet der citeres fra ed.Ginzberg (1909): יושו (74,34) og יהושע (75,21); ישׁוּ (93,22) og יהושוע (95,17) mv. Selv om der i middelalderens polemik fra jødisk side blev gjort forsøg på at forstå Talmud-passagernes ישו om en anden end Jesus af Nazaret, forandrer det dog ikke den kendsgerning, at ישו ikke findes anvendt som personnavn uden for den rabbinske litteratur eller om andre end Jesus af Nazaret - bortset fra en undtagelse i Genizah-fragmenterne og eventuelle andre tilsvarende undtagelser. Se videre nedenfor p.152,n.4.

91 Et typisk eksempel findes hos Kaganoff (1978:48). Som forklaring til det messianske personnavn Mevaser citerer han Es 52,7, transskriberer citatets "salvation" med Yeshua og fortsætter:

1. ישוע/'Ιησοῦς

Vi har set, at navneformerne ישוע og 'Ιησοῦς (med variationer i stavemåden) var almindelige jødiske navne op til Bar Kokhba-tiden. På denne baggrund er det korrekt at påpege, at langformen יהושע herefter overtager den placering, som formen ישוע havde haft. Både det rabbinske materiale samt palæstinensiske inskriptioner viser dette. Dette forhold giver imidlertid ikke svar på, om det indvirkede på den græske navneform 'Ιησοῦς. Væsentlige oplysninger til dette spørgsmål giver Beth She'arim-inskriptionerne. Mens Jeshua-formen ikke er attesteret, findes Jehoshua-formen, stavet forskelligt, men aldrig uden det afsluttende ayin: יהושוע, יהשוע, ישוע.[92] Disse forskellige stavemåder for langformen på hebraisk har imidlertid ikke, som Foerster antyder, elimineret brugen af den græske form 'Ιησοῦς eller 'Ιέσουος, som er attesteret i de græske inskriptioner fra Beth She'arim.[93] Inskriptionernes etnicon viser, at i miljøer, hvor Jesus af Nazaret var kendt under syriske navne- og udtalelsesformer som Jesuᶜ og Ishoᶜ , men skrevet med det på syrisk korresponderende bogstav for ayin: ܝܫܘܥ og sandsynligvis også kendt under navnet 'Ιησοῦς,[94] kunne jøder så sent som i det 3. og 4.årh. e.Kr. bruge tilsvarende navneform som almindeligt personnavn. Idet vi atter henviser til den store variation i stavemåden for andre jødiske navne, når de transskriberes til græsk, og sådan som det også er tilfældet i Beth She'arim-

---

"...and Yeshua, or Joshua ("salvation") from the same verse was also used as a Messianic name". Se også n.124 nedenfor.

92 Avigad (1976), inskriptionerne nr. 16, 23, 24, 25. I Index p. 295 er angivet formen יהושע, men i nr. 24 og 25 findes יהושוע, "customary both in the Beth She'arim inscriptions and in the sources", p.249. Bemærkes kan videre, at plene-stavemåden יהושוע og stavemåden ישוע kan benyttes om samme rabbi, idem, p.248f.

93 Schwabe & Lifshitz (1974), inskriptionerne nr. 51, 138, 139, 140. Se videre Lifshitz' instruktive artikel "The personal names at Beth She'arim", idem, p.207-212. - Uheldigt er det, at Lifshitz, når han p.209 giver "examples of Greek names adopted because of the phonetic resemblance to Hebrew names" og rigtigt anfører "Εἰάσων for Jesus", fortsætter med parentesen "(ישו)". Hvis dette ikke er en trykfejl, kan denne navneform, som ikke er attesteret i Beth She'arim inskriptionerne, tillægges oversættelsen fra hebraisk, hvilket giver et yderligere eksempel på en historisk unøjagtighed i gengivelsen af Jesus-navnet på ivrit i dag, cf. kapitel I. På baggrund af den svage placering navneformen ישוע har i Talmud, cf. ovenfor p.99, er det ikke uden problemer at skrive: "The name Jesus-Jeshua is common both in the Talmud and in Josephus' writings", idem, p.32 til nr.51.

94 Til de syriske navneformer og udtaleformer, se nedenfor p.131f.

inskriptionerne, kan der ikke lægges nogen betydning i det forhold, at stavemåden også varierer for de navne, vi undersøger, bortset fra, at det afsluttende bogstav ayin på hebraisk er bibeholdt.[95]

For de ægyptiske jøder, sådan som deres navne lader sig afdække ud fra papyrusmaterialet,[96] er der i den senere romerske og byzantinske tid indtruffet et drastisk fald i forekomsten af navnet Ἰησοῦς, hvilket dog svarer til, hvad der gør sig gældende vedrørende andre bibelske navne i denne periode.[97] Først fra omkring år 300, hvor det jødiske samfund i nogen grad genvinder sin tabte styrke, hvilket også kan aflæses i en fornyet anvendelse af jødiske navne,[98] kunne der være en hypotetisk mulighed for, at kirkens "Jesus" har haft indflydelse på, at Jesus-formen ikke blev restitueret. I denne sammenhæng synes det væsentligste dog at være, at en restituering af det hebraiske sprog førte hebraiske navneformer med sig, selv om det her må bemærkes, at ישוע ikke er konstateret anvendt. Under arabisk herredømme fremkommer desuden arabiske navne for jøder.[99]

---

95 Se Schwabe & Lifshitz (1974:207-209).

96 Tcherikover & Fuks & Stern (1957, 1960, 1964). I Tcherikovers prolegomena inddrages navnestoffet, idem (1957:1-111).

97 Se sammenligningen mellem navnene Jacob, Isaak, Abraham og Jesus i Tcherikover & Fuks (1957:84, n.72f). I de tre perioder (1) The Ptolemaic Period (323 - 30 B.C.), (2) Early Roman Period (30 B.C.- A.D. 117), (3) Late Roman and Byzantine Period er navnenes forekomst i papyrus-materialet gjort sådan op:

Jacob,	(1): 3 gange	(2):12 gange	(3): 3 gange
Isaak	(1): 2 gange	(2): 6 gange	(3): 3 gange
Abraham	(1): 1 gang	(2): 6 gange	(3): 1 gang
Jesus	(1): 1 gang	(2): 7 gange	(3): 0

Afgørende vægt kan der ikke lægges på det forhold, at Ἰησοῦς ikke er attesteret i (3), da der er ostrakavidnesbyrd fra det 2.årh. Se listen og beskrivelsen af de pågældende personer i idem (1964:180). Skønt Jesus-navnet på græsk ikke holdt sig så længe iblandt ægyptiske jøder som f.eks. blandt syriske, er der ingen grund til at forklare dette ved at relatere det til de kristnes frelsers navn, da andre bibelske navne også viser en nedadgående tendens i denne periode.

98 "Towards A.D.300 Jewish names became more frequent in the papyri and we gain the impression that all reminders of the events of A.D.115-117 had at last vanished and Jewish life in Egypt was about to reawaken", idem (1957:96).

99 For den senere periode under arabisk herredømme, se Mann (1969: I:168, n.1), som citerer et vidnesbyrd fra år 1163: "Most of the prominent men among the Jews have Arabic names, which are either derived or different from their Hebrew ones". Index til det af Mann publicerede Genizah-materiale viser, at de gammeltestamentlige navne ikke har en marginal placering. For de hyppigste hebraiske navne, se n.116 nedenfor.

Hvad angår de romerske jøder, er det ofte påpeget, at navneassimilationen til det romerske miljø var stor.[100] Blandt de 551 navne, som Leon anfører for Roms jøders ældste historie, findes hverken Jeshua eller Jehoshua.[101] Om der på dette punkt er en sammenhæng mellem den jødiske og den kristne nomenclatur, skal vi nedenfor forsøge at besvare.

Da navnet ישוע med nogle få undtagelser, som ovenfor er anført, ikke anvendes som personnavn i Mishnah eller Talmud, er den almindelige fornemmelse - med de ikke uvæsentlige modifikationer vi har fremført for Ἰησοῦς - at ישוע trænges tilbage i den jødiske nomenclatur, retfærdiggjort. Alligevel må (!) der kunne findes eksempler på, at jøder efter det 2.årh. e.Kr. har brugt denne navneform, enten bevidst ignorerende, at det var de kristne frelsers oprindelige hebraiske navn, eller valgt, fordi det nu engang findes i GT. På baggrund af de meget subjektive motiver og psykologiske mekanismer, som et navnevalg er forbundet med, må det forudsættes, at nogle jøder har båret det. Studiet af den jødiske og kristne nomenclatur har lært os, hvor forsigtig man skal være med at sige aldrig. Det ovenfor citerede Genizah-materiale har vist, at ikke engang for navnet ישו kan det siges et aldrig, selv om dette litterære eksempel udgør en unik undtagelse. Sikre beviser for, at navnet ישו er anvendt som almindeligt personnavn i den jødiske historie, gives ikke, når der ses bort fra brugen af formen ישו om Jesus af Nazaret. Denne form kunne have skabt mulighed for en større benyttelse af navnet ישוע, end det er tilfældet i den senere jødiske tradition. At dette ikke er tilfældet, kunne hænge sammen med, at bevidstheden om, at Jesu oprindelige hebraiske navn ישוע ikke fuldstændig er blevet elimineret i den jødiske tradition. Til trods for dette, er der i den jødiske nomenclatur ikke tale om en total og universel elimination af navnet Jeshua - eller hermed korresponderende navne - som

---

100 Se behandlingen og den statistiske opgørelse hos Leon (1960: 93-121). Harnack (1924:I:436, n.2) giver et for unuanceret billede af anvendelsen af jødiske navne, når han på baggrund af katekombeinskriptionerne i Monteverde siger:"Es genügt für unsere Zwecke festzustellen, dass diese römischen Juden alttestamentliche Namen fast gar nicht gewählt haben". Leon (1960: 110) har vist, at semitiske navne i Monteverde var på 20,1%, mens det i Appia og Nomentane var henholdsvis 11,3% og 11,7%. Af de 72 eksempler, der gives på semitiske navne, findes bibelske navne som Iacob, Iudas, Simon m.fl. For kvindenavne kan nævnes Rebecca og Sara. Maria er det hyppigst forekomne kvindenavn, som Leon opfører under "Semitic Names", p.104f.

101 Cf. dog n.70 ovenfor med eksemplet ישוע fra Pompej.

personnavn.[102] Dog skal der søges længe for at finde eksempler herpå.

(a) Navnet ישוע findes i en palæstinensisk synagogeinskription fra efter år 400 e.Kr. i Susiya.[103]

(b) Af Foerster opfattes formen Gesua som en eksakt transskription af ישוע; fra en gravinskription i Venusia fra det 6.årh.[104]

(c) Fra nyere tid findes et eksempel i "Protokolbuch der Jüdischen Gemeinde Berlin (1723-1854)", hvor ישוע er anvendt som shem ha-kodesh.[105]

(d) I en fortegnelse over alle huse i Piesling (Mähren) fra begyndelsen af det 19.årh. angives ejeren til hus nr.XX som Färber Jesua.[106] - Eksemplet er usikkert.

(e) I dokumenter, der vedrører spanske jøder fra det 14.årh., findes navneformen Jessues.[107]

(f) I lister over deporterede franske jøder (1940-1944) findes

---

102 Allerede bemærket af Littmann,i Preisigke (1922:522). Dog vises det ikke, hvilken navneform, der anvendes hvor: " Ιησους = Jesus (Jēšūa' aus Jōšūa'), als Personenname bei Christen und Juden im Orient gebräuchlich". Cf. Gutman et al.(1972:51), som til Susiya-inskriptions ישוע hævder, at navnet er meget udbredt: ישוע - שם זה נפוץ מאוד, הן במקורות הן בכתובות. Vores undersøgelse kan imidlertid ikke bekræfte, at ישוע er "meget udbredt" hverken i "kilderne" (litteraturen?) eller i inskriptionerne. Spørges kan det, om ישוע her er opfattet som værende identisk med langformen, idet der ikke i tilstrækkelig høj grad er taget hensyn til problemet mellem kortformen og langformen. At langformen - med variationer i stavemåden - er hyppigt anvendt i den rabbinske litteratur, skal vises nedenfor p.116.

103 Gutman et al.(1972:51). יושוע er også attesteret her, idem p.50. Cf. videre Naveh (1978:118-120).

104 Cf. Foerster (1938:287, n.25 og 30), som tager Gesues som femininumsform. Deissmann (1931:17) opfatter Gesues som genetiv til Gesua.

105 Meisl (1962:524), idet רשימת שמות האנשים er gennemgået, p. 463-530. Navnet er opført under פאלק, se nedenfor p.119f.

106 Cf. ed. Gold (1929:458). Bemærkes må det, at transskriptionen medfører en usikkerhed, hvorfor forbehold må tages , at der bag navnet ligger det hebraiske ישועה, som vi dog nedenfor skal vise ikke er anvendt i særlig høj grad i Tyskland.

107 Baer (1929:344), hvor navnet Jessues Samarell forekommer to gange i et dokument fra Valencia, 16.september 1353. Den fonetiske side påkalder sig opmærksomhed. Fordoblingen af s'et i nærbeslægtede navne findes der også eksempler på fra nyere tid, se nedenfor p.114, 118,n.140. I nogle latinske Mss af NT findes stavemåden Iessus, se Sparks (1937:167f).

formen Jessus, hvis bærer stammer fra Salonika.[108]

[g] Foerster nævner et eksempel på ישוע בן אהרון fra ca. år 900 i Jerusalem. Dette betragter vi som et yderst tvivlsomt eksempel.[109]

[h] Deissmann nævner flere eksempler, men de fleste er totalt forfejlede.[110]

Opsummerende kan det hævdes, at ישוע er et sjældent jødisk navn efter det 2.årh. e.Kr., selv om det ikke totalt er forsvundet. Den græske navneform 'Ιησοῦς - med variationer i stavemåden - synes at have en længere levetid i det mindste i områderne nord og nordøst for Palæstina, end det ofte er antaget. Muligheden af, at denne navneform, såvel som den hebraiske kortform, har haft større udbredelse end den, vi har konstateret, vil vi her lade stå åben. Eksempler på former som Jessues og Jessus, som i homofoni lægger sig tæt op ad navnet på de kristnes frelser, har vi konstateret for nyere tid. Bemærkes kan det, at den under (e) omtalte Jessues levede i det kristne Spanien, før det her blev almindeligt for kristne at bære Jesus-navnet. Den under (f) anførte Jessus levede sidste del af sit liv i det kristne Frankrig.

Afsluttende melder spørgsmålet sig, om vort århundredes jø-

---

108 Klarsfeld (1978:convoi 44, 9.november 1942). Familienavn: Amaradji, født 02.03.[18]81, "Salonique".

109 Da Foerster (1938:287, n.26) som eneste belæg for sin påstand anfører Winter & Wünsche 1894:II:78, mere korrekt: (1897:II: 78), som i transskriberet form angiver den pågældende person med Aharon ben Jeschua, vækkes mistanken om, at Foerster selv har tilbageført navnet som ישוע, hvilket må anses som yderst tvivlsomt. Den pågældende person var karaæer. Blandt disse var navnet ישועה relativt hyppigt anvendt, cf. n.116 nedenfor. Cf. Steinschneider (1857:120), som i et forsøg på at identificere forskellige personer med navnet "Jeshua" = vort Jeshuah inkluderer den pågældende. Men det oplyses korrekt, at det transskriberede "Jeshua" er en oversættelse af det arabiske "Forkan", cf. n.115 nedenfor, hvoraf vi slutter, at den pågældendes navn ikke har været ישוע, men ישועה.

110 Deissmann (1931:24f) har begået en eklatant fejltagelse ved at opfatte en række personer, som omtales hos Poznanski (1907) og Krauss (1908), som om disse skulle have båret navnet "Jēschūa" = vort Jeshua, men er ikke opmærksom på, at de pågældende navne er Jeshuah, altså ikke ישוע, men ישועה. Fejlagtigt er det at opfatte ישועה som et sjældent navn blandt karaæerne, cf. n.116 nedenfor. Med reference til Krauss' artikel omtaler Deissmann videre en spansk rabbi fra det 15.årh., "Jēsūa". Muligt er det, at denne er forvekslet med Jeshuah ha-Levi, cf. n.124 nedenfor. Yung (1817) opfører denne både under navneformen "Josua",p.214 og "Jesua", p.195. Ligeledes har Deissmann misforstået henvisningerne fra Zunz (1876:52), selv om denne til sin transskription Jeshuah giver oversættelsen "Heil". Foerster (1938:287, n.26) godtager uden kritik Deissmanns oplysninger.

diske alijah til Eretz Israel viser en anden tendens, end den, vi har skitseret. Dersom navnet ikke er særligt hyppigt her, kan det opfattes som en indirekte indikator for, at det heller ikke har været hyppigt anvendt i områder, som vi ikke har analyseret for den nyere tid, som f.eks. blandt nordafrikanske og orientalske jøder. Et overbevisende svar lader sig formulere med basis i det statistiske materiale, som er udarbejdet med det israelske indenrigsministeriums personregistrering som kilde.[111] I 1979 bar i hele Israel kun 29 personer navnet ישוע.[112] Det forhold, at navnet kan benyttes som personnavn, viser, at det ikke er tabueret. At det forekommer i en så ringe udstrækning, viser, at den tendens, som vi har sporet for de jødiske samfund, vi har undersøgt, også er gældende for andre samfund. Vor tids alijah har på dette punkt ikke tilført den jødiske nomenclatur i Israel noget nyt i forhold til benyttelsen i diasporaen, sådan som det i bibelsk tid var tilfældet ved tilbagekomsten fra Babylon. Hvis sådanne sammenligninger i det hele taget tjener noget formål, kan det noteres, at navnet ישוע var populært i diasporaen i Babylon, et forhold, som ikke genfindes i moderne tid.

2. ישועה

Om navneformen ישועה (Jeshuah), som hverken i GT eller i den rabbinske litteratur anvendes som personnavn, men kun som substantivet "frelse",[113] oplyser Even-Shoshan,[114] at den især i middel-

---

111 Israelsk personnavnsstatistik (1979). Det nye statistiske materiale, som vi havde lejlighed til at se december 1980, er os bekendt ikke indarbejdet i onomastiske studier af den nyere israelske navngivning. Til denne i øvrigt, se Kaganoff (1978). Mens vi erhvervede os et fotokopi af fødselslisterne for år 1900 og 1978, er det til trods for store anstrengelser ikke lykkedes os at se eller erhverve de øvrige fødselslister, der med 10-års intervaller er udarbejdet fra 1900 til 1970.

112 Selv om vi ikke kan gardere os fuldstændigt, forudsættes det, at det er jøder, der bærer navnet. Kristne jøder inden for protestantiske denominationer eller "Messianic Assembly" benytter ikke dette som personnavn. Lapide (1976a) omtaler bibeloversætteren Blum på følgende måde: Joschua Blum (p.154), Jeschua Blum (174) og J.Blum (188). Ifølge samtale med fader Stiasny, Ratisbonne, er denne døbte jødes fornavn יהושע. - Et interessant eksempel på en fonetisk determineret transskription af et oprindeligt ikke-jødisk Jesus i en moderne hebraisk kontekst foreligger i årsprogrammet 1978-79 for The Israel Philharmonic Orchestra. Blandt dirigenter findes her "Jesus Lopez-Cobos", som i transskription hedder חֶסוּס.

113 For benyttelsen i Qumran, se Kuhn (1960:94), Chamberlain (1955).

114 Even-Shoshan (1961:IV:1898), men opfører det også som nyt

alderen har været anvendt af italienske jøder som personnavn. Et spørgsmål er det imidlertid, om navnet først er blevet anvendt i Italien.[115] Ud fra det Genizah-materiale, som Mann har udgivet for "The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs" (969-1204) kan det anføres, at ישועה tilhører gruppen af mere populære navne blandt karaæerne, og at der er omtalt næsten dobbelt så mange personer med dette navn som med langformen יהושע.[116] Formen ישוע findes ikke i dette materiale. Men allerede her kan det påpeges, at formen ישוע findes anvendt om Jesus af Nazaret blandt karaæerne i modsætning til den almindelige navneform for denne: ישו.[117] At navneformen ישועה forekommer så hyppigt blandt karaæerne kan opfattes som et udtryk for deres "zionisme" og tolkes som et messiansk navn.[118] Hvis navnets fremkomst som personnavn ikke er at finde blandt karaæerne, er personnavnet i det mindste nært knyttet til disse. På den anførte baggrund er det ikke overraskende at finde navnet som et af de mere traditionelle fornavne blandt algeriske og marokanske jøder, som ifølge David Corcos[119] gengives under formerne Yshou'ā, Ishu'ā og

---

kvindenavn (שם מחדש), idem, p.1911. Cf. videre henvisninger hos Zunz (1876:52).

115 Krauss (1908) antager, at den kristne syriske nomenclatur via det arabiske navn Fourkân (פורקנא = frelse) har gjort sig gældende for det hebraiske navn ישועה. "...le Juif attendait la délivrance (מצפה לישועה), la Chrétien la parousie", idem, p.151.

116 Mann (1969). Ifølge en flygtig gennemgang af index (II:389-411) forekommer langformen יהושע omkring 11 gange som personnavn samt yderligere et par gange som patronym. Formen ישועה - i Manns transskription Yeshu'a - forekommer omkring 20 gange. Bedømt ud fra dette materiale ligger navnet Joseph (+Yehoseph) klart i spidsen (ca. 80 gange), idet vi her ser bort fra patronymerne. Herefter kommer Solomon og Abraham. Navne som findes omkring halvt så hyppigt som Joseph er David, Yehuda, Yefet, Natan, Aron, Sa'adya og Yeshu'a. Joshu'a (= vort Jehoshua) findes omkring halvt så mange gange som Yeshu'a og kan placeres blandt navne som Sadok, Shemarya, Isaiha, Meborak, Nissim m.fl.

117 Se nedenfor p.202f.

118 Det rubriceres blandt "Messianic names" af Kaganoff (1978:48). Cf. benyttelsen af Ἰησοῦς hos ægyptiske jøder, som et udslag af deres nationale bevidsthed og længsel efter national frihed, Tcherikover & Fuks (1957:84) samt en tilsvarende mekanisme for populariteten af ישוע i den fra det babylonske eksil hjemvendte generation, se ovenfor p.90f.

119 Corcos (1972:73), som behandler marokanske jøders nomenclatur i perioden 1500-1900. Cf. videre Eisenbeth (1936), som oplyser om de statistiske forhold mellem arabiske, hebraiske og andre navne for nordafrikanske jøder uden dog at informere om, hvor stærkt Jeshuah-Jehoshua har stået.

Isseu'ā. Om navnet blandt marokanske jøder skriver han:

> ישועה signifie déliverance. Il est souvent confondu, au Maroc, avec יהושע. C'est un prēnom "traditionnel" et très fréquent dans la famille Corcos, en Espagne jusqu'à l'expulsion de 1492, en Italie et au Maroc jusqu'à nos jours.[120]

Tilføjes kan det, at navnet også findes blandt f.eks. jøder i Bagdad i nyere tid.[121] Med henvisning til de franske jøders deportationslister fra anden verdenskrig, som vi allerede ovenfor har henvist til, kan bemærkes, at navneformerne Jessua, Yechoua og Yechua også findes her. Ud fra de sparsomme, men relevante etnicon-oplysninger, som disse lange lister indeholder, kan det konstateres, at navnenes ejere stammer fra Tyrkiet eller Grækenland.[122] Videre kan der noteres, at fordoblingen af s'et i disse navne også findes i navnet Jossua, cf. den ovenfor under 1 (f) anførte Jessus, hvis navnebærere stammer fra samme breddegrader.[123] Navnet ישועה synes hovedsageligt at være blevet benyttet af sefardiske og italienske jøder, uden at vi på baggrund af det analyserede materiale tør nægte, at der også kan findes eksempler på dette navn andetsteds. I Frankring har vi konstateret, at navnet findes blandt immigranter. Derimod synes det ikke at have spillet nogen rolle blandt f.eks. engelske, tyske eller danske jøder. Hvad angår benyttelsen i Spanien, nøjes vi med at spørge, om det har været så hyppigt anvendt, som David Corcos hævder. En forveksling mellem på den ene side Jeshuah og på den anden side Jehoshua/Josua eller Jeshua forekommer ikke sjældent.[124]

---

120 Corcos (1972) til nr. 121.

121 Cf. Sassoon (1949), som behandler "History of the Jews in Baghdad". Materialet er dog for spinkelt til at fælde generelle domme. Navnet nævnes f.eks. p.97 (13.årh.), 120 (18.årh.). Lidt hyppigere nævnes Joshua, hvilket dog kan skyldes en tilfældighed, f.eks. p.79, 137-139, 145, 146, 174, 201.

122 Klarsfeld (1978). Som fornavn Jessua (Convoi 45), som familienavn (Convoi 44 og 66). Yechoua som fornavn (Convoi 75), Yechua ligeledes som fornavn (Convoi 1). - Et tilsvarende forbehold, som det vi tog i n.108 ovenfor, må gøres her, idet transskriptionerne kan narre, således at der nogle gange eventuelt må forudsættes et ישוע snarere end et ישועה.

123 Vedrørende navnet Josua/Jossua mv., se nedenfor n.140.

124 Ovenfor n.110 har vi gjort opmærksom på, hvorledes Deissmann (1931:24f) forveksler et oprindeligt ישועה med ישוע. Også i nyere jødiske encyklopædier genfindes tilsvarende unøjagtigheder. Et par eksempler indskrænker vi os til at nævne: (1) Enc.Jud. (1974:X:3) opfører den kendte algeriske talmudist ben Joseph ha-Levi fra Tlemcen, som i 1467 bosatte sig i Toledo, som Jeshua. Men ifølge titelbladet på hans hovedværk "Sefer

Som personnavn bæres ישועה ifølge det statistiske materiale kun af 207 personer i Israel i 1979. Som familienavn bæres det af 289 par.[125] Det kan således ikke placeres blandt de hyppigst anvendte person- og familienavne i den moderne jødiske stat.[126] Om de 207 personer, der bærer navnet som personnavn, er mænd eller kvinder, giver det statistiske materiale ikke svar på. I en navneliste fra "The Hebrew Academy of Language" (1958)[127] er det opført som pigenavn. Det samme er tilfældet hos Even-Shoshan[128] og i Kolatchs lister.[129] En række afcheckninger angående dette spørgsmål på det lige omtalte akademi samt hos en række israelere har dog overbevist os om, at fornemmelsen eksisterer, at det er et drengenavn, hvilket utvivlsomt hænger sammen med, at det er benyttet sådan i den tidligere jødiske historie, uden at vi tør benægte, at ישועה i lighed med nogle andre hebraiske navne også kan benyttes som et pigenavn i dag.[130]

Chalikot Olam" (ed. Hanoviæ 1714, som også indeholder en latinsk oversættelse) er navnet angivet som ישועה. Den latinske gengivelse af navneformen er derimod Josua. Cf. videre f.eks. Enelow (1933:25): "R.Joshua Ha-Levi's...", og Régné (1978: 679): "Joyes wife of Josue Hallevi". (2) Enc.Jud. (1974:X:3f) og Enc.Heb. (ivrit) (1971:XX:444) gengiver en af de mest kendte karaæere fra det 11.årh. med henholdsvis Jeshua og ישוע. Den korrekte navneform er dog ישועה, hvilket kan udledes af hans arabiske navn Furqān (eller Fourkan, se n.115 ovenfor). I Nationalbibliotekets mikrofilmrum i Jerusalem er han da også katalogiseret under formen ישועה. Derimod er det korrekt, når Enc.Jud.fremhæver: "...sometimes erroneously called Joshua ben Judah; his Arabic name was Abū al-Faraj Furqān ibn Asad".

125 Israelsk personnavnsstatistik (1979) og Israelsk familienavnsstatistik (1979).

126 Til sammenligning se n.169 og 170 nedenfor vedrørende de mest anvendte person- og familienavne i Israel i dag.

127 Arikha (1959:20). Det opføres ikke under mandsnavne, hverken i listen שמות מאוחרים ומחודשים eller שמות תנ"כיים. I den første liste er nævnt יהושע, p.8, men ikke ישוע. I den anden er nævnt navnene יְשַׁע og מוֹשַׁע, p.15, hvilke genfindes som kvindenavne under formerne יְשָׁעָה og מוֹשָׁעָה. Ingen af disse navne er dog slået afgørende igennem. Som familienavn angiver Arikha (1954:36) formerne יְשׁוּעָה og יְשׁוּעָתָה, men har ikke medtaget יהושע, et familienavn som ellers i dag forekommer 4-5 gange så hyppigt som f.eks. ישועה, cf. nedenfor p.124. I en liste med udvalgte navne, Eisenstadt (1942), som indeholder 237 gamle og nye navne, findes ingen af de navne omtalt, som vi undersøger.

128 Cf. n.114 ovenfor.

129 Kolatch (1973:388). Kolatch er her sandsynligvis under indflydelse af Arikas liste, som han har brugt, cf. hans "Preface", p.viii.

130 Om personnavne, som oprindeligt var mandsnavne, men i dag bru-

3. יהושע

Fra det 2.årh. e.Kr. dominerer langformen יהושע (Jehoshua) over ישוע. Mens vi ikke har stødt på langformen i inskriptioner ved vor tidsregnings begyndelse og op til Bar Kokhba-tiden, findes den i en inskription fra Jaffa fra midten af det 2.årh.[131] Ovenfor har vi anført, at langformen, stavet forskelligt,men aldrig uden det afsluttende ayin, er attesteret i Beth She'arim-inskriptionerne; også i palæstinensiske synagogeinskriptioner findes ayin.[132] Tages persongalleriet i Mishnah for sig, findes יהושע som et af de 4-5 hyppigst forekommende navne.[133] Vurderet ud fra Talmud kan det også placeres blandt de mest populære navne.[134] Dersom vi har ret i vor antagelse, at der for de personers vedkommende, som levede før omkring år 130, senere er sket en eftersynkronisering, kan navnet dog stadig opfattes som et relativt hyppigt anvendt navn i talmudisk tid. Ligeledes har det som allerede anført en pæn placering blandt ægyptiske jøder ved slutningen af det første millenium.[135] Derimod har vi ikke fundet det i inskriptioner for Roms jøder.[136]

---

ges som kvindenavne i Israel, se Kaganoff (1978:82f). Her omtales Jeshuah ikke. Vedrørende kvindenavne, som dannes af mandsnavne med en tilføjet femininumsendelse, idem, p.78f. - I talmudisk tid var der visse navne, der var fælles for begge køn. Til dette samt til ængstelsen for i den senere jødiske tradition at give piger "the name of a male ancestor", se Lauterbach (1932:342-345).

131 Klein (1920:42). Nr.116: אלעזר בן יהושוע. Dersom patronymet angiver den pågældendes navn korrekt, sådan som han har fået det ved fødslen, eller et navn, som hans far har været kendt under ved sønnens fødsel, kan det tages som et vidnesbyrd om, at langformen også har været anvendt i det første årh. e.Kr. Men langformen kan være assimileret til en senere tids navneskik. Selv om det er vanskeligt at drage sikre slutninger, advarer eksemplet imod at drage den definitive slutning, at ישוע totalt havde fortrængt יהושע i tiden op til Bar Kokhba, selv om kortformen har været klart dominerende.

132 Cf. ovenfor p.107 samt Naveh (1978). I synagogeinskriptionerne fra Susiya findes både formen ישוע og יושוע, og fra Beersheba יהושוע, idem, p.118-120, 125 og Sukenik (1935:158).

133 Cf. Duensing (1960). Med de usikkerhedsmomenter, der er vedrørende visse personers navne i Mishnah-materialet, er de hyppigst forekommende navne følgende: שמעון (22); אלעזר (16); יוסי (15/14); יוחנן (12); יהודה (11); יהושע (11/10).

134 Kolatch (1973:325) hævder: "The most frequently occurring biblical names in the Talmud are: Judah (33 times)[133?], Simeon (92), Joshua (84), Isaac (80) and Elazar (70)".

135 Cf. ovenfor n.116.

136 Cf. ovenfor n.70 og 101.

Da jøder, som har været fortrolige med de mange personer, der kaldes יהושע i Talmud, ikke kan formodes at have stillet spørgsmål ved navneformen som sådan, og da der findes flere fremtrædende rabbinere med dette navn,[137] ville det være naturligt, om navnet fortsatte med at tilhøre gruppen af populære jødiske navne, også selv om det i gaonæisk tid fik konkurrence fra kendte bibelske personer, hvis navne i talmudisk tid kun var blevet benyttet yderst sporadisk.[138] En sådan forestilling må imidlertid modificeres. Uden at vi her kan gå ind i en minutiøs statistisk analyse og pladskrævende dokumentation, er vi kommet til en for vort udgangspunkt bemærkelsesværdig konklusion: I forhold til den centrale placering,navnet יהושע havde i den talmudiske nomenclatur, er navnet i den senere jødiske historie et relativt sjældent navn i en række jødiske centre. I nogle har det en yderst marginal placering. Dette skal først vises med nogle eksempler, hvorefter fænomenet relateres til den kristne nomenclatur.

Mistanken om navnets svage placering blev først vakt gennem en undersøgelse af danske jøders navne. En næsten fuldstændig registrering af disse er foretaget af Margolinsky og baseret på gravinskriptioner fra 1693-1976. Af de omkring 12.000 jøder, der her er registreret, forekommer navnet Josva/Josua ikke mere end omkring 12 gange, hvilket kun udgør et par promille af alle mandsnavne - og samlet kun lige overstiger antallet til en minjan![139] Dette angiver en tendens, som kan spores andre steder, selv om

---

137 Se f.eks. index hos Strack (1920).

138 Abraham, Isak, Jakob, Aron, David, Solomon, som i GT er navne, som hver for sig kun har en ejer. Cf. Barr (1969-70:12). Undtagelsesvis benyttelse af et par af disse navne i talmudisk tid, se ovenfor n.25.

139 Margolinsky (1978). Af de 12 gange, navnet er noteret af os, findes det 1 gang som efternavn. Bemærkes kan videre sammenhængen mellem Josva/Josua og Falk/Falkner, hvilket forekommer 3 gange, cf. n.105 ovenfor. Følgende liste kan opstilles, idet året for dødsfaldet angives:

Josva Isak Cantor	1742	(p.624)
Josva Jacob Berend	1762	(p.27)
Josva Falk Moses	1791	(p.150)
Josva Bamburg	1796	(p.22)
Josva Jacob Moses	1812	(p.150)
Samuel Josva Falkner	1832	(p.580)
Josua de Lemos	1841	(p.529)
Josva Salomon Glückstadt	1863	(p.64)
Josua Hessel Gelvan	1915	(p.259)
Josua Stobieski	1916	(p.394)
Josva Falk Dessauer	1924	(p.245)
Johanne Joshua	1944	(p.418) - død i Sverige.

Minjan: Minimum af 10 mænd til gennemførelse af jødiske gudstjenest

forekomsten ikke har været så ringe alle andre steder. Jehoshua-navnet, stavet efter de forskellige tiders og sprogs skik, har været kendt og brugt, men er i forhold til andre gammeltestamentlige navne sjældent.

I den tidligere nævnte liste fra anden verdenskrig på omkring 75.000 deporterede franske jøder, har vi ved en hurtig gennemgang af dette materiale også kun bemærket færre end antallet til en minjan.[140] Et par gange er det anvendt som familienavn. Bortset fra disse eksempler har vi ikke i denne liste eller i det øvrige undersøgte materiale bemærket familienavnet "Josuasohn" eller tilsvarende, hvilket er en supplerende navneforsknings indikator for, at navnet ikke tidligere har været brugt hyppigt som personnavn. Et hurtigt blik igennem Totenbuch Theresienstadt samt en række lister over overlevende fra koncentrationslejre,[141] viser, at navnet er yderst sjældent, hvis det i det hele taget forekommer. At det af nazisterne ikke blev betragtet som et typisk jødisk navn fremgår af den kendsgerning, at det ikke er inkluderet i den liste på 185 navne, som nazisterne i august 1938 bød jødiske mænd at føre.[142] Almindeligt som shem ha-ḳodesh i Berlin

---

140 Klarsfeld (1978). Som fornavn Josue: 4 personer fra Piotrkow, Draura, Bialistock og Mertzwiller (Convoi 9, 62 bis, 71), og Josue fra Constantinople (Convoi 75). Som familienavn Jossua, 2 personer fra Salonique (Convoi 55 og 70). - Selv om vi skulle have overset nogle personer med dette navn, vil den overbevisende tendens dog ikke berøres heraf.

141 Totenbuch Theresienstadt (1971), hvor det indledningsvis siges: "Die hektographierte Liste war ein Ausdruck mechanisierter Vollkommenheit in der nazistischen Mordmaschine. Laufend, Nummer, Familienname, Vorname, Geburtsdatum, Adresse, Transportnummer. Keine Tippfehler, bitte. Alles genau, präzise, violett auf weiss, alphabetisch gereiht". Navnet Josua forekommer så godt som ikke i følgende lister: Totenbuch Neuengamme (1966), Die Toten von Dachau; Bericht über die letzten Ruhestätten der am 22.Oktober 1940 nach Südfrankreich deportierten badischen Juden (1958); Surviving Jews in Dublin (1945); Surviving Jews in Kielce District; List of Names of the surviving Jews in Siedlce; Liberated Jews Arrived in Sweden in 1945 (1945) og (1946).

142 Cf. Reichsgesetzblatt I, 1938 nr 130. Listen over de tilladte navne for jøder findes f.eks. i B.Blau (1954:50f), hvor også de 91 tilladte navne for jødiske kvinder er angivet. Selv om der i listen findes "gode" og traditionelle jødiske og bibelske navne som f.eks. Isaac, Mosche/Moses, Samuel, findes også navne som Kaiphas, Laban og Jezabel. Navne som Abraham, David, Josef, Eva, Ruth, Mirjam/Maria - og Josua - var således ikke tilladt uden at navnet Israel skulle tilføjes for mænds vedkommende og Sara for kvinders. Se Kaganoff (1978:66f). For sig selv taler Gottschald (1942:112), som slutter sin omtale af denne sag med ordene: "Im übrigen ist die Regierung weither-

har det heller ikke været, hvilket den føromtalte "Protokolbuch" viser.[143] I denne er det ikke lykkedes os at finde et eneste eksempel på en i Berlin opvokset jøde med dette navn. Dette er ikke en tilfældighed, men bekræftes af Nathan Pulvermachers statistiske undersøgelse over "Berliner Vorname" ved dette århundredes begyndelse. Heri er den jødiske nomenclatur fuldt inddraget, men Josua-navnet er ikke registreret.[144]

Den overraskende ringe forekomst af navnet i nyere tid finder ikke en tilstrækkelig forklaring i den jødiske emancipation med en hertil hørende navneassimilation. For selv om der kan tales om en navneassimilation, er eksemplerne på benyttelse af bibelske navne ikke sjældne,heller ikke anvendt som shem kinnui. Navnets ringe forekomst kan derfor ikke forklares med henvisning til en generel assimilation vedrørende jødiske navne. Væsentligt er det, at fænomenet ikke er af ny dato, men har en lang forhistorie.

Følges f.eks. frankfurterjødernes personnalhistorie, findes navnet Josua ikke registreret i Kracauers artikel "Die Namen der Frankfurter Juden bis zum 1400".[145] En gennegang af "Stammbuch der Frankfurter Juden", som dækker et halvt millenium (1349-1849), og som indeholder mange tusind navne, giver den samme tendens, som ovenfor fremhævet: personer med navnet Josua kan tælles på et par hænder.[146] Hertil kan føjes, at navnet Falk undertiden blev

---

zig genug, den Juden die Ablegung anstössiger Namen zu erlauben; sie müssen dann freilich einen deutlich jüdischen Familiennamen wählen". - Årstal og udgivelsesland taler sit eget sprog!

143 Cf. ovenfor n.107. Bemærk stavemåden for den eneste indvandrer med navnet ifølge Meisl (1962:502): יעקב יושע בן מוהר"ר צבי הירש פאלק. Denne kendte rabbiner Jakob Josua ben Hirch Falk stammer fra Krakau og døde i 1756 som overrabbiner i Offenbach, cf. Dietz (1907:78,341).

144 Pulvermacher (1902), (1903). På dette punkt er der ingen forskel på den jødiske og kristne nomenclatur.

145 Kracauer (1911).

146 Dietz (1907). Foruden den i n.143 omtalte Josua, som nævnes bl.a. af Dietz, p. 78, 153, 341 , kan anføres andre indvandre som Josua Gerson fra Weikersheim i Würtemberg (1811), p.105; Rabbi Aron ben Josua Moses Lurja = Josua Moses, død 1613, p.187, 389. Videre er det fundet som navn på en søn af Arweiler, fra 1708 landsrabbiner i Heidelberg, p.16, samt 5 gange i Wetterhahn-familien, hvor Josua er andetnavn; fødselsårene er fra 1758 til 1769, cf. p.323. - Mens det ikke er overraskende, at Dietz, p.2f, i sin indledende behandling af "Vornamen" sætter Falk = Josua og Josua = Falk, er det mere overraskende, at navnet Jesus indføres: Isai, Jesaias, Jesse, Jesus, Jische = Pesachjahu, Pecachie; Jesaias, Jesse, Jesus

brugt som shem kinnui til Josua og i visse tilfælde erstattede det.[147] Selv om jøder har forstået forbindelsen, og selv om der er tilfælde på navneformer for "Josua" på europæiske sprog, som har andre former end det pågældede sprogs almindelige navneform for Josua,[148] må det antages, at omgivelserne generelt ikke har forstået dette. At Josua-navnet af kristne op til reformationstiden er forstået som et jødisk navn, skal vi belyse, når vi kort berører den kristne anvendelse af Josua som personnavn.

Videre kan anføres, at som Nun og fiskesymbolikken gør sig gældende i midrashiske tolkninger, er navnet Josua i nyere tid også knyttet sammen med "fisk". Fisken er som husmærke[149] i Judengasse i Frankfurt - som fiskenavne i øvrigt - knyttet til personer med navnet Josua og Jonas. For den sidstnævnte på grund af den bibelske beretning om den store fisk, der slugte profeten, og for personer med navnet Josua "because the Biblical Joshua was the son of Nun".[150] Den hyppigt forekommende fiskesymbolik i kristenheden har således ikke i visse jødiske miljøer forhindret an-

---

= Pessachjahu, Pecachie; Jesus = Jesaias, Jesse, Pesachie. Hvad årsagen end kan være til dette, er Jesus ikke anført som personnavn i dette materiale. - Cf. videre Schiff (1917:18-22), som i sin liste over hebraiske fornavne for frankfurterjøderne i begyndelsen af det 19.årh. anfører navnet Josua, men uden at informere om hyppigheden - eller mangel på samme. Deissmann (1931:25) oplyser for Elsass-jøder i det 18.årh., at i en liste på omkring 20.000 mands- og kvindenavne findes kun to med navnet Joschua/Josué, idet sidstnævnte er familienavn.

147 Navnet Falk bliver af Schiff (1917:24) rubriceret under "Deutsche Vornamen", som af jøder er "beliebt, früh von der deutschen umgebung entlehnt". Anvendes desuden som husnavn, idem, p.43, hvilket også findes blandt kristne. Kaganoff (1978:148): "... Jews called Joshua (Yehoshua) adopted Falk as the kinnui in the forms of Falk, Valk, Walk, Wallik, Wallich. However, we are not certain as to whether these mean "falcon", since the association of Joshua and falcon is not clear. (One researcher states that just as the falcon circles its prey, so Joshua circled and explored the Holy Land before swooping down upon it. This is an amusing, but rather far-fetched explanation). Finally, some derive Valk from an acronym of veahavta lereakha kamokha, "love thy neighbor as thyself"." Den unavngivne "researcher" må være Eshel (1967:15). I ed. Gold (1929:2): "...ohne jeder Zusammenhang mit dem hebräischen Namen entstanden die Rufnamen...Falk = Josua".

148 F.eks. Hosek = Josua som czekisk navn for jøder, cf. ed. Gold (1929:2). Betvivles kan det, at de kristne omgivelser har forstået denne sammenhæng. Cf. også Zunz (1876:61), som forklarer Höschel med Hosea, Josua. Deissmann (1931:25) nævner videre forkortelsen Schue som jødisk familienavn og forkortet fra Jōschūa.

149 Om husteqn og navne, se Kaganoff (1978:31-36), Dietz (1907:78f).

150 Kaganoff (1978:34).

vendelsen af en tilsvarende symbolik baseret på bin Nuns navn.[151]

For menigheder i Mähren giver samleværket "Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit und Gegenwart" et righoldigt navnemateriale. Også her findes navnet, men i forhold til de øvrige jødisk-bibelske navne er det sjældent.[152]

Om navne for engelske jøder indtil fordrivelsen i året 1290 findes der et relativt godt materiale bevaret.[153] Alligevel har vi kun fundet en enkelt person med navnet Jehoshua - som patronym - nemlig יהושע בן הר׳ יוסף , som i det analyserede materiale forekommer flere gange i egenskab af vidne i dokumenter fra 1258 til 1271 og en enkelt gang stavet יהושעיה.[154] Fra 1656, hvor jøder igen legalt kunne bosætte sig i England, findes som den anden rabbiner for de engelske sefardiske jøder Joshua da Silva (1660-1679).[155] Som navn på irske jøder i Dublin i de sidste to tredjedele af det 19.årh. angives det som shem ha-ḳodesh to gange af 306 registrerede fødsler,[156] og en enkelt gang blandt 140 registrerede dødsfald.[157]

Vender vi os igen til det europæiske fastland, findes navnet ikke blandt de registrerede jøder i Paris i 1296 og 1297.[158] Bedømt ud fra Henri Gross' index til "Gallia Judica" er navnet Josué dog kendt og benyttet af franske jøder.[159] Hvad angår jøder i

---

151 Se ovenfor p.87.

152 Ed. Gold (1929). R.Jeschua Hesch, p.46 = Joshua Heschl, p.126. Ellers overvejende Josua: p. 153, 181, 185, 188, 190, 206, 257, (270 = 188), 271 bis, 500, 529, 541, 573 bis. Med stavemåden Jehoschua: p.313, 400 bis, 480.

153 Se f.eks. M.D.Davis (1888), J.M.Rigg (1902), idem (1905) og Jenkinson (1932). - Kolatch (1973:325f) hævder, at blandt de 748 navne, der er blevet brugt af jøder i England i det 12.årh. "the favorite ones were biblical, Isaac led the list with 59; Josce, i.e. Joseph, 55; Abraham 49; Benedict (Latinized form of Berachyaw) 49; Jacob 40; and Mosse and Moss, i.e. Moses, 38".

154 M.D.Davis (1888), nr. 154, 156, 176, 177, 201. I sidstnævnte "Colchester Deeds 1258", p.365-368, som er udgivet og oversat af A. Neubauer, oversættes יהושעיה med "Joshua". Cf. videre Adler (1939:45).

155 Stokes (1921:75).

156 Hyman (1972:252, 250). Førstnævnte sted kun יהושע (1860), sidstnævnte: Charles יהשוע (1855), hvor kinnui-formen er forskellig fra shem ha-kodesh.

157 Idem, p.262: Rosenberg J. - יהושע בר פסח הכהן. Desuden nævnes som en af Dublins zionister Joshua Cristol, p.341.

158 Loeb (1880).

159 Gross (1897).

Aragon i Spanien bedømt ud fra "Regesta and documents" (1213-1327), har det i forhold til de populære jødiske navne også her en svag stilling. I sit index opfører Jean Régné kun tre personer: Jossuas Abnarrabi, Josue son of Isaac Hallevi og Josua Neguel.[160] I sit hebraiske index til "Die Juden in Christlichen Spanien" nævner Baer kun to personer under navnet יהושע og Loebs liste over navnene på jøderne i Barcelona 1392 indeholder ikke navnet, hvilket heller ikke er tilfældet i S.Katz' bog om "The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul", hvor navnet hverken findes i appendix om "Inscriptions" eller "Names".[161]

For de norditalienske jøder i Mantua synes navnet med basis i Shlomo Simonsohns grundige fremstilling at have haft en lidt større popularitet, end den vi ovenfor har konstateret.[162] Som en medvirkende årsag hertil kan anføres, at navnet Salvatore, som var et almindeligt navn blandt kristne, og som også blev brugt som shem kinnui blandt jøder, har gjort det nærliggende at benytte Josua som shem ha-ḳodesh.[163] For jødernes historie i Italien i det første millenium synes navnet ikke at have spillet nogen større rolle.

Inden vi opsummerer, er der grund til at betone, at navnet יהושע/Josua har været kendt og benyttet i den jødiske diaspora efter Bar Kokhba-tiden. Det materiale,vi har undersøgt, er eksempler, som viser, at navnet ikke har været tabueret, men heller ikke har været benyttet i særlig høj grad, når det sammenlignes med andre navne, hvis første ejer var en kendt person fra GT. Tilføjes må det, at det dog blandt visse familier har været anvendt

---

160 Régné (1978:687). Bedømt ud fra registeret er de mest populære navne i dette tidsrum (med variationer i stavemåden): Isaac, Jucef, Abraham, Mosse, Salamon, Samuel, Jahuda. Et navn som Ismael ligger højere i popularitet end f.eks. navne som David og Jacob.

161 Baer (1929:1137). Loeb (1882), som også indeholder en navneliste fra 1383. På p.73 omtales en Josué fra 1484. S.Katz (1937: 141-156, 163-165).

162 Simonsohn (1977). Vi går ud fra, at de anførte personer med navnet Joshua er korrekt gengivet og ikke en "oversættelse" af f.eks. Jeshuah, selv om det kan undre, at dette navn ikke forekommer i bogen ifølge index, p.853-887.

163 Af de omkring 40 gange navnet Joshua nævnes, herunder inkluderet navnet som patronym, hvilket forekommer omkring en fjerdedel af gangene, forekommer Salvatore - Joshua ligeledes omkring en fjerdedel af tilfældene. Desuden er inkluderet et par personer med navnet Joshua, som ikke tilhører Mantua-jøderne.

ret hyppigt, dersom traditionen fordrede en opkaldelse efter et familiemedlem, og denne hed Josua. Dette kan konstateres fra "History of the Jews of the Netherlands Antilles", hvor navneformen Jeosuah forekommer relativt hyppigt i familierne Henriquez og Naar,og i øvrigt findes en del andre gange.[164] Om et bimotiv i denne sammenhæng har været, at de pågældende tog nyt land i besiddelse, hvilket kunne lede tanken hen på bin Nun - et forhold som kommer i betragtning i forbindelse med puritanernes nomenclatur i New England - skal anføres som en tolkningsmulighed.

Opsummerende kan det hævdes for de vesteuropæiske centre, vi har givet et overblik over, at navnet Josua på intet tidspunkt nærmer sig den popularitet, som det har i den rabbinske litteratur. Dog findes det hyppigere end Jeshua og i nord og vesteuropa også hyppigere end Jeshuah. Interessant er det at sammenligne Josua-navnets ringe forekomst med kinesiske jøders nomenclatur, hvor navnet יהושע i lister fra det 15. til det 17. årh. findes blandt de mest populære navne.[165] En tilsvarende høj placering kan der under ingen omstændigheder blive tale om for europæiske jøder i samme tidsrum.

Vender vi nu, som vi tidligere har gjort det med navnene Jeshua og Jeshuah, blikket til det moderne Israel, hævder Lapide, at Jehoshua er lige så almindeligt i Israel "als Fritz in Köln".[166] Uden at lægge nogen vægt på sammenligningen som sådan, giver det os anledning til at kommentere, om navnet har fået en renæssance i forbindelse med immigrationen til landet, et forhold som vi ovenfor ikke har kunnet konstatere for navnene ישוע og ישועה. Det tidligere benyttede statistiske materiale giver også her nogle retningslinjer, omend tolkningen er overladt til os.

Både i registreringen af fødsler fra år 1900 og i den samlede befolkningsliste fra 1979 figurerer navnet יהושע på omkring en

---

164 Ifølge personindex hos Emmanuel (1970:II:1117-1165) forekommer navnet med variationer i stavemåden omkring 60 gange, heraf en femtedel som patronym. De nævnte familier tegner sig for over halvdelen af det samlede antal.

165 Joshua findes på en fjerdeplads, kun overgået af navnene Joseph, Judah og Moses. Se W.C.White (1966:III:82), som opsummerer nomenclaturen i "Codex in Hebrew and Chinese from the K'ai-Fêng Synagogue", fra omkring 1642, se idem, III:1-82. Den hebraiske stavemåde er יהושע, cf. fotografisk gengivelse, idem, p.54. Angående kinesiske navneformer for Josua, se inskriptionerne fra år 1512, idem, p.194, cf. også hertil, idem, I:46.

166 Lapide (1972:96).

30. plads. Da det ikke findes blandt de 100 mest populære fødselsnavne i 1978, kan det sluttes, at tendensen fra fødselslisten af år 1900 har holdt sig længe, hvilket det statistiske materiale, der er opgjort med 10-års intervaller fra år 1900, må vise.[167] At det ikke findes blandt de hyppigste navne i 1978-listen, hænger både sammen med moden og den konkurrence, de bibelske navne i de senere år har fået af nye navne.[168] Dog er det ikke korrekt, at de nye navne i popularitet har fortrængt de traditionelle. Blandt de højest placerede navne på en popularitetsliste i 1978 findes stadigvæk de bibelske navne.[169]

Som personnavn bæres det i 1979 af 9966 personer med stavemåden יהושע og af 1029 med stavemåden יהושוע. Som familienavn benyttes det med stavemåden יהושע af 1319 par og med stavemåden יהושוע af 148 par. Selv om det som familienavn må placeres langt nede på en popularitetsliste,[170] kan der for personnavnsbenyttelsen dog tales om en mærkbar ændring, når det sammenlignes med dets overordentlige svage benyttelse i den vesteuropæiske diaspora i slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20.årh. Selv om f.eks. orientalske jøder og andre kan have bidraget en del hertil, kan det næppe udgøre hele forklaringen, da navnet synes at have fået et opsving i de første årtier af dette århundrede i Palæstina, hvor ikke ubetydelige dele af immigranterne kom fra Vesteuropa. Ganske vist har vi ikke gjort østeuropæiske jøders nomenclatur til genstand for vor undersøgelse. Men selv om disse eventuelt kan have bidraget noget, finder vi snarere, at det mest nærliggende motiv for Jehoshua-navnets renæssance fra dette århundredets begyndelse skal søges i opkaldelse efter navnets første ejer, bin Nun. Som han i sin tid tog det forjættede land i besiddelse, gjorde vort århundredets ḥalutzim det. Nærliggende er det, at

---

167 Ærgerligt er det, at vi ikke her kan angive de nøjagtige tal, når det statistiske materiale foreligger og fra år 1900 er udarbejdet med 10-års intervaller. Materialet er ikke tilsendt os til trods for løfte herom, cf. n.lll ovenfor.

168 Se listerne for de nye hebraiske navne i Israel i dag, Kaganoff (1978:84f).

169 דוד og משה, יוסף, יצחק, יעקב m.fl. ligger stadigvæk i spidsen, cf. Israelsk fødselsliste (1978).

170 De hyppigste familienavne er i vores transskription: Cohen (104.832), Levy, Mizrahi, Perez, Biton, Abraham, Friedman, Dahan, Katz, Josef (10.712). Familienavnet Jehoshua må placeres lidt under en 500. - plads, cf. Israelsk familienavnsstatistik (1979).

jødiske pionerer kunne give deres drenge et godt jødisk navn, hvis første ejer ikke kun var forbundet med religiøse begreber, men som var den store pioner og erobrer af landet, en national hero.

Selv om det er fristende nærmere at forsøge at verificere den hovedtendens, vi ovenfor har fremlagt, anser vi materialet som et tilstrækkeligt - omend langtfra fuldstændigt - grundlag , på baggrund af hvilket spørgsmålet kan formuleres: Hvad er hovedårsagen til, at det gode og i den talmudiske tradition meget hyppigt anvendte jødiske navn יהושע blev trængt i baggrunden og i mange jødiske centre kun fik en marginal placering? Eller formuleret anderledes: Har dette noget at gøre med navnet på de kristnes frelser?

Ovenfor har vi tolket den markante ændring fra ישוע til יהושע i den rabbinske litteratur på baggrund af det hebraiske navn for de kristnes frelser. Denne tolkning bestyrkes ved, at der er Tosefta-belæg for formen ישוע anvendt om Jesus af Nazaret.[171] Selv om vi ikke er af den opfattelse, at hovedårsagen til Josua-navnets tilbagegang i den jødiske nomenclatur skal søges her, kan alligevel navnet på de kristnes frelser ikke fuldstændig udelukkes som biårsag til, at i det mindste nogle jøder har undgået dette navn. I miljøer, hvor Toledoth Jeshu-litteraturen har været kendt, og hvor nogle versioner oplyser, at Jesu oprindelige hebraiske navn var יהושע, har dette næppe animeret til at benytte navnet som personnavn.[172] Kristne kabbalisters "leg" med tetragrammet og Jesus-navnet samt den kristne typologiske udnyttelse af Josua/Jesus-typologien samt forekomsten - omend relativt sjældent - af formen יהושע som navn for Jesus af Nazaret i den kristne tradition, har heller ikke fremmet benyttelsen af dette navn som jødisk personnavn.[173] Et interessant eksempel på, at Josua-navnet i dele af den jødiske tradition er opfattet som et messiansk navn, udgør det nye navn, som den jødiske messiasprætendent Sabbatai Zevi fik af sin profet Nathan: Josua (H)Elkam, dvs. Josua = Gud, som er opstået. Her er ikke blot navnet, men også den kristne forestilling om Jesu genkomst på unik måde forenet i Zevis nye navn.[174] Disse

---

171 Se nedenfor p.171, 191.

172 Se nedenfor p.197. Se også p.161,n.58.

173 Se nedenfor p.219f, 239-242.

174 Scholem (1975:-557f), samt plancherne I, II, VI, VII. Også

og tilsvarende faktorer[175] opfatter vi i bedste fald som biårsager til forklaring på Josua-navnets svage placering i den jødiske nomenclatur. I denne forbindelse kan det påpeges, at navne som Josef og Mirjam/Maria samt Immanuel, navne, der findes i forbindelse med fødselsberetningen i Mt 1, ikke er undgået af jøder. Selv om der findes eksempler på, at Jesu moder i en polemisk genre som "Niẓzaḥon Vetus" kaldes חריא (ekskrement),[176] findes begge navneformer som et ikke sjældent kvindenavn i den jødiske tradition. Ikke engang Mariadyrkelsen inden for den katolske kirke forhindrede dets brug.[177] Og navnet Immanuel, som hyppigt drøftes i den middelalderlige jødiske polemiske litteratur med henvisning til Mt 1, 23,[178] forhindrede heller ikke jøder i at anvende dette som personnavn. Fra gaonæisk tid til i dag hører navnet Josef til et af de hyppigste, hvis ikke ligefrem det hyppigst anvendte jødiske mandsnavn.

På baggrund af dette ser vi kun en plausibel hovedårsag til, at navnet יהושע/Josua som personnavn for jøder i kristne miljøer tabte terræn. Kun på en indirekte måde har det noget at gøre med

---

Iosua Helcam, Josvahel Cam og Iusvahelcam. Om der er en forbindelse mellem dette og nomenclaturen for de i n. 109, 140 (cf. også n.122) nedenfor nævnte jøder fra "Salonique", må vi her nøjes med at fremsætte som en arbejdshypotese. Salonika har ikke blot været det mest betydningsfylde center for den sefardiske jødedom i Tyrkiet, men også et vigtigt center for hemmelige efterfølgere af Sabatai Zevi, se Scholem (1971:142-166).

175 F.eks. den af Levin (1978) fremførte interesse i visse jødiske kredse for Josua-skikkelsen, cf. n.18 ovenfor. Dette forhold må dog afbalanceres med, at messianske navne kan benyttes, se Kaganoff (1978:48f).

176 Berger (1979:302, n.1): "...the author calls her Ḥaria (=Aramaic haraya, or excrement) instead of Maria". Tilsvarende Breuer (1978:195): חריא - מריה, מרים אם ישו under שמות גנאי. Dette er dog sjældent selv i den polemiske litteratur, når Maria/Mirjam nævnes. Omskrivningen אשה=kvinde kan findes, Krauss (UnPub:II:33), i et forsøg på at undgå at nævne navnet, cf. אותו האיש og אותו samt איש for Jesus, idem, p.31-33.

177 Krauss (UnPub:II:300): "Despite the fact that no Jew in later times has been given the name "Jesus", many Jewesses have without any scruples been called "Miryam"." - Vores analyse har vist, at den første påstand må modificeres.

178 Ikke mindst fordi diskussionen omkring ordet עלמה (Es 7,14) i forbindelse med behandlingen af Mt 1,23 næsten indgår i enhver polemik, cf. Lasker (1977:174, n.21), blev forståelsen af navnet "Immanuel" også ofte inddraget. Se f.eks. hos Joseph Kimchi (ca. 1090-1170) i ed. Eisenstein (1928:72), David Kimchi (1160-1235) i ed. Talmage (1974:43) og Isak af Troki (1533-1594) i ed. Deutsch (1865:138-140). Til en moderne videreføring, se Zurischadaj (1970:8).

de kristnes frelser, og hovedårsagen er ikke at søge i en ængstelse for at nævne en navneform, som kunne være det hebraiske navn for Jesus af Nazaret. Den jødiske nomenclaturs sjældne anvendelse af navnet יהושע/Josua i kristne miljøer forklares bedst og tilstrækkeligt ud fra den kristne nomenclaturs tilsvarende mangel.

Denne tese skal vi i korthed nærmere godtgøre.[179]

D. NAVNENE JOSUA OG JESUS I DEN KRISTNE NOMENCLATUR

På et tidligt tidspunkt er navnet på de kristnes frelser blevet gjort til genstand for en teologisk tydning. I et senere kapitel skal vi vise, at denne interesse ikke blot findes i oldkirken, men også kan spores i NT.[180] Med denne forudsætning in mente, kan det spørges, hvorledes dette har indvirket på den kristne nomenclatur. Hvis det videre er rigtigt, at den jødiske nomenclatur i kristne miljøer er stærkt påvirket af den kristne nomenclatur, må der ud fra de iagttagelser, vi i det foregående afsnit har gjort, forudsættes, at Josua/Jesus ikke har spillet nogen væsentlig rolle i den vestlige verden, som vi overvejende har koncentreret opmærksomheden omkring. Denne formodning er korrekt. Derimod har Jesus-navnet spillet en rolle i den østlige kristenheds nomenclatur, således at der på dette punkt foreligger en kontrast mellem christianum occidentalium og christianum orientalium. Først tegnes et omrids op til omkring år 1500, hvorefter vi skitserer anvendelsen af navnene Josua og Jesus i den nyere tids kristne nomenclatur.

1. Josua/Jesus i christianum occidentalium til ca. år 1500

Intet tyder på, at navnet Jesus er blevet benyttet som dåbsnavn for kristne i de første århundrede i den vestlige kristenhed. Mens vi for urmenighedens vedkommende har et positivt bevis

---

179 Naomi G. Cohen har i sin disputats gjort gældende for jødiske navne "in the Hellenistic and Roman Periods in Asia Minor" (se English Summary, 1969:II:1-15), at den jødiske nomenclatur er under stærk indflydelse af den kristne. "An interesting by-product of this closer study is the achievement of insights into the reasons why Jews again started to use such Biblical names as ABRA(H)AM, REUBEN, and SIMEON...We did find that homophony may well have contributed to the popularity of such names as ABRAM, MARIA, SABBATAIOS, SIMON among Jews", idem, p. 3, 6). - Ud fra et tilsvarende grundsyn skal vi vise, at Jehoshua/Josua-navnet tabte terræn som jødisk personnavn i kristne miljøer, fordi det ikke - eller kun sjældent - blev benyttet i den kristne nomenclatur.

180 Se nedenfor p.269-368.

for Jesus-navnet som personnavn i Kol 4,11, idet den her omtalte Ἰησοῦς dog er kendt under et tilnavn: ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, må det anses for meget sandsynligt, at der blandt kristne jøder har været personer med navnet ישוע i perioden op til Bar Kokhba-tiden. Positive beviser for,at kristne jøder har givet deres drenge dette navn,savnes dog,og om personer, som har båret dette navn, da de blev kristne, har fået et tilnavn, cf. Jesus Justus, kan der kun gisnes om. Vanskeligheden med at afgøre et sådant spørgsmål bliver ikke mindre af, at jøder, som tidligere anført, foruden deres jødiske navn havde et græsk/latinsk, således at det ikke med bestemthed kan afgøres, om den i Kol 4,11 omtalte Jesus havde Justus som tilnavn, før han blev kristen eller fik det efter, netop fordi han bar samme navn som sin frelser. Selv om vi forudsætter, at der blandt dem, der var ἐκ περιτομῆς, har været flere med navnet ישוע/Ἰησοῦς,end det positivt er muligt at bevise, gav dette forhold ikke en afsmitning på hedningekristnes nomenclatur. Dette må dog sammenholdes med, at hedenske konvertitter til kristendommen ikke fik nye navne og derfor heller ikke bibelske navne, men beholdt deres hedenske navne, som endog kunne alludere til den hedenske mytologi. Med Harnacks ord:

> Die Martyrer starben, weil sie sich weigerten, den Göttern zu offern, deren Namen sie trugen.[181]

Når der kom et nyt navn på tale, var det, hvad deres nye kristenstand udtrykte, nemlig christianus.[182] Navne, hvori Kristus indgår, blev således en vigtig bestanddel af den vestlige kristenheds nomenclatur.[183] Navne med Jesus som delelement findes imidlertid ikke tilsvarende som personnavn.

Mens LXX og hovedparten af den græske tradition[184] ikke fore-

---

181 Se Harnack (1924:I:436-445), her citeret fra p.437. - En nyere fremstilling af "The Origins of a Christian Nomenclature" (Rom og Carthago) er givet af Kajanto (1963:87-123).

182 Cf. f.eks. Carpus' ord til prokonsulen, græsk-engelsk ed. Musurillo (1972:22f): "The proconsul took his seat and said: 'What is your name?' The saint answered:'My first and most distinctive name is that of Christian [Τὸ πρῶτον καὶ ἐξαίρετον ὄνομα Χριστιανός]; but if you want my name in the world, it is Carpus". Se videre Harnack (1924:I:439f).

183 F.eks. Christen, Christian, Christoffer med de mangfoldige variationer samt femininumsformer. Se de mange eksempler hos Nied (1924:36f).

184 Mens Zahn (1922:78, n.48) hævder, at formen er Ἰησοῦς ikke blot i LXX, men også hos Aquila, Theodotion og Symmachus i

tager en sproglig sondring mellem navneformen på bin Nun og Jesus af Nazaret, kan der for den latinske traditions vedkommende konstateres, at Hieronymus' Vulgata skelner mellem et hebraiseret Iosue for eksempelvis bin Nun og et Iesus[185] for Jesus af Nazaret. Selv om det hebraiserede Iosue ikke indføres de steder i NT, hvor bin Nun omtales,[186] og selv om den latinske tradition ikke lagde sig endegyldigt fast på den hebraiserede form for bin Nun,[187] var der dog med en sådan skelnen skabt mulighed for, at Josua-navnet kunne være indført i den kristne nomenclatur som et selvstændigt navn forskelligt fra Jesus. Dette skete imidlertid ikke, selv om der i slutningen af det 4.årh. var sket en fortrængning af de hedenske navne. Crysostemos anbefaler således de kristne at give deres børn hellige navne, hvilket overvejende var nytestamentlige eller helgeners navne. Dog findes på dette tidspunkt også anvendt gammeltestamentlige navne, omend ikke i høj grad.[188]

Det er vanskeligt at afgøre grunden til, at navnet Jesus ikke - hverken som personnavn eller som delelement i et sammensat navn - er blevet benyttet i den vestlige kristenhed. Konstateres kan det, at en stor typologisk udnyttelse af Josua/Jesus-figuren samt en etymologisk og teologisk udnyttelse af bin Nuns navn i den østlige kristenhed førte navnet Josua/Jesus ind i nomenclaturen, mens en tilsvarende reverens over for Jesus-navnet ikke kom til udtryk i den vestlige kristenheds nomenclatur. Selv om f.eks. den syriske nomenclatur sprogligt lå nærmere den hebraiske og - som vi skal se - i analogi med de gammeltestamentlige teofore navne skabte Jesufore navne, og selv om bibelske navne i Syrien var mere populære end i den romerske verden , hvilket både gjaldt for jøder og kristne,[189] finder vi ikke, at dette i til-

---

Josuabogen, siger Levin (1978:140, n.2) til forklaring på Hieronymus' valg af formen Josue : "Doubtless he adhered to the vocalization indicated in Greek letters by Origin in the second column of the Hexapla, or by Aquila. It agrees approximately with the Tiberias pointing יְהוֹשֻׁעַ, whereas IESVS (=Ἰησοῦς) is based on the late or Aramaized form יֵשׁוּעַ. - Se dog n.38 ovenfor samt de Lange (1976:52).

185 Om de ældste latinske former for Jesus og deres udviklingshistorie (Hiesus, Iesus, Ihesus), se Nestle (1908).

186 Ac 7,45 og Heb 4,8; se det oversættelseshistoriske rids i den hebraiske tradition p.231f.

187 Se f.eks. Traube (1907:5f).

188 Se Harnack (1924:I:439-445).

189 Cf. Naomi G.Cohen (1969:II:10).

strækkelig grad forklarer forskellen. Vi nøjes med at konstatere, at der næppe kan påvises en indre logik, som måtte føre til en fortrængning af Jesus-navnet som personnavn i den vestlige kristenhed i modsætning til den østlige, og at benyttelsen eller manglen på samme af Jesus-navnet som personnavn ikke kan benyttes som indikator for det pågældende miljøs generelle holdning over for navnet Jesus anvendt om de kristnes frelser. Tilføjes kan det, at der inden for samme kirke i dag kan påvises diamentrale modsætninger vedrørende spørgsmålet om legitimiteten af Jesus-navnet som personnavn. Idet f.eks. Hausherr tager Origenes til indtægt for sin egen aversion imod benyttelsen af Jesus-navnet som personnavn, siger han:

> What would Origen have said if he could have foreseen the custom in our day whereby anarchists or even good Christians are sometimes named 'Jesus'? He would be quite severe in his criticism of the parents who gave such a name and of the priest who accepted it at baptism.[190]

Den manglende benyttelse af Jesus-navnet i den vestlige kristenhed som personnavn betragter vi mere som en onomastisk tilfældighed end en teologisk nødvendighed.

Idet vi vender os til navneformen Josue/Josua mv., viser en flygtig gennemgang af "Index historicus" i det monumentale værk Acta Sanctorum, som indeholder mange tusinde navne på hovedsagelig klerikale personer, at Josua-navnet næsten ikke er blevet benyttet som personnavn. De få gange, navnet opføres, drejer det sig enten om bin Nun eller personer fra den østlige kirke.[191] Fra den vestlige kristenhed har vi kun sporet én fra det 8.årh.: "Josue, episcopus Constantiensis in Normannia".[192] Da der ikke findes nogen navngivende helgen med dette navn, kan det forudsættes, at navnet ikke er blevet benyttet som dåbsnavn i den katolske kirke i middelalderen. Afcheckninger i forskellige tyske navnestudier [193] fra høj- og senmiddelalderen, som foruden

---

190 Haussherr (1978:24).

191 Se f.eks. angående Josua til 1.september ("De S.Josue Israëlitarum Duce") i Acta Sanctorum Septembris (1746:I:6-77). - Af personer fra den østlige kristhed, hvis navn på latin gengives med Josue, nævnes i disse registre oftes Josue Stylites. Desuden (i: Octobris:I) Josue Scriba (=Johannes XIV, Patriark i Antiokia)i det 13.årh., samt en anden patriark fra samme århundrede og samme sted, også med navnet Josue.

192 Acta Sanctorum Octobris (1861:X:843f, 941).

193 Afcheckningen er foretaget hovedsageligt på baggrund af en selektion af de hos Fleischer (1964:194-201) nævnte kilde-

mange germanske navne indeholder ny- og gammeltestamentlige navne og helgennavne, har bestyrket denne formodning. For Danmarks vedkommende er navnet ikke attesteret i kilder op til reformationstiden.[194] Selv om helgennavne og bibelske navne først langsomt trængte sig igennem i den germanske kristenhed - og de gammeltestamentlige navne generelt står langt svagere placeret end de nytestamentlige, populære navne - er der alligevel så mange eksempler på gammeltestamentlige navne, at det kan betegnes som bemærkelsesværdigt, at Josue/Josua ikke fandt nogen nævneværdig plads i den katolske kirkes nomenclatur.[195] Om muligt er det endnu svagere placeret i den kristne nomenclatur, end ישוע er det i den jødiske, vestlige diaspora. Heraf kan sluttes, at navnet Josua må være opfattet som et jødisk navn af kristne. I sammenligning med tilsvarende "store" og "positive" gammeltestamentlige personer, må det betegnes som unikt, at navnet Josua ikke fandt en plads i den vestlige kristenheds nomenclatur.

Først ved udgangen af middelalderen kan en begyndende ændring spores vedrørende dette forhold. Navnet Jesus begynder at blive benyttet som personnavn inden for dele af den katolske kirke. Og inden for dele af den reformatoriske kristenhed får Josua-navnet en historie, som det ikke tidligere har haft i christianum occidentalium. Men først skal den historie skitseres, som Jesus-navnet har haft i den østlige kristenhed.

2. Josua/Jesus i christianum orientalium

Vi indskrænker os her til at give et kort rids af benyttelsen af Josua/Jesus i den syriske nomenclatur og blandt kristne. Syrisk er et semitisk sprog, som ligger tæt op ad hebraisk og kan med Burkitt betegnes som "the first cousin of Hebrew".[196] Afsluttende gives nogle eksempler på Jesufore navne i den etiopiske kirkes no-

---

studier for tyske navne: Brockmüller (1933), Förstemann (1900), Grünert (1958), Mahnken (1925), Reimpell (1929), Scharf (1957, 1960), Schäfer (1952), Scheffler-Erhard (1959), Socin (1903), Wüstling (1957). I disse studier er Josua-navnet ikke fundet attesteret. - For tyske navne i øvrigt, se Gottschald (1942), hvor Josua ikke opføres seperat, men nævnes under "Jesus", p.292, og Bach (1952-56).Cf. videre Nied (1924:36) under "Jesus". Torsy (1959) opfører ikke "Josua" i "Lexikon der deutschen Heiligen...".

194 Knudsen & Kristensen & Hornby (1936-1940).

195 Generelle betragtninger og statistikker findes i de fleste af de i n.193 anførte navnestudier vedrørende forholdet mellem germanske og kristne navne. Cf. videre Nied (1924:3-30).

196 Burkitt (1912:2).

menclatur og et par bemærkninger knyttes til den muslimske Isa-form.

Selv om der på syrisk udviklede sig variationsformer for navnet Jesus, er der i Peshiṭta kun én navneform for Josua/Jesus, nemlig ܝܫܘܥ = det hebraiske יְשׁוּעַ.[197] Det ser ud til, at den syriske oversættelse af GT, som også bruger denne kortform for bin Nun har været normgivende for stavemåden for de kristnes frelser.[198] Det afsluttende bogstav, der ækvivalerer med det hebraiske ayin, er således blevet skrevet, men ifølge Burkitt udtalt 'Isho' af nestorianerne og Yeshu' af jakobitterne.[199]

En sproglig distinktion mellem bin Nun og Jesus af Nazaret kommer således ikke på tale. I nomenclaturen findes navnet dels anvendt som enkeltstående personnavn, dels som element i sammensatte navne, hvilket vi kalder Jesufore navne. Fra det 5.årh. og fremefter findes litterære eksempler på, at Isho' er benyttet i det mindste som ekklesiastisk navn.[200] Mest kendt er Isho' fra Zugnin, som i den latinske tradition går under betegnelsen Josue Stylites.[201] Selv om kilderne lader meget tilbage at ønske, er det muligt, at syrisktalende kristne har anvendt Josua/Jesus-navnet som personnavn gennem hele deres historie. I givet fald må der regnes med, at patronym eller andet tilnavn i almindelighed har været knyttet til navnet. Alligevel er det i sammensatte navne, hvor Jesus-elementet findes, enten i begyndelsen eller i afslutningen af navnet, at navnet synes at være mest benyttet. Disse Jesufore navne, der kan sammenlignes med de gammeltestamentlige teofore

---

197 Idem, p.6. Se videre nedenfor p.222.

198 Burkitt betragter "the Old Testament Peshitta as older than the Syriac New Testament...and it was no doubt the Syriac form of the name Joshua [dvs. kortformen יְשׁוּעַ] that determined the spelling of the name for Jesus among Syriac-speaking Christians", idem, p.4, 6 samt opsummeringen p.23-25.

199 Cf. Burkitt i: Mitchell (1921:cxviii). Se også Köbert i: F. Rosenthal (1967:II/2:41).

200 Cf. også en inskription med dette navn fra det 5.årh., se Vööbus (1960:II:165, n.21). Vedrørende andre eksempler, se Assemanus (1748:I:81 og II:258) - sidstnævnte sted kaldes kaldæernes patriark (år 820-824) "Josve Bar-Nun", samt Payne Smith (1879:I:1638) og n.191 ovenfor.

201 Se syrisk tekst og engelsk oversættelse i Wright (1882). Både forfatterens navn og navnet på Jesus af Nazaret forekommer. Selv om det er samme navneform, oversættes det således af Wright, p.ix-x: "May the mercy of the great God and our Redeemer Jesus Christ be upon the priest Mâr Yêshûa' (Joshua) the stylite, from the convent of Zuknin...". Dette tilskrives dog en senere kopiist. - Dansk oversættelse O.C.Krarup (1945).

navne,er i det mindste anvendt som ekklesiastiske navne fra omkring år 350 og fremefter. At det netop er et semitisk sprog som syrisk, som har udviklet denne navnetype, er naturligt på baggrund af de gammeltestamentlige teofore navne.

Uden at vi har forsøgt at give en fuldstændig liste over Jesufore navne i den syriske tradition, er de almindeligste følgende, gengivet både i en gammel og ny transskriptionsform:[202]

Abdjesus → Ebedjesus	ʿAbdīšōʿ	Jesu tjener
Barachisius → Brichjesus	BerīkīšōʿBenedictus Jesus/	Jesus er velsignet
Jesubochtus/ Jesu-Buchat	BoktīšōʿJesu fryd (persisk)	
Jesubaccar		Jesus er den første
	ʿEnanīšōʿ/ Henanīšōʿ	Jesus er nådig
Jesudadus	Īšōʿdad/DadīšōʿJesu ven/elskede	
Jesudenha	Īšōʿdenah	Jesus lyser
Jesudust		Jesu ven
Jesujabus	Īšōʿiahb	Jesus giver
Jesueme		Jesus er med ham
Jesusabranus/ Sabarjesus	Īšōʿsabran/SabrīšōʿJesus er håbet/	Jesus er vort håb
Jesuzacha	Īšōʿzekā/ZekaīšōʿJesus vicit/	Jesus sejrer
Jesusphanah		Jesus løfter åsyn på
Jesurochmes		Jesus viser barmhjertighe
	Qamīšōʿ	Jesus er opstået
	Ramīšōʿ	Jesus er ophøjet

Benyttelsen af Josua/Jesus-navnet samt Jesufore navne blandt syriske kristne modsiger den påstand, at Jesus-navnet blev ubrugeligt som personnavn , fordi Jesus-navnet var blevet nomen sacrum.[203]

---

202 Eksemplerne er samlet fra index i Assemanus (1748:I), Payne Smith (1879:I:1638f) og W.Smith & H.Wace (1882:III:344f), hvilket angives i kolonnen til venstre, uden at alle forskelle i transskriptionerne angives. Eksemplerne i højre kolonne er hentet fra Vööbus (1958), (1959), (1965) samt Fiey (1970). Cf. videre Baumstark (1922). - Dr.phil.&lic.theol. F.O.Hvidberg-Hansen, Institut for Semitisk Filologi, Århus, har venligt hjulpet med at decifrere de syriske navne.

203 "Im Judentum wird aus Reaktion gegen das Christentum Jesus zum nomen ingratum, im Christentum wird aus Achtung vor der Heiligkeit Jesu Christi dessen Personenname zum nomen sacrum", Dinkler (1967:7). Tilsvarende Deissmann (1931:25f).

Ikke mindst Efraim Syrerens hymner og udnyttelse af samt ordspil med navneidentiteten mellem bin Nun og Jesus af Nazaret vidner om en reverens over for Jesus-navnet, som ikke er mindre end i den vestlige kristenhed, selv om Jesus-navnet i denne ikke satte sig spor i nomenclaturen op til omkring reformationstiden.[204]

En parallel til de syriske Jesufore navne kan findes i den etiopiske kirke. Med det ikke-semitiske s som afslutning - en græcisme, som først trængte sig ind på syrisk område og næsten altid anvendes i den palæstinensisk-syriske version af NT[205] og herfra trængte ind på etiopisk sprogområde - findes her tilsvarende navnekonstruktioner. Som eksempler på sådanne, der er almindelig i dag, ikke blot i den ortodokse kirke, men også i den katolske og protestantiske kirker, kan anføres følgende:[206]

Amdä Yäsus	Jesu søjle	Araya Yäsus	Jesu karakter
Atsasä Yäsus	Jesu sted	Fikre Yäsus	Jesu kærlighed
Gabrä Yäsus	Jesu tjener	Habte Yäsus	Jesu skat
Hailä Yäsus	Jesu kraft/styrke	Kifle Yäsus	Jesu del
Walda Yäsus	Jesu søn	Sile Yäsus	Jesu billede
Walatta Yäsus	Jesu datter	Takla Yäsus	Jesu plante/blomst
Yäsus Mo'a	Jesus sejrer	Tasfa Yäsus	Jesu håb
		Za-Yäsus	Af Jesus

Uden at vi her kan gå nærmere ind på, hvornår denne navneskik er blevet almindelig, har den i det mindste en gammel forhistorie. Fra det 13. årh. kendes teologen Yäsus Mo'a (Jesus vicit). I "Actes de Iyasus Mo'a" findes desuden navnene "Tasfa Iaysus" og "Za-Iyasus", her gengivet med Kur & Cerullis transskription.[207] Ikke mindst er det interessant, at Za-Yäsus er

---

204 Se nedenfor p.136f.

205 Cf. Metzger (1969:213). Denne version er blevet til mellem år 300-600, se diskussionen, idem, p.212.

206 Eksemplerne i den venstre kolonne har vi fået af den danske nonne i den etiopiske kirke i Jerusalem, Kirsten Pedersen, alias Sister Abraham eller Emahoy Krestos Samra, i december 1980. Marchen & Tarekegn Adebo, Lund, har i januar 1982 suppleret listen med de i den højre kolonne anførte navne. Oplysningen om, at disse navne er almindeligt anvendt i alle krisne sammenhæng, er givet af de to sidstnævnte. - Manglende konformitet i transskriptionerne, har vi set stort på, og takker disse tre for hjælpen.

207 Cf. Kur&Cerulli (1965), se index. Deissmann (1931:26, n.2) anfører: "...dass der Enkel Meneliks von Äthiopien den Namen Lidsch Jassu (Klein-Jesus) fürht. Auch dieser Fall stellt uns sehr an die Peripherie". Denne vurdering synes at være baseret på et for spinkelt grundlag.

attesteret her og på et tidspunkt, hvor det i vesten endnu ikke var blevet almindeligt at benytte modellen x de Jesûs. Fra det 15. årh. findes blandt de etiopiske konger "Amde Jesus".[208]

Afsluttende skal den muslimske navneform for Jesus, nemlig Isa, nævnes. Sikkerhed for, at denne navneform er attesteret i pre-islamisk tid, er ikke givet.[209] Selv om navnet i popularitet ikke kan måle sig med Muhammed, som ligger klart i spidsen, kan Isa dog betegnes som et almindeligt muslimsk navn,[210] hvis benyttelse kan spores tilbage til islams ældste historie.[211] Selv om det hører undtagelserne til, kan der findes eksempler på, at også jøder har båret dette navn.[212] Tilsvarende kan der findes eksemp-

---

208 Se Ludolphus (1682:172), hvor også stavemåden Amda-Jesus findes. Cf. videre Iesus-Moa til 26.november (=julianske kalender 22.november), p.399 og Gabra Jesus, 20./14. juli, p.615 i Ludolphus (1691).

209 Diskussionen drejer sig om, hvorvidt det i arabiske inskriptioner forekomne ord yt^{c} kan opfattes som en dialekt-variant til hys^{c}, "and thus as 'none other' than ʿĪsā. But G.Ryckman has strongly contested this view, saying that yt^{c} cannot be identified with Jesus, and that outside these yt^{c} texts there are no other mentions of Jesus except in two late and exclusively Christian Trinitarian inscriptions", Parrinder (1965:17). Chaim Rabin siger ligeledes i et brev af 3.dec. 1980: "As far I am aware, the verb yt^{c} as such is not used in Proto-Arabian inscriptions". Men han tilføjer: "On the other hand, names of the type God X - yt^{c}, yt^{c} + God X, hyt^{c} before or after God X, are found in all pre-Islamic Arabian languages".

210 Dunkling (1977:52). - Med stavemåden i hebraisk transskription מחמד med 187.479 bærere ligger det klart på førstepladsen, og med stavemåden מוחמד (76.375) på en 4. plads, cf. Israelsk personnavnsstatistik for Samaria, Gaza, Vestbredden (1979). De bibelske navne Ibrahim og Josef ligger på en 7. og 8. plads, hvor "Josef" har 40,909 bærere. Navnets popularitet blandt arabere, der lever i Israel inden for 1967-grænsen, men inkluderet det annekterede Jerusalem, kan vises ved, at Muhammed i den samlede navneregistrering kommer på en 16. plads for mandsnavne, cf. Israelsk personnavnsstatistik (1979). I Israelsk fødselsliste (1978) blander Muhammed sig mellem David (639) og Moshe (614) og registreres med 615 personer. Skønt fødselshyppigheden er større blandt israelske arabere end blandt israelske jøder, sættes dette tal i relief, når det erindres, at der er tale om en minoritetsgruppe.

211 Se eksemplerne i Enc.Islam (1978:IV:86-91). Også navn på en af Baghdads fire hovedkanaler, dog muligvis opkaldt efter ʿIsa ben Musa (død 783/84), idem, p.86, 88.

212 Se Poznanski (1907), som nævner tre eksempler, heriblandt den persiske jøde Abû ʿIsâ al Isfahâni, fra slutningen af 600-tallet. Denne anerkendte Jesus som profet, se Nemoy (1930:328), A. Sharf (1971:63). Krauss (1902:251) underdriver derfor, når han til Isa-navnet siger: "...es nannte sich natürlich kein Jude so, sondern es findet sich bloss die Kunja Abu Isâ Obadja al-Isfahani". Korrekt er det imidlertid, at navnet ikke er almindeligt som jødisk navn. I kristne miljøer er det også brugt

ler på, at kristne arabere har båret navnet Isa.[213] Almindeligt blandt kristne har det dog ikke været, heller ikke i miljøer, hvor Jesus af Nazaret blandt kristne ikke hedder Isa, men - i hebraisk transskription - ישו.[214] At muslimer i middelalderens Spanien har båret Isa-navnet, før det blev almindeligt som kristent personnavn her, kan bemærkes, selv om vi ikke opfatter dette som en igangsættende impuls for den senere spanske brug af Jesu-navnet.[215] Som kristent dåbsnavn anvendes det f.eks. ikke i de arabiske kristne menigheder i Jerusalem, Israel og på Vestbredden i dag. Men det er almindeligt blandt muslimer i Israel og på Vestbredden.[216]

Opsummerende kan det hævdes, at mens perioden op til omkring år 1500 i den vestlige kristenhed, hvad angår navnene Jesus og Josua, er historien om navnene, som ikke havde nogen plads i den kristne nomenclatur, har Josua/Jesus-navnet f.eks. i den syriske og etiopiske kristne nomenclatur - og navnet Isa i den muslimske - haft en historie. Først fra reformationstiden får navnene Jesus og Josua en historie i den vestlige kristenhed, omend denne er ret begrænset.

3. Jesus i den vestlige kristenhed fra omkring år 1500

Anvendelsen af navnet Jesus som personnavn er i den vestlige kristenhed stærkt begrænset. Det er ikke attesteret i dokumenter fra middelalderen.[217] I de sidste par hundrede år har navnet dog opnået en vis popularitet, selv om denne især er begrænset til lande som Spanien og Portugal, samt hvor disse lande har gjort

---

som hypocoristicon for Isaac. Som navn for kristne som kortform til Isabella, cf. Herrle (1955:51).

213 F.eks. den kristne Wesir i Cairo, ʿĪsā b. Nestorius i slutningen af 900-tallet, cf. Mann (1969:I:19-21).

214 Vedrørende forskellige former på arabisk hos ʿAbd al-Jabbār (11.årh.) om Jesus, se Pines (1966:9, n.24; 51, n.190).

215 F.eks. Isa b. Dinar, "one of the three major founders of Islamic jurisprudence and theology in Spain", født 771 i Toledo, cf. Enc.Islam (1978:IV:87).

216 I områderne Samaria, Gaza og Vestbredden kommer עיסא på en 44.plads som personnavn (7.068). Med stavemåden עיסה er det registreret for 4.095 personer. Som familienavn kommer de to former på en henholdsvis 32. og 55. plads (2.771 og 2.154), hvilket sammenlagt giver en 8. plads. סואלקה (Suarka) ligger her i spidsen med ialt 12.420, cf. Israelsk personnavns-/familienavnsstatistik for Samaria, Gaza, Vestbredden (1979).

217 Her som i detaljer nedenfor støtter vi os delvis på brev fra professor Moreu-Rey, Barcelona 22.09. 1980, og professor Joseph G. Jucilla, Evanston 22.10. 1980 til universitetslektor, cand.mag. Eva Meldgaard, Institut for Navneforskning, København,

sig gældende som kolonimagt, som f.eks. i Sydamerika. Som femininumsform anvendes Jesusa.[218] I andre katolske lande som Frankrig og Italien kan der findes eksempler på navnets anvendelse, omend det er sjældent. I Italien anvendes som maskulinumsform Gesù og Gesusina som femininumsform.[219] I den protestantiske nomenclatur anvendes navnet ikke, omend eksempler på Jesufore navne findes i områder, hvor den protestantiske mission har gjort sig gældende, hvilket vi nedenfor skal give nogle eksempler på. I et land som Danmark, der har restriktioner for navnevalget, vil det næppe kunne tillades, i det mindste ikke som det eneste personnavn.[220]

Onomastiske studier og navnebøger giver kun sparsomme oplysninger om navnets fremkomst som personnavn. Dauzat forklarer det som "surnom probable de celui qui jouait Jésus dans les Mystères",[221] mens det af C.M.Yonge sættes i forbindelse med festen til

---

som venligt fremlagede vore spørgsmål og stod for korrespondancer

218 For spansk-amerikanere nævner C.M. Yonge (1863:I:97), også femininumsformen -ita. Diminutivformen Jesusito (mask.) anføres af Wells (1946:251).

219 Tagliavini (1978:I:4f) samt Jucilla (1980).

220 Cf. lov nr. 140 af 17.maj 1961 om personnavne. Hensynet til barnets tarv er udslagsgivende, cf. §14, Stk.2: "Som fornavn må ej heller vælges et navn, der kan befrygtes at blive til ulempe for bæreren". Under dansk lovgivning vil det være forbundet med vanskeligheder at slippe af med et eventuelt Jesusnavn (f.eks. for spaniolere, der bliver danske statsborgere og måtte ønske dette). Ved særlig belastede fornavne ("Sofusprincippet") kan navneændring dog tillades. "Angående muligheden for at slippe af med Jesus-navnet, dersom man konverterer til protestantismen, mener Justitsministeriets navnekontor, at dette navn vil falde ind under 'Sofusprincippet' (undskyld!), d.v.s. under normale omstændigheder kan man godt anskaffe sig nye fornavne, men ikke slippe af med alle sine gamle af hensyn til identifikationsproblemer. Men bærer man et særligt belastet fornavn (Sofus, Theobald, Hugo-Børge etc.), kan man få tilladelse til at droppe det ved navneændring. De har dog endnu ikke været ude for problemet Jesus i Justitsministeriet", Eva Meldgaard i brev af 3.sept. 1980. Ifølge den seneste statistiske personnavnsanalyse (1973) befandt der sig i Danmark 20 personer med navnet Jesus: 15 som 1. navn, 3 som 2. navn og 2 som 3. navn. Kun en af disse var dansk statsborger, cf. Drengenavn alfabetisk liste 23.03.73. til nr. 9117. Materialet giver ikke mulighed for at besvare, om den omtalte person havde Jesus som 1. navn, men i givet fald må det formodes, at i det mindste en af forældrene har været af spansk eller portugisisk oprindelse. - I den svenske "Förnamns-boken", Allén & Wåhlin (1979), hvor mindst 10 personer skal bære navnet for at medtages i listen på de omkring 10.000 navne, findes Jesus-navnet ikke.

221 Dauzat (1951:324).

Jesus-navnets ære.[222] En række afcheckninger synes at vise, at det først er blevet anvendt efter modellen x de (a, von) Jesus, og dette har ikke været dåbsnavnet, men tilnavn.[223] Mens interessen for Jesus-navnet var stor i høj- og senmiddelalderen, hvilket kom til udtryk i Jesusnavns-fester,[224] indvirkede dette ikke på nomenclaturen, sådan som det var tilfældet med den stigende helgendyrkelse. Derimod kunne Jesus-navnet bruges som navne på fromhedsretninger, som f.eks. Jesuaterne, hvis grundlægger Jean Colombini døde i 1397.

> Le groupe piqua l'attention par les continuelles exclamations "O Gesù, o Gesù", d'où l'appellation de "jésuates".[225]

Fransiskaneren Bernhardin af Sienna (død 1444) bar monogrammet IHS på brystet.[226] Men det er først fra midten af det 16.årh., at tilhørsforholdet til Jesus efter modellen x de Jesús bliver almindeligt. Dette anvendes som tilnavn og findes især blandt katolske mystikere, ikke mindst inden for karmelitterordenen. Hertil hører bl.a. Theresia de Jesús, som efter at have grundlagt klosteret San José las Madres i 1563 "nunmehr den Beinamen "von Jesu" annahm...".[227] En anden kendt mystiker fra samme periode er Tomé (Thomas) de Jesús (død 1582). Et indtryk af den kirkelige brug efter modellen x de Jesús, cf. a Jesu Maria, vom Kinde Jesu, vom Heiligsten Herzen Jesu, von gekreuzigten Jesus mv. kan fås gennem Heimbuchers "Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche", hvor der findes omkring 30 eksempler på denne brug, og de fleste fra det 17.årh., selv om eksempler fra det 18-20.årh.

---

222 C.M.Yonge (1863:I:96f): "...and it is probably in consequence of this that the Spanish Americans actually have adopted this as one of their Christian names - a profanation whence all the rest of Christendom has shrunk".

223 Rigtigt understreget af Deissmann (1931:26): "wie Johann von Gott nicht den Namen Gott hatte, so vermassen sich Didacus a Jesu und Thomas a Jesu nicht, Träger des Namens Jesus sein zu wollen". - Didacus var spansk teolog og mystiker (1570-1621).

224 Se Thurston & Attwater (1956:18f) vedrørende de historiske hovedlinjer for festen til Jesus-navnets ære. Cf. videre Wimmer (1966:152).

225 Cf. Dictionnaire de Spiritualité (1972:VIII:393). At Jesusnavnet indgår i betegnelser for kirker, institutioner, kirkeretninger - men også indgår i den botaniske, zologiske, sportslige og anden vokabular - må vi her lade ligge.

226 Wimmer (1966:76f). Doyé (1929:I:495f) for Heinnicus Amandus Luso (Sense), mystiker, død 1366 (1365?):"Name Jesu auf der Brust".

227 Heimbucher (1933-34:66).

røber, at det stadig kan benyttes.[228] Eksempler fra Jesuitterordenen findes, men det analyserede materiale giver ikke grundlag for at formode, at det er denne orden, der har sat gang i denne navneskik eller har haft en særlig forkærlighed hertil. I det anførte materiale findes Jesus ikke som personnavn. Derimod findes et navn som Jesuald (von Reggio, død 1803). Dette navn findes også fra det 16.årh. for Jesuald Bologni (1558-1653), selv om det er tvivlsomt, at Jesuald/Gesualdo oprindeligt er afledt af Jesus.[229] Adolf Bach oplyser for tyske navne, at Jesus findes, men tilføjer:

> ...obgleich ganz vereinzelt, als Beiname; 1568 ist Jobst Jhesus Pfarrer in Probstheida; schon sein Sohn gab diesen Namen auf und nannte sich Wolf Josua.[230]

Også navnet Jesumann forklares bedst som et tilnavn.[231]

Selv om forskellige årsager kan komme på tale, idet vi ovenfor har set, at modellen x de Jesús har været benyttet i den etiopiske kirke i det mindste fra det 13. årh., finder vi, at det er mystikernes indvielse til Jesus, som i vesten primært har gjort Jesusnavnet anvendeligt, men først som tilnavn. Denne brug kan sammenlignes med modellen x de Maria, som synes at være anvendt tidligere end x de Jesús og kan relateres til middelalderens Mariadyrkelse.[232] Videre kan anføres, at hittebørn i ældre tid ofte blev døbt med efternavn efter den dag, de var fundet eller døbt på. de Vasconcellos anfører således, at i asylet Lisbon Misercordia fik piger tit efternavnet de Jesús.[233]

Anvendelsen af navnet Jesús eller Jesusa må opfattes som resultat af en gradvis udvikling, hvor et x de Jesús ikke blot er forkortet til et de Jesús, men videre til Jesús, hvorefter femi-

228 Heimbucher (1933-34).

229 Måske oprindelig fra longobardisk gisil=spydspids, pilespids og -wald=hersker, magt eller en forvanskning af det germanske Osvaldo. Gesualdo findes som stednavn fra folkevandringstiden, men ikke som personnavn. Ifølge Bongioanni (1928:115) er Gesualdo et almindeligt navn i Toscana, og ikke sjældent i de italienske middelhavsegne, måske på grund af sin lydlige lighed med navnet Gesù. Cf. brev fra professor C.A.Mastrelli (1982), en korrespondance, Eva Meldgaard har stået for, som selv understreger, hvor almindeligt det er, at et navn af menigmand knyttes til et forståeligt ord, når navnets oprindelige betydning er tabt, brev af 29.07.82. -Se eksempler i Dictionnaire de Théologie Catholique (1938:8[1]:1011).

230 Bach (1952:I:230).

231 Nied (1924:36). Gottschald (1942:292) omtaler også dette navn.

232 Attesteret fra senmiddelalderen, cf. Gottschald (1942:63), som dog for Maria den gang hævder: "...vielfach ebenso gemieden wurde wie bei uns die Namen Jesus und Christus".

233 de Vasconcellos (1928:348), som Jucilla (1980) henviser til.

ninumsformen Jesusa er dannet. En sådan udvikling genfindes for mange andre navne, som oprindelig var et led, der nærmere definerede personen, men som udviklede sig til et selvstændigt personnavn.

Hvornår Jesús/Jesusa først er blevet anvendt som dåbsnavn, er et spørgsmål, som vi her vil lade stå åbent. C.M. Yonge omtaler i 1863 fornemmelsen af "profanation" i forbindelse med "Spanish Americans" anvendelse af disse navne.[234] For Spaniens vedkommende oplyser professor Moreu-Rey (Barcelona), at omkring 1,5% af de drenge, der er født mellem 1920 og 1950 bærer navnet Jesús, mens det er mere sjældent som andet fornavn. Som pigenavn under formerne Jesusa og María-Jesús er procenten nogenlunde den samme. Især var Jesusa meget populært i landdistrikter omkring det 20.århs. begyndelse. Dette har medført, at man nu mere vælger formen María-Jesús, da Jesusa nu føles bondsk. María-Jesús må her tolkes María de Jesús. Ifølge Moreu-Rey er Jesus-navnet endnu mere populært i Baskerlandet end den ovenfor anførte procent, men her dog som Xús. Som alle andre navne, der har været benyttet de sidste omkring 200 år, kan Jesus-navnet også benyttes som familienavn i Spanien. Moreu-Rey finder ikke, at der i dag gør sig specielle religiøse motiver gældende ved valg af navne som Jesús og Jesusa. Som grunde kan snarere anføres, at barnet er født - eller døbt - den 1. eller 2. januar eller er opkaldt efter en slægtning med dette navn. En ny grund kunne vise sig, dersom en sangstjerne eller filmstjerne bar dette navn, hvilket kunne gøre det til et modenavn.[235]

Opsummerende kan hævdes, at et x de Maria blev anvendt før et x de Jesús, og at et de Jesús blev abbrevieret til et Jesús. Hermed var vejen banet for at indplacere det som et kalendernavn. Den spansk-katolske Jesus-mystik har på dette punkt influeret den spansk-portugisiske nomenclatur på en måde, som ikke i samme grad genfindes hos andre vestlige landes mystikere, uanset hvilken konfession de har tilhørt.

Afsluttende kan det dog anføres, at Jesufore navne kan spores i områder, hvor den protestantiske mission har virket. Samtidig med at bibelske navne - og helgennavne, hvor den katolske mission[236]

---

234 C.M.Yonge (1863:I:97), cf. n.222 ovenfor.

235 Ifølge brev fra Moreu-Rey (1980). Se også Rosa Katz (1964:75).

236 Om dåbsnavne i katolsk regi i østafrika, se Bühlmann (1952), Portmann (1961). For afrikanske dåbsnavne i begyndelsen af

har gjort sig gældende - er blevet anvendt og mere eller mindre i form assimileret til de respektive sprog, har der nogle steder udviklet sig nye kristne navne, som dog i formal henseende ikke adskiller sig fra miljøets herskende nomenclatur. Vi nøjes her med et par eksempler. For Dschaggakristne (Bantunegerfolk ved Kilimandjaros sydrand), hvor den tysk-lutherske mission arbejdede ved dette århundredes begyndelse, nævner Fritze formen Jesusa. Med Fritzes egne ord:

> Schön ist der Name Awunisa: Der Vater [Gud] ist licht, d.h. sein Wesen ist lauter Licht, auch Kristosa, Jesusa, d.h. Christus ist Licht, Jesus ist Licht. [237]

For indiske kristne (Malabar) nævner Melzer i 1939 følgende:

> Jesudasan (Jesus-Diener), Jesumithran (Jesus-Freund), Jesudasi (Jesus-Dienerin), Jesumathi (eine, der Jesus genug ist).[238]

Disse navne benyttes stadig i "Church of South India". Med samme mening findes Jesudas for Jesudasan.[239] Yderligere har vi sporet Jesudanam = Jesu gave.

Idet vi her må afstå fra at gå nærmere ind på dette område, må det påpeges, at tilsvarende eksempler på Jesufore navne vel kan tænkes andre steder, hvor den kristne mission har gjort sig gældende.[240]

---

det 20.årh. inden for den lutherske, tyske mission, se Fritze (1930).

237 Fritze (1930:70). På p.71 imødegår forfatteren, at man har taget anstød af brugen af Jesus og Kristus i menneskenavne, ved at henvise til de teofore navne i GT.

238 Melzer (1939:63). Cf. hans bemærkning p.29: "Aber der Jesus-Name begegnet uns nie. Er findet sich nur in der katolischen Kirche, etwa in Spanien, nicht aber in der evangelischen Kirche".

239 Cf. samtale med Daniel Jesudas, juni 1981 på Selly Oak, Birmingham. Jesudas, som selv er præst i "Church of South India", oplyste, at af de omkring 1.000 dåb han havde forrettet, havde måske 40-50 fået navnet Jesudas. Han mente, at omkring 4 ud af ca. 90 præster bar dette navn i dag.

240 Deissmann (1931:27) anfører som navnet på lederen af "United Evangelical Church in the Philippines" Jesus Dineros. Om denne er født ind i et katolsk hjem, er et åbenstående spørgsmål. Om katolske kristne med Jesus-navnet, som overgår til en protestantisk kirke, skifter navn - eller hvordan reaktionen på deres navn er i det nye kirkelige miljø, som ikke benytter Jesus-navnet som personnavn - er emner, som vi her må lade ligge.

4. Josua i den vestlige kristenhed efter reformationen

Ovenfor har vi vist, at navnet Josua næsten ikke er anvendt som dåbsnavn i den vestlige kristenheds nomenclatur op til reformationstiden. Selv om navnet opføres i nyere navnebøger, bør heraf dog ikke sluttes, at navnet har været hyppigt anvendt efter reformationen. Større udbredelse har navnet kun fundet i engelsktalende områder eller på steder, hvor den engelsk/amerikanske nomenclatur har gjort sig gældende.[241]

Navnet opføres ikke i Georg Witzels (Wicelius) Onomasticon Ecclesiae (1541), som giver en afspejling af den katolske kirkes reaktion imod benyttelsen af tyske og visse gammeltestamentlige navne samt det forkastelige i at benytte forkortede former af helgennavne.[242] Hvad Drosdowski gør gældende for Tyskland: "Der Name fand in Deutschland keine grössere Verbreitung",[243] svarer til forholdene i f.eks. de luthersk prægede skandinaviske lande.[244] I Danmark og Sverige er det kun sjældent benyttet op til slutningen af det 19.årh.[245] I den seneste registrering i Danmark (1973) findes der kun omkring 100 personer med navnet Josva/Josua/Joshua.[246] I Sverige er der kun registreret 263,og navnets ejere er overvejende født i tidsperioden 1890-1910.[247]

---

241 Til den engelsktalende verdens nomenclatur, se Withycombe (1973), Dunkling (1977) og Stewart (1979).

242 Witzel (1541), samt Fleichers opsummering af denne (1964:60f). Om Jesus siger Witzel i sin fortale, p.6[a]: "Ja Unser einig Heiland Christus Jhesus hat gleiche namen und that".

243 Drosdowski (1974:125). Navnet er f.eks. opført i de tyske navnebøger af Herrle (1955:30) og Wasserzieher (1972:63).

244 Reformationens afstandtagen fra de katolske helgennavne, førte dels gammeltestamentlige navne med sig, dels gamle lokale personnavne, dels nye kristne fornavne, som intet havde at gøre med helgennavne, cf. Fleischer (1964:60). En autoritativ stillingtagen til navngivningen forlå for den katolske kirke først med Tridentinum: "Baptizandis nomina imponatur Sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrociniis protegentur", her citeret efter Nied (1924:5), som henviser til Rituale Romanum tit. 2,c.l.n.54.

245 I en række lokale danske navnestudier er det ikke opført. Eva Meldgaard oplyser, at hun ikke har stødt på navnet i studier af danske personnavne i det 16.årh.

246 Drengenavn alfabetisk liste 23.03.73. Nr. 9404: Joshua, 3 personer, "ej dansk", 1 som 2. navn. Nr. 9415: Josua, 4 personer, alle danske, men 2 som 2. navn. Nr. 9417: Josva: 100 personer, 2 "ej dansk", men kun 37 som 1. navn, 50 som 2. navn, 11 som 3. navn og 2 som 4. navn.

247 Allén & Wåhlin (1979:126). Det stærkeste område for navnets forekomst er angivet til "Västsverige" i perioden 1890-1910.

Anderledes stor udbredelse har navnet fået især i New England, hvilket hænger sammen med puritanernes nomenclatur.

Navnet er opført under formen IOSVAH og i rubrikken "Usual Christian names" af Camden i 1605.[248] Camdens lister viser imidlertid ikke, i hvor høj grad navnet havde vundet indpas som dåbsnavn i England på dette tidspunkt.[249] G.R.Stewart har vist, at navnet findes som dåbsnavn i London (1540-1549), selv om kun én ud af 427 drenge fik dette som dåbsnavn. Tilsvarende findes det kun en enkelt gang i London blandt 463 registrerede dåbsnavne i perioden 1640-1649.[250] Mens Massachusetts immigranterne i 1630'erne i store træk bar de i England traditionelle navne, kan der påvises et skifte i New England for puritanernes vedkommende.[251]

Massachusett:	1630-1634	452 mænd	3 x Joshua
Plymouth:	1640-1699	1288 mænd	14 x Joshua
Boston:	1630-1669	675 mænd	10 x Joshua

I Plymouth Colony kommer Joshua på en 19. plads i popularitet, selv om det procentvis svarer til navnets forekomst blandt de før-

---

248 Dunkling (1977:71) siger i forbindelse med sin behandling af Camden: "I give his list in full, though without his explanations for the names, on pages 72-73". - Dunkling er imidlertid upræcis i sin gengivelse. Ikke blot har han ordnet Camdens liste alfabetisk, men eksempelvis for navne med forbogstavet I gør han en distinktion mellem I og J, tilføjer navnet "Jonathan", udelader navnet "IBEL" og "INGELBERT" og gengiver Camdens "IOSCELLIN" med "Jocelin" og Camdens "IOSVAH" med "Joshuah". - Interessant er det videre at konstatere, at Camden (1605:59f) to gange nævner IOSVAH. Første gang med forklaringen: "Heb: As Iesuiah Saviour". Efter navnene IOSCELLIN, IOSEPH, IOSIAS kommer igen "IOSVAH: Heb: The Lord Saviour". Navneformen Iesuiah opføres ikke separat, hvilket heller ikke var at forvente i denne liste over "Usual Christian names", idem, p. 40-88.

249 Til dette spørgsmål nøjes Withycombe (1973:173) med at sige: "Joshua came into use as a christian name in England after the Reformation".

250 Cf. "Table 1", som inkluderer "all the baptismal names for men in five London parishes during the years 1540-1549", mens "Table 2" "lists all the baptismal names for men in four London parishes during the years 1640-1649". Sognene er ikke identiske, da "lapses in the parish records made this impossible", Stewart (1948:110-112).

251 Vedrørende detaljer, se Stewart (1948). Her skal dog anføres det procentvise forhold mellem navnene fra GT og NT, p.126:

	O.T.	N.T.
1540 - 1549	10.0	90.0
1640 - 1649	26.5	73.4
Massachusetts freeholders	22.8	77.2
Plymouth births	55.5	44.4
Boston birth	44.0	56.0

ste 452 "Massachusetts freeholders", hvor navnet indtager en 27. plads. I Boston-listen indgår Joshua på en 13. plads i popularitet.[252]

At Joshua-navnet indgår i New England-immigranternes navnepulje, kan ikke forbavse, når det dels relateres til den almindelige forkærlighed for gammeltestamentlige navne, dels til immigranternes kamp for at tage nyt land i besiddelse. I denne kamp hentede de illustrstionsmaterialet fra GT. Med Louis Israel Newmans ord:

> ...they continued to identify prominent members of the colonies with ancient Hebrew characters: John Cotton became "the high priest of the theocracy"; Roger Williams a "Joshua", Ann Hutchinson a "wretched Jezebel"...[253]

Uden at vi i denne sammenhæng behøver at gå nærmere ind på puritanernes nomenclatur i øvrigt,[254] er Stewarts opsummering tilstrækkelig. Som faktorer, der ledte til navnepopularitet blandt immigranterne i New England, nævner han:

> First of all, it had a good chance if, like John or William, it was already strong in the English tradition and therefore occurred frequently among the immigrants, thus to be passed on to their children. To make its case really strong, however, it should be Biblical and Hebrew, should have no close Papish associations, should be borne in the Bible by an important person who was on the Lord's side, and should have a pious signification. These last factors are responsible for the very sharp break in naming-habits which is revealed by the statistical differences between the names of immigrants and the names of children born in New England.[255]

I Amerika har navnet fortsat med at høre med til de mere populære navne. Stewart anfører i anden sammenhæng:

---

252 Idem, p.113-116.

253 Newman (1925:634), cf. sprogbrugen Egypt = England, Pharaoh = King James I, Atlantic Ocean = The Red Sea, America = The New Canaan eller The Promised Land. Cf. også oplysningen samme sted: "...Governor William Bradford whose History of Plymouth Plantation has been called the 'Genesis, Exodus and Joshua' of the colony...".

254 Om den gruppe af puritanske navne, som har påkaldt sig speciel interesse, nemlig de såkaldte "the English Meaningfuls", heri inkluderet hebraisk abstrakte navne eller det ofte citerede eksempel: If-Christ-had-not-died-thou-hadst-been-damned-Barebones ("Damned Barebones"), giver Stewarts undersøgelse et korrektiv: "The popular conception that Puritan men were commonly so named is obviously erroneous", Stewart (1948:124). Som eksempel på denne almindelige opfattelse, se Newman (1925: 634f), som bl.a. hævder: "...the more remote the Biblical name, the greater its popularity".

255 Stewart (1948:137).

> Like most of the biblical names, its chief flourishing was in the hundred years from 1750 to 1850. It lingered in use, however, and turns up occasionally even now.[256]

Den sidste sætning må imidlertid tages med et forbehold og er direkte vildledende for navnets popularitet i midten af 1970'erne. Mens navnet ikke når med på en top-50 liste for 1870'erne,[257] og af Elsdon C. Smith placeres som nr. 96 på en top-100 liste og vurderes til at have 76.000 bærere,[258] er det fra midten af 1970'erne blevet populært i USA, Canada og Australien.[259] I USA kan det placeres på en 31. plads i 1975, efter at det ikke har været at finde blandt de mest populære navne i 1900, 1925 og 1950.[260] I Canada indgår det på en 28. plads i 1975.[261] Hvad grunden end kan være til denne renæssance, stiller vi os tvivlende til Dunklings forklaring på dette fænomen:

> Possibly parents who choose it are aware of the fact that it is a variant form of Jesus and use it for that reason.[262]

Selv om der ikke som f.eks. for Jason-navnets nye popularitet har været en TV-star (Jason King),[263] som kan forklare Joshua-navnets nye popularitet, er dette navns lange historie i New England sammen med vor tids yderst skiftende navneskik tilstrækkelig til at forklare dette fænomen. For Englands vedkommende kan C.M.Yonge i 1863 hævde, at det er "one of the favourites in England among the Old Testament names, as is testified by its contractions of

---

256 Idem (1979:163).

257 Cf. Dunkling (1977:88) for USA, England/Wales. Joshua indgår blandt de navne, som ikke i 1870'erne nåede en top-50 liste, men "were being regularly used", idem, p.94.

258 Elsdon C.Smith (1950:26). Det fremgår ikke, hvordan han er nået frem til dette antal. Ligeledes fremgår det ikke, hvor stor en del de amerikanske jøder tegner sig for. Den samme mangel findes hos Dunkling (1977). - Hvis vores tese er korrekt, må det antages, at der procentvis er flere amerikanske jøder, der har båret navnet Joshua end f.eks. tyske og danske. Vi må her overlade det til andre at afkræfte eller bekræfte denne antagelse.

259 Idem, p.238.

260 Idem, p.126. For "Comparative use of first names in the 1950s", se p.229.

261 Idem, p.162.

262 Idem, p.52.

263 Idem, p.236: "The television character Jason King seems to have started the name on its way. It has had an enormous impact in the English-speaking world, but a reaction has now set in, especially in Britain". Tilsvarende i Skotland, cf. Dunkling (1978:78).

Joe, Jos, Josh".[264] Dog indgår det ikke blandt de 170 drengenavne, som Dunkling opfører for England/Wales i årene 1850, 1875, 1900, 1925, 1950, 1960, 1970 og 1975.[265]

Opsummerende kan det hævdes, at Josua/Joshua-navnet er stærkt knyttet til puritanernes historie, og at det i den vestlige verden har haft størst udbredelse i Amerika. Den påviste popularitet i midten af 1970'erne har ikke, som det ellers er tilfældet for en række modenavne, medført en amerikanisering vedrørende dette navn på det europæiske fastland.

Afsluttende kan det bemærkes, at foruden som personnavn kan Josua benyttes som appellativum: en Josua.[266] Ligeledes kan det benyttes som sammenligningsnavn. Theodor Hjelmqvist nævner således eksempler på, at svenske konger og digtere er blevet sammenlignet med Josua, og fra den tyske litteratur anfører han, at Tilly kaldes "der teutsche Josua".[267] Tilsvarende eksempler kan formodentligt findes mange andre steder. Den ofte benyttede sammenligning mellem Josua bin Nun og Jesus af Nazaret i den kristne prædikentradition og hymnologi har således ikke forhindret anvendelsen af navnet Josua som appellativum og sammenligningsnavn.

E. SAMMENFATNING

Da vi også i dette kapitel fortløbende har opsummeret, skal vi blot i dette sammendrag kort anføre de forhold, som især har betydning for behandlingen af hebraiske og hebraiserede navneformer for Jesus af Nazaret i kapitel III.

Undersøgelsen har vist, at navnet יְהוֹשֻׁעַ og dets græske ækvivalent Ἰησοῦς har været et hyppigt anvendt jødisk navn i tiden op til vor tidsregnings begyndelse. Uanset hvilke sproglige overvejelser der kan gøres, er navnet blevet forstået i forbindelse med

---

264 C.M.Yonge (1863 : I :97). Joe anvendes imidlertid ikke kun som kortform til Joshua, hvilket Josh gør. Den abbrivierede form Josh benyttes naturligvis også af amerikanske jøder, cf. Kolatch (1973:79): "Today, Josh is a very popular pet form". Se videre H.S.Sharp (1972:I:552).

265 Dunkling (1977:192-195).

266 Hjelmqvist (1901:80). Fra den svenske litteratur nævnes f.eks. Franzén, som lader pater Boyle sige til Colombus: "Hvad...är ni en Josua, Som kan befalla solen att stå stilla?".

267 F.eks. hos A. Wollimhaus i forbindelse med Karl X Gustavs død: "...Vår tappre Josua bleef ryckter oss ifrå"; og Wallin om Kong Karl IX: "...den Josua, som med nit och Guds kraft...", cf. Hjelmqvist (1901:80).

verbet "at frelse", hvilket også gælder den græske navneform. Langformen יהושע, som i den bibelske tradition er det første sikre teofore navn, gøres i den rabbinske tradition til genstand for en etymologisk interesse og teologisk tolkning, som det også er tilfældet med andre navne. De positive tolkninger formodes ikke at være foretaget under inspiration fra en kristen interesse i Jesus-navnet og antages at have været i omløb uafhængigt af en kristen interesse i Jesus-navnet. Enkelte kritiske røster i den rabbinske tradition imod formen ישוע er blevet sporet, hvilket kan opfattes som et senere jødisk contra-angreb imod en kristen udnyttelse af dette navn, som ellers i dele af den yngste gammeltestamentlige tradition både anvendes om bin Nun og ypperstepræsten Jozadaks søn. Både et litterært og epigrafisk materiale viser, at langformen יהושע ved vor tidsregnings begyndelse i stor grad - hvis ikke ligefrem totalt - er blevet erstattet af kortformen ישוע, hvilket gælder helt op til Bar Kokhba-tiden. På denne baggrund er der sat et spørgsmålstegn ved, om de personer, som i Mishnah og Talmud kaldes יהושע, og som har levet før Bar Kokhba-tiden,i deres samtid har båret dette navn, eller om det ikke snarere må antages, at de har heddet ישוע. I det mindste peger det analyserede epigrafiske materiale i retning af, at langformen יהושע først er blevet et almindeligt benyttet personnavn efter midten af det 2.årh. e.Kr. Dette er tolket som en jødisk reaktion imod at benytte kristendommens stifters oprindelige hebraiske navn ישוע.

En fornemmelse af, hvordan det senere gik navnene ישוע og יהושע i den jødiske nomenclatur er givet gennem en analyse af udvalgte jødiske centre, hvor også navnet ישועה blev inddraget, dels fordi det i homofoni lægger sig tæt op ad ישוע, og dels fordi det i en tidligere forskning er blevet forvekslet med ישוע. Selv om ישוע efter Bar Kokhba-tiden må betragtes som et meget sjældent jødisk navr er det ikke så totalt forsvundet, som det undertiden er blevet hævdet. Også eksempler på den græske navneækvivalent - med variationer i stavemåden - samt navne, der i homofoni lægger sig tæt op ad de respektive miljøers almindelige navneform for Jesus af Nazaret, er blevet påvist. Det mest overraskende resultat af afcheckninger i den jødiske nomenclatur var imidlertid, at navnet יהושע i en række vesteuropæiske centre kun har en marginal placering, hvilket ikke mindst er bemærkelsesværdigt, når det sammenlignes med dets forekomst som personnavn i det rabbinske materiale samt med andre gammeltestamentlige navne, hvis første bærer var en "positiv" person. Først i forbindelse med immigrationen til

Palæstina får יהושע en fornyet renæssance, hvilket ikke er tilfældet med ישוע og ישועה. Dette tolkes i forbindelse med opkaldelsesskik efter navnets første bærer, bin Nun, som også tog det forjættede land i eje.

Den svage stilling navnet יהושע indtager i den jødiske nomenclatur i kristne miljøer forklares ikke kun med uvillighed fra den jødiske part til at anvende et navn, som kunne være de kristne frelsers navn, selv om dette ikke kan udelukkes som motivation i nogle sammenhænge. Gennem en undersøgelse af Josua/Jesus-navnenes historie i kristenheden blev der påvist en kontrast mellem den østlige og vestlige kristenhed. På syrisk, hvor der almindeligvis er konformitet mellem navnet på bin Nun og Jesus af Nazaret, er Josua/Jesus-navnet anvendt som personnavn i højere grad end i den vestlige kristenhed, hvor det først får en historie med reformationen. Denne historie er især knyttet til puritanernes nomenclatur, og større udbredelse har navnet ikke fået i vesten, når man ser bort fra USA og engelsksprogede områder. På syrisk udviklede der sig videre Jesufore navne - i det mindste fra omkring år 350 - og eksempelvist blev det godtgjort, at Jesufore navne anvendes hyppigt blandt kristne i Etiopien samt i visse områder, hvor den protestantiske mission har gjort sig gældende. Jesus-navnet som sådan, anvendt som personnavn, er ellers i vesten hovedsageligt knyttet til en spansk-portugisisk nomenclatur. Selv om der kan komme forskellige forklaringer på tale, når oprindelsen til denne anvendelse i vesten skal bestemmes, knyttede vi oprindelsen sammen med kristne mystikeres indvielse til Jesus, idet det blev understreget, at navnet Jesus først var et tilnavn.

Med henvisning til at det må betegnes som et overordentligt sandsynligt resultat af vor undersøgelse, at det oprindelige hebraiske navn for Jesus af Nazaret var ישוע - og hverken יהושע eller ישו - er der skabt en tilstrækkelig baggrund for at undersøge hebraiske og hebraiserede navneformer for Jesus af Nazaret i den jødiske og kristne hebraiske tradition.

Kapitel III

Navneformer for Jesus af Nazaret på hebraisk

En samlet historisk fremstilling af navneformer anvendt om Jesus af Nazaret i hebraiske kilder findes os bekendt ikke.[1] Selv om vi ikke prætenderer at skrive den fulde historie vedrørende hebraiske og hebraiserede navneformer for Jesus af Nazaret, håber vi dog at kunne fylde lidt i det hul, som er efterladt af store dele af den forskning, som har beskæftiget sig med temaet Jesus i den jødiske tradition. Uanset om det lykkes os at give nogle plausible svar på Jeshu-formens genesis, ser vi det som en opgave i sig selv at fastholde et spørgsmål, som på forskellig måde ofte er blevet mørklagt.

A. AFGRÆNSNINGER

En betydelig selektion af et stort materiale har været nødvendigt, idet den detalje, som skal undersøges, forekommer i et nok så uensartet jødisk materiale og dækker en næsten 2000-årig historie.[2] Selv om vi ønsker at skitsere nogle historiske hovedlinjer, har vi ikke sat os som mål at akkumulere så mange som muligt af jødiske personer, som repræsenterer én bestemt holdning til Jesus-navnet, men vi har fundet det mere hensigtsmæssigt at finde repræsentative eksempler på forskellige holdninger. Da spørgsmålet om Jesus-navnet i den jø-

---

1 Dog må S.Krauss' arbejder fremhæves, idet han er den jødiske forsker, som i dette århundrede har beskæftiget sig mest indgående med Jesus-navnets problematik på hebraisk. Omend vi ikke deler alle hans konklusioner, har han præsenteret et væsentligt materiale, hvilket må påskønnes. Ikke mindst hans hebraiske artikel i Hashiloah (1925) ישו ושמו בספרות־היהודים המאחרת, samt en pendant hertil under rubrikken "219. ישו Jesus" i et planlagt storværk, som aldrig er blevet publiceret (UnPub II:216-233), har gjort vort arbejde med at finde et relevant materiale for vor undersøgelse lettere. Foruden disse artikler kan nævnes den længere Anmerkung i Krauss' Toledoth Jeshu-bog (1902:249-255, anm.3) samt en artikel i REJ LV = Krauss (1908:148-151). - For tilladelse til at fotokopiere Krauss UnPub = The Jewish Christian Controversy through the Ages, I (1-225a) og II (1-478), takker vi herved Nationalbiblioteket i Jerusalem.

2 Vedrørende de citerede personers helhedsanskuelse, må vi nøjes med en generel henvisning til Winter & Wünsche (I-III:1897), artikler i Enc.Jud. og den her anførte litteratur samt til behandlinger og de righoldige bibliografier hos f.eks. Lindeskog (1938), (1973), Goldstein (1950), Rengstorf & Kortzfleisch (I: 1968, II:1970), Lapide (1976b:81-167), Lasker (1977) og J.Maier (1978).

diske tradition ikke kan betragtes isoleret - lige så lidt som det mere generelle jødiske Jesus-billede kan isoleres fra den kristne historie og teologi - har det for behandlingen af visse problemkredse været nødvendigt at fremdrage et kristent sammenligningsmateriale.Dette indskrænkes dog til det minimale. Da undersøgelsesfeltet dækker hebraiske navneformer for Jesus af Nazaret, inddrages kristne jøders og kristne hebraisters anvendelse og forståelse også. På denne måde gives der mulighed for at introducere nogle nye problemkombinationer, som ikke tidligere har påkaldt sig særlig interesse. Eksempelvis har vi søgt at skaffe et overblik over, hvorledes Jesus-navnet er blevet gengivet i den hebraiske oversættelsestradition af NT. Ikke mindst oversættelsen af Mt 1,21 påkalder sig interesse, hvorfor vi særlig koncentrerer opmærksomheden omkring dette samt andre hermed forbundne spørgsmål.

I et forsøg på at profilere behandlingen tager vi vort udgangspunkt i den jødiske navneform, som forekommer hyppigst, omend den ikke er enerådende, nemlig ישו׳. Da denne Jeshu-form har været genstand for stor kritik fra kristent hold, skal vi dels give et kort tolkningshistorisk rids og dels skitsere samt kritisere hovedtyperne for den nyere tids tolkningsmodeller. Vi skal fremsætte nogle supplerende løsningsmodeller, selv om materialets beskaffenhed gør det vanskeligt at give et definitivt svar. Dog må problemstillingen fastholdes, at et godt jødisk navn som ישוע i store dele af den jødiske litteratur er blevet erstattet af ישו׳, en problemstilling, som dele af den nyere forskning har neddæmpet betydeligt. Vi vil belyse spørgsmålet i en bredere sammenhæng, end det som regel er blevet gjort, idet vi ikke blot betragter spørgsmålet som et filologisk, men også som et teologisk problem. I det mindste kan det ikke på forhånd afvises, at kristnes interesse i Jesus-navnet i oldkirken kan danne en vigtig forståelsesbaggrund for formen ישו׳. Videre skal vi forsøge at pejle os ind på, hvordan navnet fungerer og er blevet oplevet i et jødisk miljø. Da det er vanskeligt at holde oprindelsesspørgsmålet adskilt fra funktions- og oplevelsesspørgsmålet, og da den ældre kristne forskning ofte har gjort sig skyldig i at projicere en yngre jødisk oplevelse af navnet tilbage til rabbinsk tid, mens på den anden side den nyere jødiske forskning undertiden er fremkommet med løsningsforslag, som ikke i tilstrækkelig grad har inddraget det teologiske aspekt, er det her hensigtsmæssigt at henvise til et par forhold af principiel art, som tidligere er blevet berørt.

I den nyere navneforskning er et navns kontekstbetydning understreget som en vigtig bestanddel til bestemmelse af oplevelsen af

et navn.[3] Som andre navne er ישו derfor ikke at betragte som en statisk størrelse og kan følgelig ikke anskues som en uforanderlig bærer af ensartede konnotationer. Hvis Jeshu-formens genesis alene lader sig tilstrækkeligt forklare ud fra filologiske overvejelser, er der dog ikke hermed taget højde for, at et eventuelt neutralt ישו hurtigt kan have skiftet indhold og karakter, når denne navneform kun blev anvendt om de kristnes frelser. Omvendt kan det fastslås, at hvis der i oprindelsen til Jeshu-formen ligger noget, som ikke tilstrækkeligt lader sig forklare filologisk, kan et sådant eventuelt derogativt ישו også skifte karakter, og oplevelsen af det kan have været nok så varieret.

Hvis man derfor ikke vil fremsætte den hasarderede påstand, at der fra rabbinernes side på et tidligt tidspunkt er fremkommet et diktat vedrørende retskrivningen af navneformen for Jesus af Nazaret, må der regnes med, at meget forskellige årsager til oprindelsen af formen ישו har gjort sig gældende, og at oplevelsen af navnet har været meget varieret. Meget subjektive faktorer må medregnes, når der skal tegnes et billede af dette problemkompleks. Hvad der hos nogle har været - eller er blevet - bevidste derogative årsager til dannelsen af formen ישו, kan af andre være accepteret ubevidst som det rigtige navn. I sidstnævnte tilfælde er ישו navneidentifikator for, at der tales om de kristnes frelser, uden at man har tænkt på betydningen af de tre konsonanter. Da det ville være en belastning for fremstillingen hele tiden at skulle gøre opmærksom på sådanne forhold, vil vi her en gang for alle understrege, at vi kun ønsker at tegne et billede af forståelsen af navnet ישו hos de jøder, der har ønsket besked om og reflekteret over tingene. Hvad vi i denne sammenhæng måtte gøre af overdrivelser for enkelte personer, må vi overlade til mere generelle studier at korrigere.

I en konkretisering af problemerne skal vi desuden forsøge at give svar på, om de jøder, der har ønsket besked om tingene, må antages at have haft en erkendelse af, at de kristnes frelsers oprindelige hebraiske navn ikke var ישו, men ישוע. I denne sammenhæng er det af interesse at efterspore, om brugen af navnet ישוע har gjort helhedsbilledet af Jesus mere positivt, end når navnet ישו benyttes. Endelig er det af interesse at besvare spørgsmålet, hvor noget sådant kommer på tale: Er det den toneangivende jødiske Jesus-forskning, som i nyere tid har forsøgt at restituere en hebraiseret navneform på diasporasprog, eller er det andre kredse? En Heimholung

3 Cf. ovenfor p.101.

af ישוע kan der strengt taget ikke tales om i den kristne tradition, da denne navneform - som vi skal se - er den oftest anvendte her. Alligevel giver en analyse af kristne jøders anvendelse af dette navn i nyere tid indicier for, at navneformen anses for vigtig og er teologisk betydningsfuld.

Endelig skal det anføres, at vi af pladshensyn ikke går ind i dyberegående diskussioner om eller selvstændig argumentation for,at de talmudiske Jeshu-passager virkelig refererer til Jesus af Nazaret. Her bygger vi på andres forskningsresultater.[4] Selv om der for enkelte passagers vedkommende kan rejses tvivl, baserer vi vor undersøgelse på den traditionelle opfattelse, at de omtalte Jeshu-steder i Talmud angår Jesus af Nazaret, og at de ikke skal opfattes som en lang tids senere interpolationer i den rabbinske tradition. Hvad der måtte være af mulige allusioner til Jesus af Nazaret i det rabbinske materiale, berører vi kun perifert, idet vi holder os til de steder, hvor personnavnet kommer på tale.[5] Af samme grund tangeres også kun spørgsmålet om mulige dæknavne for Jesus af Nazaret.[6] Hovedspørgsmålet er således Jesus-navnet som sådan. Som det er forkert at gøre dette til det eneste element i et jødisk svar på kristendommen, er det forkert at ignorere det. Hvordan navnet er blevet forstået, bliver det vor opgave at skitsere.

B. FORSTÅELSEN AF OG LØSNINGSMODELLER TIL FORMEN ישו

Det første forsøg på at systematisere "smædenavne", som jøder har brugt om Jesus, blev gjort af Eisenmenger i hans Entdecktes Judenthum

---

4 Den jødiske påstand i nogle middelalderlige disputationer, at Talmuds Jeshu er en person forskellig fra NT's Jesus, kommenteres af Krauss (UnPub II:228): "This seems to us more a means of apology, than a matter of conviction". Se videre Rankin (1970: 228, n.2). - De relevante tekster og oversættelser heraf findes bl.a. i Herford (1903), Strack (1910). Af samlede fremstillinger fra jødisk hold kan nævnes Goldstein (1950) og Lauterbach (1951).

5 Senest har J.Maier (1978) forsøgt at vise, at der hverken findes ægte Jesus-passager fra tannaitisk eller amoræisk tid i Talmud, men at disse passager er senere interpolationer. Se hans Ergebnisse p.268-275. Overfor denne kritiske position samstemmer vi mere med Lauterbach (1951:475), som finder det muligt, at Talmud kan have indeholdt flere passager om Jesus end dem, der nu er tradereret. Tilsvarende Horbury (1971:340): "We cannot then accept such a critical canon as that proposed by M.Goldstein (to apply even to texts which mention Jesus by name): "in the analysis of texts [læs: a text] which may or may not allude to Jesus the burden of proof is on him who seeks to make a positive identification"...", cf. Goldstein (1950:21).

6 Se behandlingerne i de i n.4 ovenfor nævnte værker, samt vedrørende Bileam som muligt dæknavn for Jesus også Urbach (1955-56).

fra begyndelsen af 1700-tallet.[7] Belægsmaterialet er dels hentet fra Talmud og den senere jødiske litteratur, ikke mindst den polemiske, dels fra kristne hebraisters behandling af dette tema, hvor kristne jøder også havde givet deres bidrag. Den lange liste på navne, betegnelser og ordforbindelser, som Eisenmenger nævner som bevis for, at jøder smæder Jesus, og som er inddelt i 28 afsnit, indledes med en behandling af Jesus-navnet.[8] Det hævdes, at dersom " die gottlose Juden' bare havde kaldt Jesus נוצרי eller הנוצרי "dass ist den Nazarener", eller ישוע הנוצרי, var der ingen grund til fra kristen side at beklage sig over dem: "...aber sie geben ihm viel andere und zwar schimpfliche Namen...".[9] Formerne Jeschu og Jischu, to udtaleformer, der beg ge er afledt af ישו, opfattes som sådanne navne. Hertil gives fem forklaringer, som alle har et negativt indhold og er anvendt for at smæde Jesus, hvilket ses af bortfaldet af bogstavet ayin i navneformen ישו:[10]

(1) Jøder erkender ikke, at Jesus er מושיע, derfor siger de ikke ישוע, men ישו.

(2) Jesus kunne ikke frelse sig selv; derfor udelades ayin.

(3) Det er ikke blot tilladt jøder at spotte falske guder, men det er befalet dem at ændre og smæde deres navne.

(4) Men henvisning til Ex 23,13 er det forbudt jøder at nævne andre guders navn.

(5) Men henvisning til Toldoth Jeshu-litteraturen tolkes ישו = ימח שמו וזכרונו.[11] Udtalen i første stavelse med Ji i stedet for det almindelige Je(shu) hævdes at skyldes,at forbindelsen til "Jimmach" derved tydeliggøres.[12]

Eisenmengers præsentation angiver hovedtendensen for den kristne forståelse af den jødiske navneform ישו. Generelt gælder dette både for perioden før og efter Eisenmenger, selv om betoningerne kan variere. I denne forbindelse må det imidlertid ikke glemmes, at Tillet, som vi skal se, udgav en hebraisk version af Mtev i 1555, hvor

---

7 Eisenmenger (1711). En forbudt udgave udkom allerede år 1700. Krau (UnPub I:130) siger om bogen, at den "till this very day forms the literary arsenal of all Antisemites". Således også Maier (1978:19)

8 Eisenmenger (1711:I:61-148).

9 Idem, p.64.

10 Idem, p.64-67, hvor belæg er anført for de nævnte påstande.

11 I stedet for formen וזכרונו må foretrækkes וזכרו, som da også findes i Toledoth Jeshu-versioner. Se Krauss (1902:252), som også med rette kritiserer Bischoff (1895:5) for at gentage denne lapsus. Se også ovenfor kap. I, n.265.

12 Eisenmenger (1711:I:68).

formen ישו forekommer.[13] Dette er bemærkelsesværdigt, også selv om det kan forklares med, at den pågældende oversættelse bygger på et jødisk forlæg. Men personer som f.eks. Luther (1543),[14] Schadäus (1592),[15] Brentz (1614),[16] Buxtorf (1640),[17] Johannes Baptista Jona (1668),[18] Wülfer (1681),[19] Wagenseil (1681),[20] Huldreich (1705).[21]

---

13 Se nedenfor p.211.

14 Med henvisning til Antonius Magaritha hævder Luther i "Von den Juden und ihren Lügen" (1543a), at jøderne driver "Teufelwerck" med navnet: "das ist im Ebreischen kein Name noch Wort, sondern sind drey Buchstaben" med talværdien 316. Til dette se nedenfor p.203f. Videre anføreres imprekationsformlen "Deleatur nomen ejus", p.513f. I "Vom Schem Hamphoras und vom Geslecht Christi" (1543b), hvor Porchetus' "Victoria adversus impios Hebraeos" blev "Verdeudscht durch D.Mart.Luther", skelnes ikke i oversættelsen mellem den jødiske navneform Jeshu og Luthers almindelige navneform: Jhesus. I oversættelsen af Toledoth Jeshu-versionen benyttes Jhesus Ha Nozri, hvilket senere parentetisk forklares: "(das sol Jhesus von Nazareth heissen)", Luther (1543b:591). Porchetus distingverer i navneformen: "Iesu nocri, id est: Iesus nazarenus", idem, p.581. Bortfaldet af det afsluttende bogstav s findes naturligvis også i dativformer, f.eks. "in nomine Iesu Christi", idem, p.580. Om Luther og Jesus-navnet, se Lewin (1911:5f, 44).

15 Om Schadäus' reflektioner vedrørende navneform i hans oversættelsesarbejde af NT, se nedenfor p.240.

16 Cf. Wagenseil (1681:I:217), som citerer Brentz' Schlangenbalg (1614).

17 Buxtorf (1640:101f) forklarer dels ישו som ימח שמו וזכרו, dels som ישו ש״קר ו״תועבה; med Eisenmengers oversættelse: "das ist/ JEsus ist ein falscher Gott/ und ein Greuel" (1711:I:67f). Bemærkes kan det, at Eisenmenger ikke blot bruger den kristne navneform, men også kapitaliserer. Den for ham foragtelige form Jeshu transskriberes således ikke.

18 I forordet til sin hebraiske oversættelse af de fire evangelier diskuterer Johannes Baptista Jona (1668) Jeshu-formen, sådan som den findes i det af Tillet publicerede Mtev fra 1555. Idet han kontrasterer ישו til formerne יהושוע og ישוע, knytter disse to sidstnævnte navneformer til roden ישע, benytter lejligheden til at tale om, at Jesus frelser fra arvesynden: שהושיע העולם מחטא אדם הראשון tilføjer han, at det er i ond hensigt, at jøder kalder ham Jeshu: והיהודים לרוע לבם בלשון עברית קורין אותו ישו׳ לומר שראש תיבות ימח שמו וזכרו. Selv benytter Jona formen ישוע. Herbst (1879:9) citerer også dette, dog uden markeringstegnene.

19 Cf. Eisenmenger (1711:I:67,69), som citerer fra "Wülffers" "Theriaca Judaica ad examen revocata" (1681).

20 Wagenseil (1681:I:215-224) refererer i sin "Confuatio Carminis R. Lipmanni" til efterreformatoriske gematriaspekulationer i forbindelse med formen Jeshu. Se videre nedenfor p.203f. Skønt det publicerede materiale i Tela Ignea Satanæ kunne have givet anledning til skarpe bemærkninger om Jeshu-formen, synes dette ikke at have haft hans store interesse. I hans forord (1711:I:1-6) gøres der krav på en kristen tolerance. Til dette,

tolker enten på forskellig måde ישו som en jødisk blasfemi imod Jesus, eller bevidner, at det har voldt jøder vanskeligheder at benytte navneformen ישוע. Selv om andre tendenser begynder at gøre sig gældende fra midten af det 19.årh., er de nævnte blasfemitolkninger ikke eliminerede. Richard von der Alm (1864) hævder, at bortfaldet af det afsluttende bogstav a er udtryk for "eine gehässige Deutung", som han påstår ikke blot findes i Toledoth Jeshu-versionerne, men er almindelig hos jøder, idet Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel anføres.[22] Videre kan nævnes, at Eisenmengers bog i revideret form blev udgivet af F.Xaver Schierferl så sent som i 1892.[23] Et par år før havde Paul de Lagarde[24] gjort et forsøg på at forstå ישו = ימח שמו ויתאבד, en tolkning Neubauer med rette tager afstand fra.[25]

Skønt man med rette kan kritisere Eisenmenger for i sin bog at have tegnet et vrangbillede af jødedommen som sådan, er det belægsmateriale,han præsenterer, så stærkt, at det ville være et håbløst foretagende at benægte, at nogle jøder i historien har smædet Jesus med Jeshu-formen. Dette kan der findes mange forståelige og undskyl-

---

se Rengstorf & Kortzfleisch (1970:II:89f). At Jesus-navnet kan bruges til andet end polemik, viser følgende citat fra et andet skrift, her gengivet fra le Roi (1884:I:92): "Man greife nur die Sache in Jesu Namen recht an und bete fleissig, so werde Gott schon Gnade verleihen, dass die Juden mit allen heiligen Christen begreifen mögen, was da sei die Breite und die Länge". Se også Riemer (1963:26), som citerer Speners råd til prædikanter om flittigt at øve sig i de materier, der angår jøder, men: "keinen Gewissenszwang zu einer äusserlichen Ehrerbietung bei Nennung des Namens Jesu".

21 Om Huldreichs benyttelse af forskellige former i sin oversættelse af Toledoth Jeshu, se nedenfor p.198. I sin kommentar til navneformerne siger han bl.a.: "...nunquam enim Iudæi Christum יזוש Jesum dicebant, sed semper, si non ישוע, ישו, quod ad blasphemiam eorum sufficere poterat. Iudæi nomen quoque illud frequentissime ישו, rarissime ישוע pingunt", Huldreich (1705:36f).

22 Alm (1864:137f). Pick (1913:11f) henviser til betydningen i Toledoth Jeshu-litteraturen.

23 Eisenmenger - Schierferl (1892). Cf. ovenfor p.66f.

24 "Allenfalls interessiert es,zu erfahren, dass die Juden den Namen Iesus, der ישוע geschrieben werden muss, ישו schreiben, mit "Abbreviatur"zeichnen versehen, und ימח שמו ויתאבד lesen = ausgelöscht möge sein Namen werden und zu Grunde gehn. Noch anders Buxtorf unter ישו" (se ovenfor n.17), Lagarde (1887:290).

25 Med reference til Lagardes "new solution" siger Neubauer (1888: 81f, n.2): "The Hithpael form of אבד is not used either in the Bible or in rabbinical writings, and syntax would require ימח ויתאבד שמו, or another substantive after ויאבד". Det sidste må være trykfejl for ויתאבד.

delige grunde til, hvilket vi ikke her nærmere skal gå ind på.[26] Da vi senere skal angive hovedlinjen for den jødiske forståelse af ישו, sådan som den afspejles i den jødiske polemiklitteratur, er det her tilstrækkeligt at anføre den metodiske hovedindvending, som kan rettes imod Eisenmenger: Giver de jødiske forklaringsmodeller, som der refereres til - eller i det mindste nogle af dem - et korrekt billede af oprindelsen til navnet ישו? Hvis den projicering af argumenter fra en lang senere tid tilbage til den rabbinske tid er berettiget, er Eisenmengers argumentation herfor imidlertid ikke tilstrækkelig.

Inden for de sidste ca. 100-års forskning er der blandt dem, der på selvstændig måde har beskæftiget sig med problemet, eller ytret sig herom , almindelig enighed om at afvise Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel[27] som tolkningsnøgle til Jeshu-formens genesis i den rabbinske litteratur. Derimod er der ikke skabt enighed om, (a) hvordan forandringen fra ישוע til ישו bedst forklares, og (b) om ישו kan betragtes som et godt jødisk navn eller har negative undertoner for her at nævne bare to yderligheder.

Den nyere forsknings løsningsforslag har fundet talsmænd både blandt jødiske og kristne forskere. Derfor ville det være en ukorrekt konstruktion på dette punkt at kontrastere den jødiske forskning med den kristne. Dog kan det om den jødiske forskning hævdes, at den i forhold til den kristne mere generelt har taget afstand fra i Jeshuformen at se et "nickname"[28] eller et forsøg på at skamfere Jesus fra rabbinernes side. Dele af den kristne forskning har på dette punkt haft større vanskeligheder med at frigøre sig fra, at der ikke skulle være et eller andet i formen ישו, som ikke alene lader sig forklare ud fra filologiske overvejelser.

---

26 Tilstrækkeligt er det her at nævne stikord som tvangsdåb, forfølgelser, pogromer, landsfordriverlser, censur og bålbrændinger af jødiske skrifter - ofte foretaget i Jesu navn af den officielle kirke. Se nedenfor p.243f.

27 Behandles nedenfor p.157-163.

28 Se vedrørende Klausners syn, kap. I, n.107 ovenfor. - Ginzberg (1922:121, n.18): "One may therefore state with absolute certainty that the entire Talmudic-Midrashic literature does not know of any nicknames for Jesus or his disciples...Jesus is never named in old sources otherwise than Yehoshua, Yeshu, Yeshua or Jesus the son of Pantera". - Selv om vi ikke kan gå ind i en detaljeret diskussion om mulige "nicknames" for Jesus, kan det konstateres, at denne diskussion fortsættes inden for dele af den moderne jødiske forskning, cf. nedenfor p.193. Den væsentligste indvending imod Ginzberg er, at han ikke diskuterer og eventuelt modbeviser, at der kunne være nickname-overtoner

Blandt kristne forskere er Zahn i dette spørgsmål eksponent for en tolkning af ישו, som ligger tæt op ad Eisenmengers forståelse, selv om Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel ikke anføres. Mens fortolkere til Mt 1,21 i almindelighed går uden om spørgsmålet om den jødiske navneform ישו og blot påpeger ordspillet mellem ישוע - יושיע,[29] drøfter Zahn navneproblemet og indsætter den jødiske navneform ישו i en had-kontekst. Historisk forklares dette som en følge af det forværrede forhold mellem jøder og kristne efter år 70 e.Kr.

> Die Juden aber mieden den Namen aus Hass gegen Jesus von Nazareth, dessen Name bei ihnen in der verkürzten Form ישו (cf יוסי 'Ιώσης für יוסף) fortgepflanzt wurde, und kehrten zu der altertümlichen Form Josua zurück.[30]

Strack benytter ikke en Josef/Jose-analogi, men konkluderer efter at have gjort opmærksom på, at det kun er de kristnes Jesus, som kaldes Jeshu:

> Demnach ist die Verkürzung eine beabsichtigte Verstümmelung, wie z.B. ʿAbēd Nᵉgo für ʿAbēd Nᵉbo (Daniel 1.2.3), vgl. Ps 16,4.[31]

Samtidig tager Strack dog kraftigt afstand fra at betragte konsonanterne i ישו som en "beabsichtigte Abbreviatur der Verwünschungsformel jimmaḥ šemô vᵉzikhrô". Tidligere havde Laible erklæret talmudisterne uskyldige i Toledoth Jeshu-litteraturens forbandelsesønske, som kommer til udtryk i formen ישו.[32] Også Delitzsch forstår ישו som en forkortelse efter bl.a. Josef/Jose-analogien.[33] Denne opfattelse

i f.eks. formen "Yeshu". Klargørende er det ikke, at den latiniserede form "Jesus" knyttes til "the son of Pantera". I kilderne er det - med Ginzbergs transskriptioner - "Yeshu" og "Yeshua", men ikke "Yehoshua", som knyttes til "Pantera".

29 Blandt undtagelserne kan nævnes Gaechter (1963:50): "Jesus, galiläisch-aramäisch Ješu, hebr. Ješuaʿ, aus Jehošuaʿ", og Dahl (1973:I:26f), som nævner, at Jesus i jødiske kilder kaldes "Yešu". - Vores behandling nedenfor vil vise, at Gaechters udsagn ikke er uproblematisk.

30 Zahn (1922:78, n.48).

31 Strack (1910:18, n.2). Cf videre Strack & Billerbeck (1926:I:64). Således også Blinzler (1969:42). Cf. også kap.I, n.304 for Stauffer (1969).

32 Laible (1891:8f).

33 Delitzsch (1876:210): "Fanatischer Hass liest diese drei Buchstaben als Akrostich einer Verwünschungsformel, aber dass der Name absichtlich zu diesem Zwecke aus ישוע verstümmelt sei, ist nicht anzunehmen; die Namen יוסי für יוסף, שלמצי für שלמציהו und viele andere zeigen, dass es in der Gewohnheit der palästinischen Landessprache lag, die Aussprache von Eigennamen sich so durch Abwerfung der Schlussconsonanten bequemer zu machen".

kritiseres af Dalman, "weil Jēschū nur bei anrüchigen Persönlichkeiten vorkommt".[34] Forvandlingen fra ישוע til ישו er ifølge Dalman fremkommet, fordi jøder ikke ville udtale det rigtige navn. Bagatti hævder uden at gå nærmere ind på spørgsmålet, at rabbinere, som beskæftigede sig med Jesus "were very reserved in pronouncing his name".[35] Andre undlader at tage stilling til spørgsmålet.[36]

Fra jødisk side anskues problemet anderledes af Kamenetzky.[37] Hans opfattelse, at ישו er afledt af den græske vokativ 'Ιησοῦ, har dog kun mødt ringe genklang som en isoleret forklaringsmodel, selv om den kan indføres som delelement. Senest har forklaringen dog mødt sympati hos Johann Maier:

> So abwegig war dieser Vorschlag allerdings nicht, denn die Form "Jesu" war offensichtlich häufig zu hören und kam als solche auch in bestimmten heidnischen Kreisen in Gebrauch, und zwar zu magischen Zwecken".[38]

Goldstein finder i sin argumentation også støtte heri.[39] Da hans behandling er karakteristisk for en langtfra tilfredsstillende måde at argumentere på vedrørende ישו,[40] er det hensigtsmæssigt her at referere denne. Først hævdes det:

> Yeshu is not an unusual name. On the contrary, we come upon it rather frequently, either in its fuller form as Yehoshua, which

---

34 Dalman i"Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua" (1929: 2), mens han tidligere kun havde sagt: "...und die palästinischen Juden, um den echten Namen nicht auszusprechen, jēschūa in jēshū verwandelten", idem (1922:6).

35 Bagatti (1971:109).

36 Hruby (1971:26): "Zum Namen Jesu muss noch bemerkt werden, dass er, in der Form ישו (Jeschu), stets von der rabbinischen Literatur gebraucht wird, um den Jesus des Neuen Testaments zu bezeichnen". Bemærkelsesværdigt er det, at Herford i sin brede behandling "Christianity in Talmud and Midrash" (1903) viger uden om navneproblemet, og endda tager stilling til "Jeshu" med ordene: "It is true that the name Jeshu'a, though not common, was the name of others beside Jesus of Nazareth", p.37. Ovenfor i kap.II har vi vist, at ישוע var et almindeligt personnavn ved vor tidsregnings begyndelse. - Herfords gengivelse af navnet i oversættelser af rabbinske Jesus-passager er videre ikke konsekvent.

37 Kamenetzky (1910:277). Lindeskog (1938:16, n.1) henviser hertil, uden i sit arbejde at gå ind i en detaljeret problembehandling og hævder: "Fälschlich hat man "Jeschu" als eine beabsichtigte Entstellung aufgefasst (jimmach schemo we-sichro)".

38 J.Maier (1978:272).

39 Goldstein (1950:24).

40 Dette gælder både den jødiske og den kristne forskning, se f.eks. n.36 ovenfor vedrørende Herford.

> is rendered in English as Joshua, or in the shortened form, Yeshu.[41]

Derefter vises hvor almindeligt Jesus-navnet var i samtiden, uden at det diskuteres, at det anførte belægsmateriale ikke attesterer formen ישו.[42] Senere vendes der tilbage til spørgsmålet:

> It is a shortened form for the older spelling, Yehoshua, as Yose, for example, is a later abbreviation of Yosef (Joseph); hence, no slur is necessarily intended by this spelling of the name.[43]

Først afsluttende gøres det gældende imod forskere, der har fundet en vanskelighed i, at det kun er Jesus af Nazaret, der kaldes ישו:

> The obvious answer is that Jesus became known mainly through the Greek form of his name, Jesu, and that it would be natural to select that variation of his Hebrew name which bore the closest resemblance to the name as commonly spoken: hence, Yeshu.[44]

Goldstein kan kritiseres for, at han skaber en fornemmelse af, at problemet er endegyldigt løst, uden at han efter vor opfattelse er nået ind til roden af problemet. Hvad der kunne være et muligt svar på et vanskeligt problem gøres til "the obvious answer", samtidigt med at problematikken mørklægges. Selv om det ikke er ualmindeligt i den videnskabelige debat, finder vi det metodisk uheldigt, at et vanskeligt problem løses ved en semantisk "overtalelsesdefinition" som obvious.

Den almindeligste holdning til formen ישו i nyere jødisk forskning kommer til udtryk i en forkortelsesteori. Der kan argumenteres for denne teori på forskellig måde, men fællesnævneren er, at Jeshuformens oprindelse har en naturlig filologisk forklaring, som ikke relateres til en jødisk modvilje imod Jesus. I 1888 siger Neubauer:

> The orthography of ישו, "Jesus", for ישוע, in the Talmud and early rabbinical writings is according to the pronunciation, in which the guttural ע was not pronounced...[45]

Året efter gør Derenbourg det tilsvarende gældende, men mere specifikt:

---

41 Goldstein (1950:22).

42 Idem, p.22f, idet der henvises til Josephus' skrifter, som dog kun attesterer den græske navneform, samt til "archeological discoveries of our day in Palestine. Therefore, the possibility of the Jesus named in the Talmud being someone other than Jesus of Nazareth, and identified as such only because of confusion, cannot be entirely dismissed". Se n.5 ovenfor.

43 Idem, p.24.

44 Idem.

45 Neubauer (1888:81, n.2).

> En Galilée, où les lettres gutturales se confondaient et étaient négligées, ישוע devenait facilement ישו, et c'est la forme la plus ancienne qui se trouve dans les écrits rabbiniques.[46]

Hypotesen om, at ישו er den galilæiske udtaleform, er senest knyttet til Flussers navn, som omtalt i kapitel I.[47] Denne forståelse accepteres af bl.a. J.Jeremias.[48] Hugh J. Schonfield havde i 1937 gjort sig til talsmand for et lignende synspunkt, idet han uden nærmere argumentation hævder:

> Jesu is actually the north-Palestinean contraction of the Hebrew Jeshua, where the letter ayin was not sounded.[49]

Desuden har talsmænd for en forkortelsesteori henvist til analoge eksempler fra andre navne, hvor bogstavet ayin bortfalder, eller man har mere generelt henvist til en Josef/Jose-analogi, eller blot hævdet, at ישו er en forkortelse. Uden at det her er nødvendigt at gå i detaljer, kan der henvises til navne som Graetz,[50] Jastrow,[51] Krauss,[52] Klausner,[53] Wininger,[54] Guttmann[55] m.fl. En vis retarderet holdning til åbent at erkende, at der er sket en navneændring, kan ikke sjældent spores, idet denne forskning synes at være mere optaget af at finde en plausibel filologisk forklaring på den udvikling, der har ført til formen ישו, end at undersøge, hvad denne navneændring kunne betyde i en bredere kontekst. Det må dog forudsættes,at de ovennævnte forskere mener, at Jesu oprindelige hebraiske navn var ישוע. I denne forbindelse må dog S.Krauss kritiseres for nogle forenklede slutninger på det vanskelige navneproblem. Til

---

46 Derenbourg (1889:128). Attesteringen af formen ישוע i Tosefta-materialet, inddrages dog ikke her i diskussionen, se nedenfor p.171, 191. Se også ovenfor p.28.

47 Flusser (1968:13f), cf. ovenfor p. 31f.

48 Jeremias (1973:13, n.1): "Die im Talmud überwiegend verwendedete Form Ješu ohne ʿajin...ist kaum beabsichtigte Verstümmelung aus antichristlichen Motiven, vielmehr "fast sicher" (Flusser, Jesus [1968:] 13)die galiläische Aussprache des Namens".

49 Schonfield (1937:221).

50 Graetz (1888:III:281): "Jesus (Jeschu abgekurzt von Jeschua...)".

51 Jastrow (1950:599): "ישו (abbrev. of ישוע), pr.n.m. Jesus of Nazareth".

52 Krauss (1902:249-253). Se videre n.1 ovenfor.

53 Se analysen af Klausner (1922) ovenfor p.32-37.

54 Wininger (1928:III:306).

55 Guttmann i Enc.Jud.(1932:IX:77): "Den älteren talmudischen Berichten ist nur soviel zu entnehmen, dass ein Mann namens Jeschua (so in Tossef. Chul. II 22,24) oder abgekürzt Jeschu, mir dem Beinamen Nozeri...".

trods for de eksempler,han giver, er det en overdrivelse, når han hævder: "...die Form ישו für ישוע [ist] die allernatürlichste Entwickelung der Welt".[56] Andre muligheder er her udelukkede.[57] Ligeledes er det vanskeligt at acceptere en anden påstand fra Krauss. Han henviser til, at nogle Toledoth Jeshu-versioner hævder, at Jeshu får sin morbroders navn, hvorefter han konkluderer:"also ist ישו ein gut jüdischer Name".[58] Bortset fra at Krauss ikke har belæg for sin påstand i det materiale, han citerer, er det i sig selv suspekt at finde belægsmaterialet for en så dristig påstand i en polemisk genre som Toledoth Jeshu-litteraturen. Hertil kan så lægges, at ingen i den jødiske historie har fundet navnet så godt, at det skulle være muligt at bære for en jøde.

Anderledes nuanceret er Lauterbach i sit arbejde "Jesus in the Talmud". Selv om han ikke tager afgørende stilling, er hans bemærkninger til dette spændingsfyldte spørgsmål værdifulde. Han siger:

---

56 Krauss (1902: 250), som efter at have gjort opmærksom på forkortelsen fra יהושע til ישוע hos Ezra og Nehemia, siger: "... so wird ישוע mit Unterdrückung des Kehllautes weiter zu ישו verkürzt. Es verhält sich ישו zu ישוע wie אשתמה Josua 15,50 zu אשתמוע Jos.21,14, אשתמע I.Sam. 13,28; vgl. I.Chr. 4,17.19; 6,42".

57 Krauss (1902:250). Cf. videre hans bemærkning, p.251:"Nach alledem ist es unbegreiflich wie die unschuldige Form "Jesu" (ישו), worauf doch schon das griechische Ἰησοῦς zurückgeht (schon in Jesus ben Nun og Jesus Sirach) zu der Verdächtigung Anlass geben könnte, die Juden hätten den Namen aus Hass gegen Jesum so zugestutzt". At den græske navneform skulle kunne afledes af ישו, er uacceptabelt. Se videre Krauss (1908:149), hvor der til LXX's Ἰησοῦς forudsættes et hebraisk ישוע. - På baggrund af de resultater vi nåede frem til i kap. II, kan vi dårligt karakterisere Jeshu-formen som en "uskyldig" form.

58 Krauss (1902:250). Hvilke recensioner af Toledoth Jeshu-litteraturen, der hentydes til, angives ikke. Det hævdes blot: "Nach einigen Recensionen des Toldoth soll ja Jesus nach ישו dem Bruder seiner Mutter genannt worden sein; also ist ישו ein gut jüdischer Name". En afcheckning af denne påstand i det tekstmateriale, Krauss har fremlagt, giver imidlertid et andet resultat:
Ms Strassburg (p.39) ונקרא שמו יהושע על שם אחי אמו
Ms Vindobona (p.65) מרים...ותקרא שמו יהושע על שם דודו אח אמו
Fragment aus Persien (p.140): ותקרא את שמו ישוע על שם אחי אמו
Efter disse versioner har morbroderen ikke navnet ישו, men derimod ישוע/יהושע. Enkelte eksempler på, at det oprindelige navn er "Jeschu" eller ישו: se nedenfor p.195,n.189 og p.198,n.208. Bemærkes kan Krauss' oversættelser: יהושע=Josua, f.eks. p.51, 90. ישוע = Jesua, som findes i Ms Adler aus Yemen (p.118-128). ישו gengives derimod aldrig med Jeshu, men altid med Jesus. Hermed neddæmper Krauss det foragtelige element i navneformen Jeshu, hvilket definitivt findes i de versioner af Toledoth Jeshu-litteraturen, som indeholder en imprekationsformel.

> The name ישו by which Jesus is here mentioned is probably merely a shortened form of the name ישוע (the abbreviation sign on top is a later addition). But since such an abbreviated form of the name is not used in any other case of a person named ישוע or יהושע, but persistently and consistently used when the name refers to Jesus, it may be assumed that this shortening of the name was probably an intentional mutilation by cutting off part of it. The rabbis mention other instances of the names of persons being shortened because of their misconduct, but here in the case of the name Jeshua there may have been an additional special reason for shortening it into Jeshu.[59]

Herefter refererer Lauterbach til det argument, vi ovenfor har anført som (1) hos Eisenmenger.

Lauterbach tager som nævnt ikke afgørende stilling til spørgsmålet. Dette er da også metodisk at foretrække fremfor at komme med for billige løsninger. Beklages kan det alligevel, at han ikke i større udstrækning, end det er tilfældet, relaterer spørgsmålet om formen ישו til jødiske forestillinger om navne, som han i anden sammenhæng indgående har beskæftiget sig med.[60] En antydning af, at rabbinerne har arbejdet med navneformen for Jesus, hvilket dog ikke siger noget om ישו, men mere er et forsøg på at forklare navneformen for Jesu lærer "Jehoshua b. Peraḥyah", findes dog i Lauterbachs behandling af B Sanh 107b. Idet han finder, at en senere rabbinsk tradition har overført legender om Jesus Sira på Jesus af Nazaret, hævder han:

> The name Jeshua may indeed have suggested the teacher's name Jehoshua b. Peraḥyah instead of Judah b. Tabbai, that is a יהושע whith a ה to contrast him with his pupil. The teacher with ה in his name had the true belief in God which saved him. The disciple did not have a ה in his name and was lacking in the true belief in God hence was not saved from the bad influence, the מים הרעים of Alexandria.[61]

Følges en sådan argumentation kan i endnu højere grad noget tilsvarende gøres gældende for formen ישו. I givet fald lader formen ישו sig ikke tilstrækkeligt forklare ud fra filologiske overvejelser. Da det jødiske miljø, som tidligere behandlet,[62] havde stor interesse i navnespekulationer, herunder ændringer af navne og navnes etymologiske betydning, er det metodisk uheldigt, at store dele af den

---

59 Lauterbach (1951:482) i sin behandling af B Sanh 107b.

60 Idem (1932), et arbejde vi ofte har refereret til i kap.II.

61 Idem (1951:489f). Lauterbach, som ellers i denne kontekst (p. 481-490) oftest bruger navneformen "Joshua b.Peraḥyah", kommer - ufrivillig - til at skrive "Jeshua b. Peraḥyah" en enkelt gang (p.481). På baggrund af vor analyse i kap.II, se ovenfor p.99, 147, anser vi det for sandsynligt, at denne i sin samtid har båret navnet ישוע.

62 Se ovenfor p.86-88, 102-105.

tidligere forskning har isoleret spørgsmålet til en filologisk størrelse eller til et udtaleproblem. Problembehandlingen må suppleres med andre tilgange. De filologiske forklaringer eller henvisningen til den galilæiske udtaleform giver i bedste fald kun svar på - eller kan belyse - hvorfor netop formen ישו blev valgt som navneform for de kristnes frelser. Men de giver ikke svar på det underliggende og afgørende spørgsmål, nemlig hvorfor det var nødvendigt at anvende en anden form end den foreliggende: ישוע, når de kristnes frelsers navn skulle fikseres skriftligt.

C. OPRINDELSESSPØRGSMÅLET TIL FORMEN ישו

Ovenfor har vi skitseret nogle modeller, som vi betragter som forenklede svar på Jeshu-formens oprindelse. At give det definitive svar er vanskeligt på grund af materialets beskaffenhed. I det ældste rabbinske materiale, som benytter sig af formen ישו, foreligger denne som en given størrelse, der ikke forklares. Det er ikke umuligt at tænke sig, at navnet ישו har været genstand for etymologiske spekulationer i den rabbinske tradition, sådan som det er tilfældet med de fem navngivne Jeshu-disciples navne.[63] Men intet sikkert om indholdet af navnet kan bygges på en sådan hypotetisk antagelse. På baggrund af analysen af den jødiske nomenclatur vurderer vi forandringen fra ישוע til ישו som en navneændring. Den skriftlige form ישו betragtes bedst som et nyt navn, der ikke tidligere har været anvendt som personnavn. Skulle denne forudsætning vise sig uholdbar, fordi nyt materiale attesterede formen ישו som personnavn, ville dette ikke forandre opfattelsen af, at formen ישו for Jesus af Nazaret er udtryk for en navneændring, da sandsynligheden for, at de kristnes frelsers oprindelige hebraiske navn var ישוע, er stor. Fastholdes det, at formen ישו er udtryk for en navneændring, må det a priori forudsættes, at denne ændring i det mindste ikke har haft et positivt sigte. Selv om der er store vanskeligheder forbundet med definitivt at afgøre indholdet af den nye form ישו, finder vi på basis af det jødiske miljøs interesse for navne, at der er noget i denne navneform, som ikke er udtryk for en neutral holdning til Jesus. I det følgende skal vi sætte spørgsmålet om formen ישו ind i en bredere ramme, end det almindevis er blevet gjort og spørge, om der i den kristne teologi kan påvises elementer, som bedre forklarer den jødiske navneændring, end de filologiske forklaringsmodeller har gjort det.

---

63 Navnene findes allerede i Baraita B Sanh 43a, men de derogative tydninger anses for tilføjet i amoræisk tid, se Goldstein (1950: 31, 111-113). I Toledoth Jeshu-litteraturen findes tilsvarende tydninger, se nedenfor p.194.

Indrømmes må det imidlertid, at der i oldkirkens diskussion og polemik imod jødedommen i bedste fald kun findes svage vidnesbyrd om problemet. Selv om dette kunne være tegn på, at der ikke var noget at polimisere imod, må her dog medregnes, at hvad der måtte være ført af religionssamtaler mellem jøder og kristne jøder på hebraisk, stort set er gået tabt. Og det materiale, som er overleveret om den ældste jødisk-kristne debat, stammer overvejende fra personer, som kun havde ringe - hvis overhovedet nogen - hebraiskkundskab. Debatten mellem jøder og kristne er for størstedelens vedkommende foregået - og også traderet - på ikke-hebraiske sprog, hvor den detalje, vi undersøger, ikke har udgjort noget problem, idet begge parter har haft fælles navneform for Jesus.

Inden vi drager nogle videre slutninger fra det hebraiske materiale, skal en passage fra Irenæus kort omtales, da denne har været indraget i diskussionen om Jeshu-formens oprindelse og forståelse i kristne kredse. I Adversus Haereses II,24,2 siger Irenæus:

> Jesus autem nomen, secundum propriam Hebræorum linguam, litterarum est duarum et dimidiæ, sicut periti eorum dicunt, significans Dominum eum, qui continet cælum et terram.[64]

Ifølge Krauss accepterer Irenæus her navnet "ישו as true" og tolker det ud fra et notarikonprincip, som gengives med יוצר שמים וארץ = "Builder of Heaven and Earth" eller, hvad han også finder muligt: שמים וארץ (אדוני = יהוה =) י.[65] Krauss finder, at kristne teologer i almindelighed negligerer sådanne forklaringer, "but they do record with monotonous regularity always the same Jewish abuse of this name".[66]

Problemet er imidlertid mere kompleks end Krauss her lader formode. I sin publicerede artikel fra 1925, hvor samme spørgsmål behandles, er han mere forsigtig og fremsætter sine tolkninger med et "måske" (אולי), efter at have karakteriseret Irenæus som בור גמור, hvad angår kendskab til hebraisk.[67] At Irenæus ikke selv havde dybere kendskab til hebraisk, er der almindelig enighed om.[68] Af denne grund er det derfor uheldigt i denne sammenhæng at basere for meget på denne passage, som tillige hører til en af de vanskeligste passager i Irenæ-

---

64 Cf. PG 7^1:788. Foerster (1938:287, n.30) nævner yderligt et eksempel fra Irenæus, Adversus Haereses I,21,3, hvor transskriptionen dog tilsvarende er usikker.

65 Krauss (UnPub II:223). Cf. også idem (1925:120f).

66 Krauss (UnPub II:224).

67 Krauss (1925:121).

68 Se S.Katz (1937:8, 64).

us' værker. Klart er det, at Irenæus her bekæmper gnostiske navnespekulationer, herunder numeriske spekulationer i forbindelse med den græske navneform 'Ιησοῦς.[69] I sin afvisning af disse gør han klart, at navnet Jesus oprindeligt er et hebraisk navn og ikke et græsk med seks bogstaver. Videre angriber han gnostikerne for, at de ignorerer, at det med det hebraiske Jesus-navn korresponderende græske navn er "Soter, id est Salvator",[70] som de ikke bruger, fordi det hverken passer ind i deres numeriske beregninger eller indeholder samme antal bogstaver som 'Ιησοῦς. Efter det ovenfor anførte citat går Irenæus videre:

> quia Jesus secundum antiquam Hebraicam linguam cælum est, terra autem iterum sura user dicitur. Verbum ergo quod cælum et terra habet, ipse est Jesus. Falsa est ergo et episemi eorum redditio, et numerus eorum eversus est manifeste. Secundum enim propriam eorum linguam, quinque litterarum est Græco vocabulo Soter: Jesus autem iterum, secundum Hebraicam linguam, duas et dimidiam habet litteras.

Hvis det i det hele taget lader sig gøre at afdække passagens meget dunkle mening,[71] finder vi det metodisk uacceptabelt at basere noget definitivt på denne. Konstateres kan det, at både Krauss og også S.Katz i deres oversættelser udelader Jesus autem iterum og læser:

Krauss: יש למלת 'סוטר' (soter) חמש אותיות ובעברית-שתים וחצי[72]

Krauss: ...the word Σωτήρ has five letters, whereas in the Hebrew two and a half.[73]

S.Katz: The word Soter has five letters, and in the Hebrew two and a half.[74]

Selv om Irenæus som tidligere anført har gjort gældende: "Græcum autem nomen eius, quod est Soter, id est Salvator"[75] således at 'Ιησοῦς og Soter knyttes sammen, hævder han ikke, som de citerede oversættelser, at Soter har to og et halvt bogstav på hebraisk. Hvis dette alligevel har foresvævet ham, er det mest nærliggende at tænke

---

69 Cf. videre Adversus Haereses I,14,1, hvor gnostikeren Marcus nævnes, som gør gældende (I,14,4), at 'Ιησοῦς er et symbolsk navn på 6 bogstaver, hvis betydning er kendt af alle, der er kaldede. Talværdien på 888 indgår i den gnostiske spekulation, hvilket bekæmpes af Irenæus. Se videre nedenfor p.176f.

70 Idem II,24,1 = PG 7[1]:788.

71 Idem II,24,2 = PG 7[1]:789.

72 Krauss (1925:120).

73 Krauss (UnPub II:223).

74 S.Katz (1937:8, 64), som henviser til teksten i PG.

75 Cf. n.70 ovenfor.

på den hebraiske rod ישע, hvor bogstavet jod kunne opfattes som et halvt bogstav. Holder vi os her til den af Irenæus angivne betydning af de to og et halvt bogstav på hebraisk: significans Dominum eum, qui continet cælum et terram, står ikke kun én, men flere tolkningsmuligheder åbne. Bemærkes må det imidlertid, at Irenæus ikke hævder, at de jødiske lærde har angivet den pågældende tolkning for Jesus af Nazaret. Der tales generelt om Jesus-navnet, hvilket Irenæus så applicerer på Jesus af Nazaret. Da man med et notarikonprincip som tolkningsnøgle kan gå meget langt, bare tingene kommer til at passe, kan det ikke fuldstændigt udelukkes, selv om vi finder det tvivlsomt, at de pågældende jødiske lærde har underforstået formen ישו, dvs. י=יהוה, ש=שמים og ו=וארץ. Men andre muligheder foreligger. Går man ud fra roden ישע, kunne ayin stå for עפר = pulvis = ארץ. Stavemåden ישא kan også komme på tale,hvor alef = ארץ.[76] Fastholdes det, at de jødiske lærde har talt om Jesus-navnets betydning på hebraisk i almindelighed og ikke har ekspliceret dette på Jesus af Nazaret og fastholdes det videre, at Irenæus' hebraiskkundskaber har været yderst spinkle, finder vi ikke, at der i de citerede og dunkle passager kan udledes, at Irenæus "accepts the Hebrew ישו as true", som Krauss gør gældende. Skulle dette imidlertid alligevel vise sig at være tilfældet, er det i sig selv ikke tilstrækkeligt bevis, at navnet ישו generelt har været et godt jødisk navn i en jødisk kontekst i slutningen af det 2.årh. Hvis Irenæus-passagen er det eneste bevis, må det først sandsynliggøres, at Irenæus' kundskaber i hebraisk var større end almindeligt antaget. Da vi ikke har sat os som mål at løse alle de vanskeligheder, den pågældende passage indeholder, er det tilstrækkeligt at konkludere, at den er for dunkel til, at man ud fra den kan udlede noget definitivt, både om Irenæus' opfattelse af en eventuel Jeshu-form og en jødisk opfattelse af denne.

Afgørende hjælp til en sikker bestemmelse af Jeshu-formens oprindelse findes hverken i det rabbinske materiale eller i kristne kilder i oldkirken. Dog kan det ikke udelukkes, at Justin i sin Dialog med Tryphon (117,3) kunne have dette for øje, når han hævder, at navnet vanhelliges og spottes på hele jorden, hvilket skyldes de jødiske yppersteпræster og lærere.

---

76 Vedrørende disse tolkninger, se kommentarerne i PG 7^1:787-789. Om forvekslinger mellem ayin og alef, se Dalman (1905:99), E. Y.Kutscher (1976:69).

Hujus nomen ut profanaretur per totum orbem terrarum et blasphemiis appeteretur, principes sacerdotum populi vestri et magistri perfecerunt.

Οὗ τὸ ὄνομα βεβηλωθῆναι κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν καὶ βλασφημεῖσθαι οἱ ἀρχιερεῖς τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ διδάσκαλοι εἰργάσαντο.

Dette kan forstås om andet end Jesus-navnet, og vi vil ikke gentage Krauss' fejl at hænge en antagelse op på et for usikkert grundlag. Dog står muligheden åben for, at vi her har et tidligt vidnesbyrd, som kunne tolkes som udtryk for en jødisk afstandtagen fra navneformen, selv om dette ikke ekspliceres. Ikke mindst på baggrund af den interesse Justin ellers viser for Jesus-navnet, hvilket vi nedenfor vender tilbage til,[77] anser vi i det mindste den omtalte mulighed for mere sandsynlig end at udlede noget sikkert af Irenæus' bemærkninger, sådan som Krauss gør det.

Da der således er store lakuner vedrørende nogle historiske data, som er nødvendige, dersom man skulle nå til en endelig løsning på Jeshu-formens genesis og oplevelsen af den, er der usikkerhedsmomenter i ethvert løsningsforslag. Ligeledes er det vanskeligt at bestemme, hvornår en navneændring er indtrådt. Men noget kan dog siges hertil:

(a) At en skriftlig navneændring allerede skulle være indtruffet på NT's tid er der intet, der tyder på. I hvert fald er det vanskeligt at se, fra hvilke kilder der skulle kunne hentes argumenter for noget sådant. Umuligt er det imidlertid ikke, at begyndelsen til den navneændring, som først senere fandt et skriftligt nedslag allerede mundtligt kan have gjort sig gældende på NT's tid.

(b) Selv om talsmænd for en forkortelsesteori har kunnet påvise eksempler på forkortelser vedrørende andre navne, er der fra meget forskelligartede kilder så mange eksempler på, at det afsluttende ayin er bibeholdt for ישוע og יהושע eller variationer heraf, således at vi ikke kan betragte de anførte eksempler som en analogi, hvormed ישו kan forklares.

(c) Hvis det skulle have noget på sig, at ישו kan forklares ud fra den græske vokativform Ἰησοῦ anvendt af kristne i forskellige påkaldelsessituationer og også anvendt inden for den synkretistiske magi, er spørgsmålet om, hvorvidt formen ישו har fået en ny valør i et jødisk miljø, ikke hermed besvaret. Skal der argumenteres ud fra

---

77 Se nedenfor p.178-180.

den græske navneform, kan der i denne sammenhæng gøres opmærksom på navneformen 'Ιησοῦ i Papyri Graecae Magicae (IV. 3020).[78] Hvis indsættelsen af denne navneform her er sket tidligt, hvilket flere forskere i nyere tid [79] har antaget i modsætning til Deissmann,[80] og hvis den er foretaget af en jøde, kan det enten være udtryk for, at vokativformen på græsk er anvendt som almindelig navneform, eller at den pågældende jøde har transskriberet et allerede foreliggende ישו׳. I en afbalanceret vurdering vil vi dog heller ikke tillægge dette afgørende vægt, da forklaringerne på formen 'Ιησοῦ er højst usikre på grund af tekstens vanskelige overleveringshistorie. At acceptere, at den græske vokativform skulle være den afgørende årsag til, at et godt jødisk navn som ישוע blev til ישו׳ i sin skriftlige form, er ikke uden problemer, selv om det må indrømmes, at vokativformen på græsk kan have forstærket en udvikling, som vi dog mener er blevet sat i gang af andre årsager.

(d) Selv om det skulle være rigtigt, at gutturalen ayin ikke er blevet udtalt i Galilæa, er det vanskeligt at forklare, hvorfor kun navnet på Jesus af Nazaret er skrevet uden dette bogstav, cf. (b), og en valørbestemmelse af navnet er ikke hermed givet, cf. (c). Imidlertid kan den bagvedliggende forudsætning, at gutturalen ikke er udtalt, ikke præsenteres med den selvfølgelighed, hvormed det ofte sker. Nyere studier som E.Y.Kutscher: Studies in Galilean Aramaic[81] samt Brønnos[82] og Barrs[83] analyser af Hieronymus' transskriptioner af hebraiske ord samt dennes spredte bemærkninger hertil viser, at på

---

78 Teksten fra denne "Pariser Zauberbuch" er aftrykt og oversat hos Deissmann (1909:187-195).

79 Således f.eks. Knox (1938:193), som finder, at indsættelsen af hebræernes Gud Jesu er vanskelig at forestille sig senere end år 100 e.Kr. Se videre Eitrem (1950:10f), Hull (1974:71).

80 Deissmann (1909:192, n.14): "Der Name Jesu ist in der Formel schwerlich alt. Er dürfte von einem Heiden eingesetz sein: weder ein Christ noch erst recht ein Jude würde Jesu den Gott der Hebräer genannt haben".

81 E.Y.Kutscher (1976), se især p.67-70, opsummeringen p.84 samt konklusionen p.89-96. Om et par eksempler på et unikt bortfald af det afsluttende ayin i de navneformer, vi undersøger, se kap.I, n.90.

82 Brønno (1970). Vedrørende transskriptionerne hos Hieronymus og navneformen ישוע, se p.61. Om ayin, se p.194-202.

83 Barr (1967). Barr hævder i sin konklusion mod forskere, der har overdrevet bemærkninger fra Hieronymus vedrørende konfusion i udtalen af gutturalerne: "In any case we should not exaggerate the profundity of Jerome's analysis of Hebrew sounds. I cannot find much evidence that he had any intrinsic interest in phonological analysis", p.35.

de fleste steder i Galilæa og i det øvrige Palæstina var jøder i stand til at udtale gutturalerne, også på Hieronymus' tid, selv om muligheden foreligger, at gutturalerne enkelte steder i Galilæa, som f.eks. Haifa, Beisan, Tibon,[84] ikke blev udtalt. Med henvisning til disse studier kan det ikke benægtes, at der enkelte steder i Galilæa var problemer med at udtale gutturalerne, uden at dette generelt kan hævdes for alle steder.[85] Hertil kommer stadigvæk, at gutturalen ayin i de navneformer, som er af interesse for vor undersøgelse, med enkelte ekseptionelle undtagelser[86] blev skrevet, når det gjaldt andre personer end Jesus af Nazaret.

Inden vi nærmere beskriver den kristne interesse i Jesus-navnet, skal vi kort skitsere, hvad vi anser for sandsynligt vedrørende udviklingen fra ישוע til ישו, selv om vor hypotese også lider af den mangel, at den ikke kan støttes på direkte vidnesbyrd. Men det problem, som en skriftlig fiksering af navneformen uden ayin udgør, fastholdes. Samtidig kombineres vores hypotese med nogle iagttagelser, som ikke blot kan forklares teologisk, men også kan iagttages i en bredere navnekontekst.

Som tidligere antydet anser vi det ikke for sandsynligt, at der er kommet et diktat fra rabbinerne vedrørende stavemåden for Jesus af Nazaret. Ikke fordi rabbinerne ikke har været interesseret i Jesus, men fordi der er andre mekanismer, som virker i den slags spørgsmål. Problemet anskues bedst som en længere proces. Om første fase kan vi formode, at nogle mundtligt har vrænget på navnet ישוע. En sådan vrængen er et almindeligt fænomen, som der må regnes med, også selv om det er vanskeligt at bevise ud fra et skriftligt materiale. Den mundtlige vrængen har ikke nødvendigvis fået et skriftligt nedslag med det samme, og den kan have gjort sig gældende allerede på Jesu tid og have accelereret i takt med kristnes betoning af Jesus-navnets betydning, selv om det ikke er nødvendigt at forudsætte en højtudviklet navneteologi. Hvis det er rigtigt, at ayin ikke blev

---

84 E.Y.Kutscher (1976:69, 92). - Han spørger videre: "What caused the loss of gutturals? In Mandaic and in Babylonian Aramaic this was caused by the Akkadian substrate". For Palæstinas vedkommende finder han tilsvarende, "that the phenomenon may only be explained as being due to Greek influence", idem, p. 90f. - Bortfaldet af ayin i den mandæiske form ושע for Jesus af Nazaret finder vi heller ikke tilstrækkeligt kan forklare den hebraiske form ישו. Se Fraenkel (1890:335). Brandt (1915: 28) og Lidzbarski (1915:122) transskriberer Išû og Esu.

85 E.Y.Kutscher (1976:90).

86 Idem, p.80f, samt behandlingen heraf ovenfor p.106,n.90.

udtalt af alle på visse steder i Galilæa, må det forudsættes, at tilhængere af Jesus på disse - sandsynligvis få - steder, også har udtalt det Jeshu, men stadigvæk skrevet det ישוע. Når f.eks. ledende religiøse personer i omtalen af Jesus har vrænget på hans navn, er det muligt,at man netop har benyttet denne form. I denne kontekst har navnet skiftet valør. Ved at benytte en dialektisk udtaleform som Jeshu, har religiøse ledere eller andre, som ikke selv havde problemer med gutturalerne, med en enkelt psykologisk finesse kunnet lægge afstand til den galilæiske messiasprætendent: Jeshu - bare en mand fra Galilæa!

Understreges må det, at den igangsættende impuls har været en psykologisk mekanisme, som kun forudsætter, at nogle jøder har været i opposition til Jesus og de første kristne, hvilket dårligt kan benægtes. Vi lægger således ikke afgørende vægt på spørgsmålet om gutturalernes udtale - eller mangel på samme - visse steder i Galilæa, men det kan eventuelt forklare, at formen ישו blev anvendt. Jo mindre tiltro man har til denne forudsætning, og forudsættes det stadigt, at nogle har vrænget på ישוע, desto vanskeligere er det at komme uden om, at udtaleformen Jeshu er en form, som kunne være dannet, bl.a. fordi man ville nogle soteriologiske konnotationer til livs i formen ישוע. I det næste afsnit og i behandlingen af Mtev (kap.IV) skal vi se, at en række frelsesord og andre prægnante ordforbindelser, som i GT og i den jødiske liturgi er knyttet til יהוה, af kristne knyttes til Jesus. Med henvisning til en mere generel jødisk interesse for navne og ændringer af navne og en jødisk opposition imod Jesus og urmenigheden, synes der at være tilstrækkeligt belæg for vor antagelse, at nogle jøder endog på et meget tidligt tidspunkt kan have vrænget på ישוע. Fastholdes det, kan en mulig galilæisk udtaleform forklare, at det netop blev ישו, valget faldt på, selv om analogier med bortfaldet af det afsluttende bogstav kan findes for andre navne, som man ønskede at ændre. Endelig kan hypotesen med den græske vokativform som forklaring på Jeshu-formens genesis også inddrages: Selv om vi ikke mener, at dette har været den igangsættende impuls, kan det forhold, at jøder (ofte?) har hørt vokativen på græsk have forstærket en allerede foreliggende vrængen eller endog på tilsvarende måde, som vi angav for den galilæiske udtaleform, have motiveret, at netop Jeshu-formen blev den gængse. Dog er det hverken denne eller den galilæiske udtaleform, som har udgjort den afgørende impuls. Det betyder, at det er forkert at ignorere, at navnet skifter valør, når ikke-dialektalende udtaler det på dialektens måde. Det samme er tilfældet, når man taler hebraisk, men bruger en græsk

deriveret navneform af et navn, som ellers er kendt på hebraisk.

En mundtlig vrængen på navnet ישוע kan være lige så gammel som oppositionen imod Jesus og kan vel tænkes, uden at navneformen i sin første skriftlige fiksering er blevet berørt heraf. Men at antage, at en sådan vrængen skulle være et universelt jødisk fænomen i sin første fase, er ikke heldigt, da meget subjektive faktorer gør sig gældende i sådanne spørgsmål. Hvis vi har ret i vor antagelse, betyder det, at der ikke kan aflæses en mere positiv holdning til Jesus hos dem, der ikke har vrænget på navnet end hos dem, der måtte have gjort det. Kun kan det hævdes, at for den sidstnævnte kategori forstærkes en negativ holdning, hvis man vrænger på navnet. Hertil kommer, at vi forudsætter, at den mundtlige vrængen ikke har fundet et skriftligt nedslag med det samme.

Spørgsmålet om, hvornår et skriftligt nedslag af en mundtlig vrængen har fundet sted, er vanskeligt at besvare. Ikke blot er materialet sparsomt, men det er tekstkritisk vaklende i benyttelsen af forskellige navneformer og sikre kriterier for, om den ældste jødiske tradition, som indeholder navnet, har skrevet ישו eller ישוע er vanskelige at opnå. Hvis vor opfattelse af, at vi har at gøre med en proces, er rigtig, må det antages, at begge stavemåder i en vis periode kan have eksisteret parallelt. Konstateres kan det, at formen ישוע findes i Tosefta Hullin 2,22.24.[87] I modsætning til hvad der ellers hyppigt gør sig gældende i Talmud, hvor navnet skrives ישו,[88] findes der dog enkelte undtagelser. I Ms Temani anvendes således ישוע to gange i B Sanh 43a.[89] På baggrund af en formodning om Tosefta-traditionens prioritsstilling i forhold til Talmud, har f.eks. Rokeah antaget, at den oprindelige version af Jesus-passagen i B Sanh 43a samt parallelberetningerne i B Abodah Zarah 16b-17a oprindeligt har haft ישוע, hvilket senere kopiister har rettet til ישו. Foruden henvisningen til Ms Temani baserer Rokeah sin opfattelse på, at Pariserhåndskriftet i den latinske oversættelse af Sanh 43a gengiver navnet

---

87 ed. Zuckermandel (1881:503), Strack (1910:2, 4). S.Lieberman (1967: קעג) tager ישו i teksten, og ישוע, cf. Ms Wien, i apparatet.

88 Se teksterne hos Strack (1910).

89 Rokeah (1969-70:11). J.Maier (1978:304, n.438) har læst forkert, når han hævder: "D.Rokeach...gibt an, dass zwei jemenitische Mss. Jšw' [ישוע] haben, was er für die ältere Namensform hält". Rokeah hævder imidlertid ikke, at der er to Mss, men at versionen ישוע forekommer to gange i det pågældende Ms, cf. den hebraiske tekst: "ישוע" מופיעה פעמיים הגירסה. Maier finder, at ישוע kunne være en tilpasning til arabisk.

med Iessue, hvilket han med henvisning til Merchavia forstår som en transskription af ישוע.[90] Selv om vi ikke kan lægge afgørende vægt på denne argumentation, da den er spinkel, er det ikke desto mindre sandsynligt, at den ældste jødiske skriftlige fiksering af Jesus-navnet har gengivet den hebraiske navneform korrekt med ישוע. At netop ישוע som almindeligt personnavn i stor grad erstattes af langformen יהושע, som vi tidligere har vist,[91] forklares bedst ved at antage, at ישוע ikke blot har været kendt, men også benyttet om Jesus af Nazaret. Uden at det spinkle materialegrundlag giver os mulighed for at bevise noget definitivt, antager vi, at ישו i sin skriftlige form er senere end ישוע, men at disse to former i en periode kan have været brugt samtidig , inden ישו blev den dominerende form. En mundtlig vrængen på navnet kan have dannet begyndelsen til denne proces.

I vores præsentation har vi ikke lagt skjul på, at spørgsmålet om oprindelsen til formen ישו er så kompliceret, at det næppe kan forventes, at vor tese ikke vil blive imødegået af nogle. På baggrund af de iagttagelser og slutninger vi har gjort, må vi imidlertid konkludere, at Jeshu-formen generelt ikke er et godt jødisk navn, og at det kun vanskeligt kan betragtes som et neutralt navn i en jødisk kontekst i sin skriftlige form. Mens det i sin mundtlige form kan have været den almindelige udtale for ישוע nogle få steder i Galilæa, har formen ישו ikke blot været genstand for en valørforandring i sin skriftlige form, men også i den mundtlige form, hvis ikke-galilæere - som antaget af os - har vrænget på navnet. Supplerende kan det påpeges, at når Tosefta-materialet anvender formen ישוע, og den langt dominerende del af håndskrifttraditionen og de trykte editioner til Talmud-passager, som indeholder Jesus-navnet, bevidner navneformen ישו, er den opmærksomme jøde, der har ønsket besked om tingene, i sine egne skrifter blevet mindet om Jesu oprindelige hebraiske navn. Dette kan i større eller mindre grad have påvirket oplevelsen af formen ישו, selv om denne ikke har været ledsaget af en negativ forklaring som den, der findes i visse Toledoth Jeshu-versioner.[92] Tilsvarende påmindelser om, at den dominerende jødiske form for Jesus af Nazaret - ישו - ikke var den historisk korrekte, og at der igennem den jødiske litteratur kan påvises en bevidsthed om, at det rette historiske navn for de kristnes frelsers var ישוע, skal vi nedenfor give yderligere ek-

---

90 Vi har ikke haft lejlighed til at se Ms Temani eller Pariser-håndskriftet, men støtter os alene på Rokeah (1969-70:11).

91 Cf. ovenfor p. 99, 116, 147.

92 Cf. nedenfor p.196-198.

sempler på.

I vores svar på oprindelsesspørgsmålet har vi som den igangsættende impuls for, hvad vi betragter som en længere proces, ikke lagt afgørende vægt på, hvad kristne gjorde med Jesus-navnet. Den kristne teologi og spekulationer omkring Jesus-navnet anser vi imidlertid som en vigtig faktor til forklaring på, hvorfor en mundtlig vrængen skriftligt blev fikseret af rabbinerne.

D. JESUS-NAVNET I OLDKIRKEN

I et forsøg på at vise, at der er historisk basis for vor antagelse, at den skriftlige fiksering af formen יש bedst forstås som et jødisk svar på en kristen navneteologi - eller på kristne spekulationer omkring Jesus-navnet - skal et rids tegnes af Jesus-navnets betydning i oldkirken. Sigtet er ikke at give en tilbundsgående beskrivelse af den kristne navneteologi, som indeholder meget andet end Jesus-navnet. Tilstrækkeligt for vor undersøgelse er det at vise, at Jesus-navnet ikke har spillet en perifer rolle blandt få kristne, men tværtimod kan betragtes som en vigtig bestanddel i navneteologien hos mange.

Mens det kan kritiseres, at behandlinger af problemet omkring formen יש ikke i tilstrækkelig grad har relateret denne til spørgsmålet om Jesus-navnets betydning i den kristne teologi, og behandlinger af det sidstnævnte kun sjældent har relateret denne til formen יש, er det ofte påpeget, at Jesus-navnet har spillet en betydelig rolle i oldkirken. Vincent Taylor siger eksempelvis:

> From the end of the first century it expressed a deepseated Christian sentiment of veneration and worship.[93]

Bagatti hævder i sin behandling af jødekristnes "Rite of 'Signing'":

> In whatever way made, the "sign" always indicated the "carrying of the Name", which for the Christians was that of Jesus, and it had a character that was sacred, almost sacramental.[94]

Med henvisning til jødernes reverens over for tetragrammet, siger Timothy Ware:

> Continuing this same tradition, Christianity has from the start shown respect for the Name which God took at His Incarnation -

93 Taylor (1953:7).

94 Bagatti (1971:139).

JESUS.[95]

Tilsvarende hævder Robert Murray uden nærmere at gå ind på spørgsmålet:

> The Church always saw 'Jesus' as a significant name...[96]

Skønt ikke alle i oldkirken udtrykker det så tydeligt som Origenes, har han i Homiliæ in Librum Jesu Nave givet udtryk for en tankegang, som kommer til udtryk på forskellig måde andre steder:

> Donavit Deus nomen, quod est super omne nomen, Domino et Salvatori nostro Jesu Christo. Est autem nomen quod est super omne nomen Jesus. Et quia est istud nomen super omne nomen, idcirco in nomine Jesu omne genu flectitur cælestium, terrestium, et infernorum... [97]

At karakterisere Jesus-navnet som nomen super omne nomen og med tydelig reference til Fil 2,9f er at give navnet dets højest tænkelige placering. Derfor er det forståeligt, at Origenes i anden sammenhæng har svært ved at forlige sig med tanken om, at ganske gamle håndskrifter læser Jesus Barabbas i Mt 27,16f. Uden definitivt at afgøre sig for, hvilken læsemåde der er den korrekte, argumenterer han for, at de mange håndskrifter, som ikke knytter Jesus-navnet til Barabbas' navn, måske har ret, så Jesus-navnet ikke associeres med en forbryder. Videre hævdes det, at i Skriften støder man ikke på en synder, hvis navn er Jesus. Mens et navn som Judas både kan gives til prisværdige mænd og til en forræder, ville det ifølge Origenes være upassende, hvis det samme var tilfældet med navnet Jesus.[98] Værd at bemærke er det imidlertid, at Origenes forudsætter, at Jesus-navnet er et personnavn, som er anvendt i GT, omend han gør sig de ihærdigste anstrengelser for at "beskytte" Jesus-navnet ved at hævde, at i GT er navnet ikke anvendt om en synder. Generelt kan det dog hævdes for oldkirken, at erkendelsen af, at Jesus-navnet havde været et almindeligt jødisk navn, ikke udgjorde noget problem. Dog koncentreres opmærksomheden om en teologisk udnyttelse heraf, ikke mindst med henvisning til navnet for bin Nun. Det forhold, at

---

95 Ware i introduktion til Chariton (1966:29). Om "The Jesus Praver", se p.75-123 i denne antologi om bøn inden for rammen af den ortodokse kristenhed. Et opgør imod denne samt yderligere materiale findes hos Hausherr (1978).

96 Murray (1975:159). Eksempler på modstand mod at gøre Jesus-navnet til et teologisk ladet navn angives nedenfor n.514.

97 PG 12:825. Se videre Hausherrs opsummering vedrørende Origenes (1978:28f).

98 PG 13:1772f.

Jesus-navnet på f.eks. syrisk, græsk og i den ældste latinske tradition både blev anvendt om bin Nun og Jesus af Nazaret, gjorde en sådan udnyttelse nærliggende.

På en enkelt måde udnyttes Jesus-navnet teologisk ved at angive en leksikalsk betydning. Selv med et spinkelt - eller slet intet - kendskab til hebraisk, kan det anses for givet, at bevidstheden om, at Jesus-navnet på hebraisk var tilknyttet verbet "at frelse", er blevet holdt i live. Bl.a. Mt 1,21 har sikret dette,[99] uanset hvor filologisk upræcist dette er kommet til udtryk i forklaringer som Σωτήρ, Salvator eller Salvator Domini.[100] Mens disse tydninger forsøger at gå bag om den græske navneform til den hebraiske betydning, findes der også eksempler på, at den græske navneform Ἰησοῦς er sat i forbindelse med ord som ἴασις og ἰᾶσθαι.[101] For vort formål er det af mindre betydning, om de pågældende talsmænd for denne forståelse har ment at have angivet en korrekt filologisk betydning af navnet,[102] eller om de blot har villet udtrykke,at Jesus er syndens og sygdommens læge, ἰατρος. Hos f.eks. Epiphanius er læge og frelser kompletterende størrelser, idet han hævder:

> Ἰησοῦς γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον θεραπευτὴς καλεῖται ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ.[103]

Påpegningen af den leksikalske mening af det oprindelige hebraiske navn, har således bevaret en Moshia-konnotation, som ellers sprogligt set er gået tabt i ikke-hebraiske navneformer for Jesus.[104] Dette forhold er kommet til udtryk i hele kristenheden, uanset hvordan den soteriologiske helhedsopfattelse har været. I det koptiske,

---

99 Se indices vedrørende citering af og allusioner til Mt 1,21 i Biblia Patristica (1975, 1977).

100 Se behandlingen af dette samt de righoldige henvisninger til den oldkirkelige litteratur i Testa (1962:380-385, 422-425), Thiel (1973:328), Noye (1972:1109-1114).

101 Cf. Bartelink (1961:36) og den her anførte litteratur.

102 I Acta Sanctorum Septembris (1746:I:7) siges der hertil: "Verum non credo ego, Patres illos veram etymologiam docere voluisse, sed tantum indicare, quæ ei significatio recte adaptari & accommodari possit". - Lamer (1930:763-765) mener at kunne forklare, at grunden til,at kristne ikke brugte navneformen Ἰάσων for Jesus, skyldes, at der fandtes en græsk gudinde med navnet Ἰησώ, en femininumsform deriveret af ἰᾶσθαι. Vor analyse i kap. II har godtgjort, at det ikke er nødvendigt at gå denne omvej for at forklare den græske navneform Ἰησοῦς anvendt om Jesus af Nazaret.

103 PG 41:397.

104 Om dette forhold i øvrigt, se nedenfor p.221-228.

apokryfe Filipsevangelium findes det f.eks. også:"Jesus er på hebraisk frelsen" (110,13f).[105] Hertil kan lægges, at Jesus ofte kaldes "Frelseren".[106]

Teologien omkring Jesus-navnet er imidlertid ikke begrænset til den leksikalske betydning. Tre andre hovedgrupper påkalder sig interesse:

(a) Spekulationer i forbindelse med Jesus-navnets talværdi, som kan karakteriseres som "Wortzahlenmystik".[107]

(b) Interessen for at kombinere Jahve-navnet med Jesus-navnet.

(c) Jesus-navnets typologiske anvendelse.

En skarp afgrænsning mellem disse hovedgrupper kan ikke påvises, idet en tilgang hos nogle forfattere ikke behøver at udelukke en anden. Bemærkes kan det nu, at både interessen for Jesus-navnets talværdi og den typologiske betragtningsmåde allerede findes attesteret i Barnabasbrevet. Uanset spørgsmålet om dette skrifts affattelsestidspunkt[108] - om det skal dateres til omkring år 130 eller snarere omkring år 75 e.Kr. - har vi heri et litterært eksempel på en udnyttelse af Jesus-navnet, som i tid ligger tæt op ad NT, samtidig med at teologien omkring Jesus-navnet er mere omsiggribende end den, der sikkert kan påvises i NT.

Det ældste litterære belæg for talmystik i forbindelse med Jesus-navnet findes i Barnabasbrevet (9,7f). Idet forfatteren ignorerer det oprindelige hebraiske forlæg i GT og argumenterer ud fra LXX, og idet han kombinerer tallet 318 (Gen 14,14) med omtalen af Abrahams omskærelse af hele sit hus (Gen 17,23-27), hævder han, at Abraham så

---

105 Ed. Giversen (1966:59). Cf. også p.48 (104,3-7): "Jesus (Ἰησοῦς) er et hemmeligt navn; Kristus (Χριστός) er et åbenbart navn; derfor (διὰ τοῦτο) findes Jesus (Ἰησοῦς) ganske vist (μέν) ikke på noget sprog, men (ἀλλά) hans navn er Jesus (Ἰησοῦς), således som han blev kaldt." Wilson (1962:82) kommenterer dette: "'Jesus' is said to be a 'hidden' name, apparently because it has no Greek equivalent, but must be transliterated, not translated". - For navneformer for Jesus i skrifterne fra Nag Hammadi, se index under "Jesus" og "Yesseus Mazareus Yessedekeus" i ed. J.M.Robinson (1977:485, 492).

106 Findes hyppigt overalt.

107 Et forsøg på at tolke NT ud fra hellenistisk "Wortzahlenmystik" er gjort af Friesenhahn (1935). Hovedanliggendet synes dog lige så udspekuleret, som det,der gøres gældende for det analyserede materiale, hvorfor vi ikke finder grund til nærmere at diskutere dette arbejde.

108 Se diskussionen hos J.A.T.Robinson (1976:312-319), som ikke finder nogen grund til at antage, at skriftet er blevet til meget senere end år 75 e.Kr.

frem imod Jesus efter at have fået kundskaben gennem tre bogstaver: 10 og 8 giver bogstaverne jota (I) og eta (H), begyndelsesbogstaverne for IH(ΣΟΥΣ), og talværdien 300 = bogstavet tau (T), hvilket tolkes som symbol på korset.[109] Bagatti har vist, at ikke blot tallet 318, men også tallet 6 - ikke mindst blandt kristne jøder - blev betragtet som et helligt tal, fordi Jesus-navnet på græsk består af seks bogstaver.[110] Det hebraiske bogstav waw, hvis talværdi er 6, blev også anvendt som symbol på Jesus.[111] Selv om Bagatti, Testa og andre kan have overdrevet visse forhold i deres interpretationer, har de fremlagt et stort materiale fra jødekristendommens graffiti, så at det er vanskeligt at benægte, at forbogstavet eller forbogstaverne for Jesus har haft en central placering i den jødekristne symbolverden, samt at i det mindste dele af den tidligste jødekristendom var fascineret af talmystikken omkring Jesus-navnet.[112]

I gnostiske kredse var en talalkymi ikke mindre populær. Tilstrækkelig er det her at henvise til det 2.århs. gnostiker Marcus, for hvem den samlede talværdi for IHΣΟΥΣ = 888 spillede en væsentlig rolle i hans gnostiske helhedsanskuelse, hvilket Irenæus vender sig imod.[113]

Selv om Jesus-navnet mest markant indgik i den oldkirkelige Josua/Jesus-typologi eliminererede dette dog ikke interessen for talmystikken eller forsøg på at sammenkoble Jesus-navnet med tetragrammet. Som eksempler på det sidste er det tilstrækkeligt at anføre, hvad f.eks. Testa[114] og Bagatti[115] har påpeget. Ud fra en - fejlagtig - numerisk betragtning identificerer eksempelvis Joseppus Christianus Jesus-navnet med forbogstaverne i tetragrammet:

> Quod nomen innuebatur mystico atque ineffabili nomine illo, quod inscriptum erat coronæ arcæ sacræ; per significationem jod et hed, id est per decimum elementum I. et octavum H. subindicato sapienter nomine sancto Jesu, Domini gloriæ.[116]

Dette resultat opnås ved, at talværdien af ח (=8) forveksles

---

109 Se Williams (1935:24f), Bagatti (1971:167).

110 Bagatti (1971:147f). Se også Daniélou (1964:143f).

111 Bagatti (1971:172-174).

112 Bagatti (1971), Testa (1962:377-380).

113 Se ovenfor p.165, n.69. Et længere citat findes gengivet hos Friesenhahn (1935:86f).

114 Testa (1962:382).

115 Bagatti (1971:167-169).

116 PG 106:170.

med ה (=5). Mens det korrekte יה kun giver talværdien 15, opnår forfatteren på sin måde den ønskede talværdi for IH(σοῦς) = 18 (I=10 + H=8 = י=10 + ח=8).

Af Pachomius identificeres forbogstavet i Jesus med forbogstavet i tetragrammet:

Fac opus Iotæ, quod vocatur est Y in diebus antiquis.[117]

Tilsvarende finder Eusebius, at יה angiver, at Jesus er guddommelig.[118] I denne forbindelse kan videre anføres Vulgatas oversættelse til Hab 3,18: exultabo in deo Iesu meo - אגילה באלהי ישעי, en oversættelse, som forståeligt nok blev gjort til genstand for en berettiget kritik fra jødisk side i middelalderen.[119]

Størst teologisk opmærksomhed blev Jesus-navnet til del gennem en typologisk udnyttelse,idet især bin Nuns navn samt beretninger omkring denne blev tolket om Jesus af Nazaret. Dette findes som allerede nævnt attesteret i Barnabasbrevet (12,9f).[120] Justin bringer forskellige hovedtyper af Josua/Jesus-typologien sammen i bogen Dialog med jøden Tryphon. Daniélou har givet indgående skildringer af den typologiske udnyttelse hos patristikerne og kirkefædrene.[121] Heraf kan sluttes, at typologien inden for store dele af den oldkirkelige teologi har haft en central placering i forbindelse med Jesus-navnet. Allerede for Justins vedkommende hævder Daniélou: "It is a matter, therefore, of a common and universal tradition".[122] Det samme kan gøres gældende for den efterfølgende periode. Da Josua/Jesus-typologien således er blevet grundigt behandlet af andre, er der ingen grund til at rekapitulere den her. Dog er spørgsmålet om den jødiske navneform ישו ikke inddraget i de anførte studier. Kun hvad der anses for relevant for dette spørgsmål, skal her kort opsummeres.

Det er bin Nun, som danner det primære forlæg for Josua/Jesus-typologien, selv om den anden vigtige Ἰησοῦς i GT, ypperstepræsten Jozadaks søn, også inddrages.[123] Navneændringen for bin Nun

---

117 PL 23:91.

118 PG 23:686.

119 F.eks. af Jakob ben Reuben i slutningen af det 12.årh., cf. Lapide (1976a:41), dog med lapsus באלקי. Læs: באלהי.

120 Se Skarsaune (1981:372f).

121 Se Daniélou (1950:203-216), idem (1956:99-113), og for Justins vedkommende, idem (1973:199-220).

122 Idem (1973:205).

123 F.eks. i Dial 116,3. Se Rendel Harris (1920:II:54f).

er genstand for stor opmærksomhed. Illustrerende er det, at Justin over for Tryphon påpeger, at han ofte i sin fremstilling har nævnt, at Josua ('Ιησοῦς) oprindelig hed Hosea.[124] Da der argumenteres ud fra den græske navneform, spiller spørgsmålet om den hebraiske langform vis-å-vis kortform ingen rolle. I den anførte kontekst, hævder Justin, at jøder teologiserer over navneændringerne for Abrahams og Saras vedkommende, men til spørgsmålet om, hvorfor Moses gav bin Nun et nyt navn, hævder han bebrejdende, at de ikke spørger om grunden hertil eller bryder deres hjerner med det. I Dial 132,3 taler Justin om, at Israels folk blev ledt τῷ τῆς δυνάμεως ὀνόματι, idet der både umiddelbart før og efter tales om navneændringen. Uanset hvordan man bedømmer den historiske værdi af Justins dialog med Tryphon, er det vanskeligt at se, at en sådan argumentation ikke skulle give et nogenlunde pålideligt billede af, hvordan jøder og kristne kan have diskuteret Jesus-navnet i det 2. årh. e.Kr.

Idet den kristne part synes at se bort fra, at Jesus-navnet på hebraisk kun er et ud af mange teofore navne, findes der i bin Nuns nye navn samt begiverheder i forbindelse med hans liv en τύπος for Jesus af Nazaret. Justin går imidlertid et stykke videre end Barnabas, idet det forudsættes, at den præeksistente Gud, som låner sit navn til Josua bin Nun,er Jesus.[125] Josua/Jesus vinder sammen med Moses slaget mod Amelek, idet Moses ved at strække sine arme ud peger hen mod korset, men hvor det pointeres af Justin, at slaget vindes af ham, som havde fået navnet Jesus.[126] Beretningen om kobberslangen spiller også en væsentlig rolle.[127] Væsentligst er det dog, at bin Nun ofte sættes i kontrast til Moses, hvilket er af betydning, når der skal tages stilling til, om den jødiske form יש׳ i sin skriftlige fiksering kunne opfattes som et jødisk svar på en kristen navneteologi omkring Jesus-navnet. Ikke Moses, men "Jesus bin Nun" førte folket ind i det forjættede land. Tilsvarende vil Jesus Kristus give det gode land til enhver, som tror på ham.[128] Kontrasten mellem Moses og Josua kommer ikke mindst til udtryk i forbindelse med, at bin Nun omskar folket en anden gang, som peger hen på, at Jesus Kristus har omskåret de kristne ved

---

124 Dial 113,1.

125 Understreget af Skarsaune (1981:402f). Se videre Wikgren (1967).

126 Dial 90,4; 111,1f; 131,4.

127 Dial 91,4.

128 Dial 113,3.

at separere dem fra afguderne.[129] Moses er typen på loven, bin Nun på evangeliet.[130] Den røde snor, som frelste Rahab, er symbol på den frelse, som gives til syndere på grund af Jesu blod. Overgangen over Jordan er type på den kristne dåb.[131] Disse antydninger vedrørende Josua/Jesus-typologien kan passende afrundes med Justins bemærkninger i forbindelse med, at bin Nun fik solen til at stå stille: det gjorde han, efter at han havde fået navnet Jesus og havde fået styrke fra dets ånd...For denne (Jesus) er han, ved hvem og gennem hvem faderen ville danne en ny himmel og jord, og som skal skinne i Jerusalem som et evigt lys.[132]

I det seneste større bidrag til Justin-forskningen har Skarsaune ikke blot påpeget muligheden af, at bin Nun i den jødiske tradition - eller dele heraf - tjener som type på "Messiah ben Ephraim",[133] og at en jødisk "counter-polemic" imod sådanne argumenter, som bl.a. Justin har bragt frem, kan spores i rabbinske behandlinger af den anden omskærelse.[134] Men han har videre påpeget det sandsynlige i at forudsætte, at det prominente tema om navneændringen,som findes i Dial 75 og 113, af Justin er blevet behandlet i tekstlakunen i Dial 74.[135] Ikke mindst væsentlig for vor undersøgelse er det, at Skarsaune som et af sine resultater kan anføre:

> I have assumed above that Justin in his treatment of the theophanies is footing on testimonies (of Judaeo-Christian provenance), proving the existence of another God and Lord besides the Father, whose name is Jesus.[136]

Ikke blot græsk- og latintalende kristne teologer har gjort brug af Josua/Jesus-typologien, men det findes også - og ikke mindst - hos syrisktalende kristne. Tilsvarende findes der her en mere spekulativ udnyttelse af bogstavet jod samt ordleg i øvrigt

---

129 Dial 113,6f.

130 Cf. Daniélou (1950:209).

131 Se Daniélou (1950:217-245), idem (1956:99-113), Murray (1975:52).

132 Dial 113,4f.

133 Skarsaune (1981:374), cf. også ovenfor p.97, n.65.

134 Idem, p.308.

135 Idem, p.200-202.

136 Idem, p.405. Cf. også Daniélou (1973:203) om Justin: "In his own writings this figurative exegesis is a continuation of the typology of the New Testament and of Judaeo-Christian theology". Cf. videre Rendel Harris (1916:I) og (1920:II), især afsnittet "Jesus and the Exodus" i (1920:II:51-57).

på det for bin Nun og Jesus af Nazaret identiske navn.[137] Et par citater er her på sin plads. Aphrahat hævder bl.a.:

> Jesus bar-Nun circumcised the Nation a second time with a 'scimitar' of stone when he crossed the Jordan, he and his Nation; Jesus our Saviour has circumcised a second time, with the circumcision of the heart, the Nations who have found faith in him, and they have been baptized and circumcised with the scimitar which is his word, sharper than a two-edged sabre [Heb. 4:12]. Jesus bar-Nun brought the Nation over into the Land of promise; Jesus our Saviour has promised the Land of life [salvation] to everyone who has passed over the true Jordan, who has found faith and has circumcised the foreskin of his heart. Jesus bar-Nun set up stones for a witness in Israel; Jesus our Saviour called Simon the firm Stone [Rock], and set him as a faithful witness among the Nations.[138]

Robert Murray, hvis oversættelse vi her har lånt, fortsætter med at sige:

> The comparison continues, in increasingly short and rhythmical phrases, to its climax:
>
> Jesus bar-Nun was the saviour of the Nation,
> and Jesus is called the Saviour of the Nations.[139]

En tilsvarende Josua/Jesus-typologi findes hos Efraim Syreren, men samtidig findes der - ikke mindst i hans hymner - en lovprisning af Jesus-navnet:

> Jesus - O glorious name, O mysterious bridge which makes it possible to cross from death to life. I came to you and there I stopped. I am entranced by the very first letter of your name.[140]

Spillet på den for bin Nun og de kristnes frelsers identiske navneform er talrige, og en udnyttelse af talværdien i forbogstavet jod er på forskellig måde integreret. Fra hymnen de Nativitate skal vi give et par eksempler i Edmund Becks oversættelse.

I 1,31f findes en lovprisning af Jesus bar-Nun:

> ... der Sohn des Nun * dass er die Kraft seines Namens verkörpere.-Denn wenn er schon durch seinen Namen geehrt wurde * wie musste er da durch seine Geburt geehrt wurde!

Om bogstavet jod siges der i 26,12:

> Der zehnte Tag *lobe durch seine Zahl! - Jot nämlich, der Buchstabe * des schönen Namens Jesu, - bedeutet als Zahl zehn * die Zahl, die wie ein Herr - die Zahlen wendet. - Wenn nämlich bis zu zehn eine Zahl anwächst, - dann wendet sie sich um wieder von einz an zu beginnen. - O gewaltiges

---

137 Se Hausherr (1978:42-52).

138 Demonstration XI:501,11-504,16, citeret fra Murray (1975:51f).

139 Idem, XI:504,14-16.

140 De Fide, 5,14, citeret fra Hausherr (1978:49).

> Symbol, das im (Namen) Jesu(liegt),- dessen Macht die Geschöpfe wendet.

Bogstavet jod står imidlertid ikke kun i begyndelsen af Jesusnavnet (27,2) som det fuldkomne tal (27,3). Mens Jesu far -Josef - også har samme forbogstav - "Dein Name gab ihm den Buchstaben Jot" - er Jesu mor - Maria - æret ved, at have samme forbogstav som i "Messias" (27,5f). Også apostlen Johannes har som forbogstav jod, hvilket nævnes i 27,10:

> ... (Der Buchstabe) Jot trug den Namen "Johannes", - wie die Kraft Jesu den Johannes trug".

I 27,13 nås et klimaks:

> Jot, der Buchstabe Jesu, unseres Königs - ist der König aller Zahlen. - Von seiner Vollkommenheit hängen alle Zahlen ab, - wie mit Jesus vereint ist jeder (menschliche) Geist.[141]

Videre kan anføres, at Efraim i sit angreb på Marcion, Mani og Bardaisan kritiserer disse for at have givet deres navne til deres efterfølgere. Overfor dette stille ikke blot, at kristne kaldes med Kristi navn, men også med Jesu navn.[142]

At en sådan tankegang har stimuleret syriske kristne til ikke blot at bruge Jesus (ܝܫܘܥ) som personnavn, men også som element i Jesufore navne, som vi i kapitel II har vist, er forståelig. Imidlertid finder vi ikke, at der kan påvises en så markant forskel mellem den vestlige og østlige kristenheds teologi omkring Jesus-navnet, at dette forklarer, hvorfor den østlige kristenhed optog Jesus-navnet i sin nomenclatur, mens den vestlige kristenhed ikke gjorde det. Forholdet har vi anskuet som en onomastisk tilfældighed mere end en teologisk nødvendighed.[143]

Ganske vist har Hausherr i sin bog "The Name of Jesus"[144] forsøgt at opstille en kontrast mellem syrerne på den ene side og den øvrige kristenhed på den anden. Han finder, at

> St Ephrem had a devotion to the name of Jesus unequalled by any other Greek author before or contemporary with him, including Origen.[145]

---

141 Ed. Beck (1959).

142 Se Hausherr (1978:46), som citerer fra Adv Haer 56,7.

143 Cf. ovenfor p.129f.

144 Titlen på den engelske udgave, som vi citerer fra, Hausherr (1978) er mere dækkende for indholdet end titlen på den franske originaludgave: "Noms du Christ et voies d'oraison".

145 Hausherr (1978:48).

Videre hævder Hausherr:

> The first Christians who said simply 'Jesus' in their devotions, and perhaps out of their devotion, were the Syrians.[146]

At Hausherr,til trods for det righoldige materiale han har fremlagt, har underbetonet betydningen af en teologisk udnyttelse af Jesus-navnet i den ikke-syrisktalende kristenhed, hænger for en stor del sammen med, at hans præsentation er et opgør mod "The Jesus Prayer".[147] Hvad han hævder om Ignatius gælder generelt om hans forståelse af den græsk- og latintalende kristenheds forhold til Jesus-navnet:

> He [Ignatius] did not linger rapturously over the sweetness of the syllables of Jesus' name in a sentimental fantasy of sublimated eroticism.[148]

Stilles alternativerne sådan op, kan Hausherr have en del ret i sine påstande, selv om der også hos andre, f.eks. Origenes, i det mindste findes ansatser til en devotion. Årsagen til Hausherrs underbetoning af den teologiske udnyttelse af Jesus-navnet i den ikke-syriske kristenhed er, at han opererer med for få alternativer. Fordi han vil den såkaldte Jesus-bøn til livs, gives den teologiske udnyttelse af Jesus-navnet, som ikke direkte kan karakterisereres som devotion, en for ringe placering. Vor hovedindvending imod Hausherrs fremstilling er, at han - som så mange andre - spiller en titel brugt om Jesus ud mod Jesus-navnet. For det nytestamentlige materiale gør han således gældende:

> The name 'Jesus' by itself had no special significance in a time and milieu when it could have been anybody's name.[149]

Med henvisning til at vi i kapitel II har vist, at navnet ישוע op til Bar Kokhba-tiden fortsatte med at være et almindeligt jødisk personnavn,[150] og med henvisning til,at Barnabasbrevet,som vi ovenfor i dette afsnit har vist, indeholder en klar teologi omkring Jesus-navnet, må Hausherrs påstand falde. I kapitel IV skal der gives yderligt belæg for, at Jesus-navnets højhedskarakter kan sandsynliggøres, samtidig med at navnet har været i anvendelse som personnavn.

---

146 Idem, p.105.

147 Cf. n.95 ovenfor.

148 Hausherr (1978:17).

149 Idem, p.11.

150 Cf. ovenfor p.98-100.

Hvad angår det for vor fremstilling vigtige forhold mellem Jesus-navnet som sådan og titelanvendelsen, har vi ovenfor vist, at selv om Jesus-navnet ikke udgør det eneste element i den oldkirkelige navneteologi, indgår det dog som et væsentligt delelement. Store dele af både den nytestamentlige og patristiske forskning, har imidlertid ikke i tilstrækkelig grad været opmærksom på, at personnavnet Jesus,anvendt om Jesus af Nazaret, er mere end det historiske navn for kristendommens stifter. Inddrages de tilgange, som den moderne navneforskning anvender, kan det anføres, at en titelanvendelse ofte giver en afsmitning på et personnavn. Appliceret på udtryk som Jesus Kristus, Herren Jesus Kristus, vor Herre og frelser Jesus Kristus, Jesus (er) Herren osv. er det derfor utilstrækkeligt alene at koncentrere opmærksomheden mod titlerne eller epiteterne, idet det hermed ignoreres, at "Jesus" valørbestemmes af titlerne/epiteterne. Selv om navnet "Jesus" anvendes i de litterære dialoger, der skildrer forholdet mellem kristne og jøder, og derfor kan synes "neutralt",[151] er dette nødvendigvis ikke ensbetydende med, at de respektive forfattere ikke - eventuelt i en anden kontekst - giver udtryk for en intimitet i benyttelsen af "Jesus", når de f.eks. taler internt, hvilket bl.a. skinner igennem i udtryk som "min Jesus", "vores Jesus".[152] Endelig, men ikke mindst, kan der allerede hos de apostoliske fædre findes eksempler på, at Jesus-navnet står alene, men hvor det ikke desto mindre har en højhedskarakter. Dette kan vises gennem en påpegning af, at hvad der i samme skrift siges om Jesus, siges i en anden kontekst om f.eks. Herren eller Guds søn. I denne sammenhæng viser det sig, at en fokusering på semantiske felter er mere givende end blot en henvisning til, at "Jesus" er det historiske navn. Selv om det er fristende at fordybe sig i dette forhold, da det ikke i tilstrækkelig grad er tilgodeset i den tidligere forskning, må vi her nøjes med nogle eksempler. Understreges må det, at vi her påpeger, at en afbalancering er nødvendig, men ikke, at Jesus-navnet alene giver et adækvat udtryk for den oldkirkelige navneteologi. Barnabasbrevet danner også til spørgsmålet om semantiske felter, hvori Jesus-navnet indgår, et godt

---

151 Hausherr (1978:105): "Non-Christians said 'Jesus' as they would say 'Socrates' or 'Pythagoras'". - Hermed er dog ikke klargjort, hvad jøder kunne lægge i formen ישו, når/hvis denne form er anvendt om Jesus af Nazaret i det 2.årh. e.Kr., når de talte internt.

152 Se eksempler for Origenes' vedkommende hos Hausherr (1978:22, 28).

udgangspunkt.

Med henvisning til den i Barnabasbrevet attesterede "Wortzahlen-mystik" samt den typologiske anvendelse af Jesus-navnet kan det ikke betragtes som et tomt postulat at hævde, at en afsmitning herfra kan tænkes på alle steder, hvor Jesus-navnet anvendes. Mens κύριος - hvad enten det refererer til JHWH eller Jesus - numerisk er i overtal, kommer det enkeltstående Ἰησοῦς på en andenplads i brevet. Kun få gange kombineres navnet Jesus med en titel. Det sker i 2,6: "...vor Herre Jesu Kristi nye lov", og i 14,5:"...og vi skulle modtage pagten gennem arvingen, Herren Jesus". Analyseres nu de steder, hvor navnet Jesus står alene - idet vi her kan se bort fra Barnabas' behandling af ordmystikken og typologien i forbindelse med Jesus-navnet - viser det sig, at navnet både har en teologisk højhedsstilling og indeholder en intimitetskonnotation. Det sidste kan findes i 4,8. Mens der i 14,5 tales om Herren Jesu διαθήκη, tales der i 4,8 om den elskede Jesu pagt: ...ἵνα ἡ [διαθήκη] τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ. Dette er sat i kontrast til, at jødernes pagt blev brudt. Selv om Hausherr i sin summariske behandling af Barnabasbrevet ikke mener, at der her findes "a devotion to the name as such",[153] er det vanskeligt at frigøre sig fra, at en religiøs følelse over for navnet skinner igennem. I 6,9 har Jesus en teologisk højhedsstilling. En indvending imod at opfatte temaet Jesus-lidelse som udtryk for Jesus-navnets højhedsstilling, kan imødegås med en henvisning til, at der i 14,4 tales om Herrens lidelse for vor skyld, således at Κύριος og Ἰησοῦς har samme placering i semantiske felter, der meningsmæssigt er identiske. I 7,2 tales der tilsvarende om Guds Søns lidelse, mens vendingen Kalven er Jesus forekommer i 8,2. Cf. videre det flere gange nævnte udtryk ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ eller næsten identiske vendinger (7,7.10f; 12,5.6). Stærkest står dog udtrykket om, at Jesu kongedømme er på træet: ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου (8,5) samt udtrykket Jesu herlighed: ...τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ (12,7). I den efterfølgende passage refereres der til det nye navn, Moses gav bin Nun, hvilket allerede er blevet berørt ovenfor. - På denne baggrund er det utilstrækkeligt blot at konstatere, at der ikke findes en devotion til Jesus-navnet. Selv om dette måske er rigtigt, har navnet fået en teologisk valør også på steder, som ikke direkte kan rubriceres under talmystik eller en Josua/Jesus-typologi. I den sidste passage, hvor Jesus findes i Barnabasbrevet (15,9), må det derfor for-

udsættes, at en religiøs følelse over for navnet kommer til udtryk, hvilket ikke lader sig bevise, når verset isoleres, men er sandsynlig, når det forstås på baggrund af de prægnante ordforbindelser og den anførte Jesus-teologi, som findes i brevet:

> Derfor fejrer vi også den ottende dag med glæde, på hvilken Jesus opstod fra de døde, og efter at han havde vist sig, fór han til Himmelen.

Af interesse er det nu, at δόξα og βασιλεία - ord, som i GT ofte er knyttet JHWH - men som af Barnabas er knyttet til Ἰησοῦς, også findes i 2.Klem 17,5, idet το βασίλειον i dette brev = ἡ βασιλεία, hvilket knyttes til Ἰησοῦς. Et udtryk som "at fornægte Jesus" (ἀρνέομαι τὸν Ἰησοῦν) i 19,7 i samme skrift fører ind i en tankesfære med at fornægte Gud eller loven.[154] At Jesus placeres i ordfelter, hvor JHWH efter gammeltestamentligt mønster ellers står, ses også af den prægnante vending μεταλημψόμεθα τοῦ ἐλέος Ἰησοῦ i 16,2. Vendingen "Jesu barmhjertighed" leder naturligt tanken hen på חסד יהוה i GT. Hvis dette er rigtigt, må det hævdes, at der hermed er sket en afsmitning på Jesus-navnet. Ligeledes bemærkes i samme skrift udtrykket "vor Jesus" i en kontekst, hvor der tales om kirken som σῶμά Χριστοῦ: ἦν [ἡ ἐκκλησία] γὰρ πνευματική, ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἵνα ἡμᾶς σώσῃ (14,2).

Da materialet langtfra er udtømt med disse eksempler, må det formodes, at tilsvarende eksempler let kan fremdrages fra andre kilder. Men disse er tilstrækkelige for vort formål. På baggrund af det fremlagte materiale kan det nemlig hævdes, at der fra den tidligste periode efter NT har eksisteret en ikke ubetydelig teologi og/eller spekulation omkring Jesus-navnet. Denne kommer til udtryk på forskellig måde, men kan betegnes som et alment fænomen i kristenheden og har også gjort sig gældende i gnostiske kredse. Hvis Jesus-navnet ikke ligefrem betegnes - eller er blevet opfattet - som navnet over alle navne, har den leksikalske betydning været kendt. Navnets numeriske værdi har påkaldt sig interesse og på en mere eller mindre spekulativ måde sættes navnet i forbindelse med tetragrammet. Ikke mindst tillægger vi det betydning, at Jesus-navnet sammenkobles med vigtige religiøse termer, som i GT er knyttet til JHWH. Disse forhold sammenholdt med Josua/Jesus-

153 Hausherr (1978:13).

154 Selv om de anvendte udtryk ikke bruges eksklusivt om JHWH i GT, er nogle af de påpegede fraser så prægnante, at det er naturligt at forudsætte en allusion hertil. Cf. videre Aalen (1973:273) samt nedenfor p.356.

typologien, som kan betegnes som et universelt fænomen inden for kristenheden, kan have fremprovokeret et svar fra jødisk side, ikke mindst fordi kontrasten mellem Moses og Josua/Jesus er så markant. Selv om dele af den kristne teologi/spekulation omkring Jesus-navnet ikke nødvendigvis har været kendt af jøder, er næppe alt blevet holdt indenfor interne kristne rammer. Justins bebrejdelse af, at jøder ikke beskæftiger sig med navneændringen for bin Nun peger i den retning. Justins påpegning af, at den præeksistente Gud, som låner sit navn til Josua, er Jesus, kan - hvis dette er blevet opfanget af den jødiske part - dårligt have ført til andet end en protest. Når hertil lægges, at Jesus-navnet ikke blot blev anvendt i en kristen exorcisme, men undertiden også i en jødisk og synkretistisk exorcisme og magi,[155] samt at Ιησοῦς sammen med θεός, κύριος og Χριστός tilhører gruppen af de såkaldte nomina sacra, som på et tidligt tidspunkt blev anvendt i den nytestamentlige tekstoverlevering, hvilket også giver det en højhedsstilling,[156] må det betegnes som utilstrækkeligt, at løsningsmodeller på den jødiske navneform for Jesus af Nazaret, ישו, ikke i tilstrækkelig grad har inddraget Jesus-navnets betydning i kristne kredse.

Ovenfor har vi gjort gældende, at en mundtlig vrængen af ikke-dialekttalende religiøse jødiske ledere ikke nødvendigvis forudsætter kendskab til en kristen navneteologi omkring Jesus-navnet. Derimod finder vi, at det skriftlige nedslag af formen ישו bedst lader sig forklare, når det relateres til en ganske vist variabel, men dog universel kristen teologi omkring Jesus-navnet, og hvis talsmænds generelle kristendomsopfattelse ofte var antijødisk. Er formen ישו i sin skriftlige fiksering et jødisk svar på en kristen navneteologi/spekulation, kan det hverken betragtes som godt eller neutralt for dem, der har ønsket besked. Selv om

---

155 Se Knox (1938), Eitrem (1950), Hull (1974), Geller (1977) samt vores bemærkninger ovenfor p.28 og p.168. -Origenes i Contra Celsum 1,6: "In fact the name of Jesus is so powerful against the daemons that sometimes it is effective even when pronounced by bad men", cf. oversættelse af Chadwick (1980:10). Se også Williams (1935:339-345) vedrørende jøden Zambris og biskop Sylvesters kamp om,hvis Guds navn var mest virkekraftigt. Cf. Williams kommentar, p.346: "But the Name of Jesus - with all It stands for - may be proclaimed aloud; and this Name does not kill, but gives life to what is already dead. The allegory of the tale has its charm; mere magic is of the devil, the Gospel message is of God".

156 Se n.337 nedenfor.

der ikke har været en eksplicit etymologisk tydning til formen ישו i sin skriftlige fiksering, giver det rabbinske materiale tilstrækkelige eksempler på, at en navneændring kunne komme på tale for slette personer.[157] Hvis der har været en tydning til formen ישו, må det antages, at denne ikke har været positiv. Det materiale, som står til rådighed, er imidlertid tavs herom, hvorfor vi finder det rigtigst at lade spørgsmålet stå åbent. Utvetydige etymologiske tydninger af derogativ art findes først i Toledoth Jeshu-litteraturen.[158]

Afsluttende kan det gøres gældende, at hvis vores hypotese om Jeshu-formens oprindelse ikke kan accepteres, må den udvidede problemstilling, som vi har påpeget, fastholdes. Hverken teorien om, at ישו uden problemer kan deriveres af den græske vokativform, eller at den er en forkortelse, eller at den er den galilæiske udtaleform, har givet en tilstrækkelig forklaring på, hvorfor det var nødvendigt, at et godt jødisk navn som ישוע i sin skriftlige fiksering kom til at hedde ישו, når de kristnes frelser var på tale - og kun her. Som tidligere nævnt giver disse løsningsforslag i bedste fald kun et svar på, hvorfor det netop var denne form - ישו - valget faldt på. Men de giver ikke svar på, hvorfor det var nødvendigt at forandre det historiske navn ישוע, og de mørklægger, at oplevelsen af navnet berøres ved en sådan navneændring. Når oprindelsesspørgsmålet til den skriftlige fiksering af formen ישו derimod forstås i lyset af den kristne interesse for Jesus-navnet, er den hyppigt anvendte jødiske navneform for Jesus af Nazaret - ישו - et forståeligt jødisk svar herpå.

Anskuet fra en neutral position kan det ligefrem betegnes som en eminent polemisk finesse, at man kun skrev det, som nogle efterfølgere af Jesus i Galilæa muligvis udtalte, når de havde Jesus-navnet på deres læber. Men meningen var klar nok: Jeshu - bare en mand fra Galilæa. Når vi nu kort skal berøre, hvordan ישו fungerer i Talmud, skal vi se, at denne karakteristik generelt er for positiv for dette materiales Jesus-billede.

---

157 Se ovenfor p.88 og 162.

158 Se nedenfor p.197f samt p.202-208.

E. OPLEVELSEN AF NAVNE FOR JESUS AF NAZARET I DEN JØDISKE TRADITION

Først skal der tages stilling til, hvorledes formen ישו׳ fungerer i et repræsentativt udvalg af passager fra Talmud og Toledoth-Jeshu-litteraturen i et forsøg på nærmere at præcisere oplevelsen af denne navneform, når den er anvendt om Jesus af Nazaret. Derefter skal det vises, hvilke eksplicite forklaringer der fra jødisk side i middelalderen er knyttet til denne samt til andre navneformer for Jesus.

1. ישו׳/ישוע i det rabbinske materiale

I hovedbehandlinger af Jesus i Talmud er der ikke vist spørgsmålet om, hvordan navneformer for Jesus af Nazaret fungerer - og må antages at være oplevet - større opmærksomhed.[159] Denne mangel hænger for en stor del sammen med, at de indfaldsvinkler, som den almindelige navneforskning ellers anvender, kun i ringe udstrækning er blevet anvendt på dette felt. Idet vi her må give afkald på en nærmere drøftelse af de tekstkritiske og overleveringshistoriske problemer samt påstanden om, at det amoræiske Jesus-billede er mere negativt end den tannaitiske,[160] indskrænker vi os her til at vise, at formen ישו׳ i det materiale, som stadig kan anses for at give et nogenlunde pålideligt indtryk af den ældste rabbinske traditions Jesus-billede, er placeret i en negativ kontekst. Dette kan der ikke ses bort fra, når oplevelsen af navnet skal forsøges afdækket.

Tidligere er det nævnt, at det er vanskeligt at opnå sikre kriterier for en definitiv bestemmelse af, hvornår formen ישו׳ først er blevet brugt skriftligt om Jesus af Nazaret.[161] Det forhold, at der i de ældste autentiske Jesus-passager i Tosefta og Baraita-materialet både er attesteret formen ישוע og ישו׳, kan give et dækkende billede af, at begge navneformer har været anvendt i den tannaitiske

---

159 Se Herford (1903), Strack (1910), Klausner (1922=1969:II:25-63), tysk udgave, idem (1952:17-57), Goldstein (1950), Lauterbach (1951), Hruby (1971), Maier (1978) samt de heri indeholdte bibliografier og henvisninger til andre arbejder. - De passager,vi nedenfor refererer til,er behandlet i de anførte arbejder;vi nøjes her med en generel henvisning hertil.

160 Da de overleveringshistoriske problemer er så store, er det historisk sikrere blot at nøjes med at konstatere, at billedet af Jesus ikke blev mere positivt i amoræisk tid. Se Goldstein (1950:94-104, 137-139) i sine opsummeringer.

161 Se ovenfor p.171f.

periode, selv om andre forklaringer kan komme på tale.[162] Mens anvendelsen af formen ישוע ikke gør Jesus til en positiv skikkelse, forstærker formen ישו det generelle negative helhedsbillede. Eller anskuet i lyset af R.Jose b.Ḥaninas 4-tals skema: ישוע er et godt navn, skønt hans gerninger er tåbelige.[163] At ישו er et grimt navn - og må forudsættes oplevet sådan - kan sandsynliggøres ud fra den kontekst, navneformen findes i. Idet vi knytter til ved den nyere semantiks og navneforsknings betoning af kontekstens betydning, når et navns indhold samt oplevelsen heraf skal bestemmes, kan følgende anføres:

I de efter en traditionel opfattelse ældste autentiske Jesuspassager i Talmud findes ישו i sammenhænge, som er entydigt negative. I en Baraita i B Sanh 43a siges der om Jeshu, at han udøvede magi, forførte og vildledte Israel: כישף והיסית והדיח את ישראל.[164] Selv om der var anledning til at forsvare ham, kom ingen ham til undsætning, men han stenes og hænges.[165] Videre hævdes det i B Sanh 43a, at ישו havde fem disciple. Isoleret kan der ikke udledes noget af denne oplysning vedrørende navneformen. Den længere diskussion om de fem navne for disciplene betragtes almindeligvis som en tilføjelse fra amoræernes side.[166] Er dette rigtigt, kan det kun hævdes, at de derogative tydninger som de fem disciples navne er genstand for i amoræisk tid muligvis kan have givet en afsmitning på navnet ישו, selv om dette navn ikke er genstand for en eksplicit tydning. I B Sanh 107b gøres יהושע בן פרחיה på anakronistisk vis til lærer for ישו. Ovenfor har vi gengivet Lauterbachs bemærkninger til denne passage, hvorfor vi her nøjes med at

---

162 F.eks. at et oprindeligt ישוע er blevet til ישו i overensstemmelse med det pågældende miljøs navneform for Jesus af Nazaret. I middelalderen - og fremprovokeret af angst for den kirkelige censur - står muligheden åben for, at udviklingen fra et ישו til et ישוע kan tænkes. Se f.eks. nedenfor n.389 vedrørende brugen af ישוע i nogle Talmud-steder, citeret hos Raymund Martini. Lauterbach (1951:487, n.36) nævner et Ms af en midrash med navneformen ישוע.

163 Se ovenfor p.102f.

164 Lauterbach (1951:495f) har svært ved at forlige sig med tanken om, at det,der gøres med Jesus, peger i retning af, at han er en gudsbespotter, hvilket ikke direkte siges.

165 Idem, p.495: "It must therefore mean, they hung him up after he had been stoned to death, merely to expose the body". - Forholdet mellem informationerne omkring Jesu død ifølge NT og Talmud kan vi her lade ligge, da det er det subjektive billede, som i Talmud præsenteres af Jesus, der er af interesse her.

166 Se Goldstein (1950:109-113).

henvise hertil.[167]

Tosefta Ḥullin 2,22 er sammenlignet med de næsten identiske passager i P Shabbath 14d og P Abodah Zarah 40d illustrerende for vor grundholdning, at navneformen ישוע ikke gør Jesus til en positiv skikkelse, mens ישו forstærker det negative helhedsbillede. Til den slangebidte R.Elazar b. Damah kommer Jakob, en mand fra Kefar Soma, for at helbrede ham, ifølge Tosefta משום ישוע בן פנדירא[168] og ifølge de andre versioner משם של ישו פנדירא.[169] R.Ismael tillader ikke dette, men Elazar ben Damah insisterer på dette, men dør forinden. Af R.Ismael betragtes dette som noget positivt, idet han priser Elazar salig, fordi han er død i fred uden at have brudt gærdet omkring loven (גזירן של חכמים). Det er således bedre at dø end at forsøge at blive helbredt ved navnet ישו/ישוע. Hvis udtrykket ben Pantera på et tidligt tidspunkt er forstået som et negativt epitet, vil dette også indvirke på oplevelsen af navnet, uanset om formen ישוע eller ישו er den oprindelige.[170]

I Tosefta Ḥullin 2,24, hvor navneformen ישוע בן פנטירי findes, mens formen ישו הנוצרי anvendes i parallelberetningen i Baraita B Abodah Zarah 16b, 17a, indrømmer R.Eliezer, at en bemærkning fra en Jesus-discipel havde behaget ham. Han kommer til erkendelse af, at han har forsyndet sig mod Torah'en ved sit forhold til Minut (מינות).[171] Indrømmelsen fra R. Eliezers side sætter Jesus-navnet ind i en klar negativ kontekst.[172]

Almindeligt anerkendt er det, at billedet af ישו eller den kontekst, navneformen findes i, ikke bliver mere positiv i amoræisk tid.[173] Tilstrækkeligt er det her at fremdrage et par repræsentative passager og så drage nogle slutninger. I en Gemara til B

---

167 Se ovenfor p.162.

168 Se n.87 ovenfor.

169 Se n.389 nedenfor.

170 Om betegnelserne בן סטדא og בן פנדירא se Lauterbach (1951:514-539).

171 Til dette se Goldstein (1950:45-51, 278,n.54), Bagatti (1971: 94-111).

172 Selv om מינים ikke er en betegnelse,der kun er forbeholdt kristne, er disse efter en almindelig opfattelse inkluderet heri. - Af mange etymologiske forklaringer til betegnelsen מין kan nævnes én, som indeholder Jesus-navnet: מאמין ישוע נוצרי, se Goldstein (1950:45). Selv om denne forklaring er tvivlsom, gør den sig stadig gældende i nogle jødekristne kredse, cf. Frydland (1981:23).

173 Se ovenfor n.160.

Sanh 43a siges det i Ullas navn, at i sagen omkring Jeshu var det anderledes, for han var nær "riget" eller "regeringen" : שאני ישו דקרוב המלכות הוה. Uanset om denne påstand skal forstås i lyset af, at ישו stod den romerske besættelsesmagt nær, eller er en afspejling af, at romerne var venligsindede mod de kristne efter Konstantin den Store, er Jeshu placeret i en negativ kontekst.[174] I B Sanh 103a hævdes det om Jeshu at han מקדיח תבשילו.Med Lauterbach:

> The phrase שמקדיח תבשילו, 'spoil the soup' or 'burn the food' is figurative. It means spoil the teaching, causing the good food, the doctrines of Judaism to become spoiled, harmful and of bad taste.[175]

Eksempler på, at der også på et så sent tidspunkt blev drevet magi - set med jødiske øjne - med Jesus-navnet, findes i P Shabbath 14d. Selv om det forbliver uklart, hvilken navneform der er anvendt, har R.Jehoshua b. Levi en klar kommentar hertil, idet han hævder, at det er bedre at dø, end at gøre noget sådant.[176] Endelig kan nævnes B Gittin 56b-57a, fordi Jesus her er fremstillet som jøde og stilles i modsætning til Titus og Bileam, men hvor alle tre af Onkelos bar Kalonikos kaldes op fra helvede ved nekromanti. Selv om ישו i modsætning til de to andre taler Israels sag og advarer imod at skade jøderne, kan det dog ikke ignoreres, som der har været tendenser til, at Jesus er sammen med Titus og Bileam, og alle tre er i helvede.[177]

I påpegningen af de negative sammenhænge, ישו forefindes i, har vi ikke lagt nogen vægt på spørgsmålet om mulige derogative epiteter eller dæknavne for Jesus af Nazaret i det rabbinske materiale. Hvad angår dette,er meningerne stærkt delte.[178] Goldstein, som ellers afviser forskellige forsøg på at tolke forskellige omskrivninger om Jesus,[179] siger dog:

> Rab Hisda, who lived until 309 C.E. erroneously belived Ben Stada to be another name for Jesus, so dim had the actual events become.[180]

---

174 Cf. Lauterbach (1951:497-500).

175 Idem, p.501.

176 Se Goldstein (1950:113f).

177 Lauterbach (1951:502f) argumenterer for, at det må forudsættes, at de tre personer er i helvede. Selv om det er korrekt, at Jesus betragtes som en jøde, underbetones det forhold, at han er i helvede af Lauterbach.

178 For de meget divergerende synspunkter, se de i n.159 ovenfor anførte værker.

179 Goldstein (1950:57-81).

180 Idem, p.137.

Om andre før denne rabbi har haft samme mening, er et åbenstående spørgsmål; at andre efter ham har haft samme mening kan anses for sikkert. Fra jødisk hold har senest Rokeah forsøgt at vise, at allerede Jamnia-rabbinerne i en kristologisk kamp mod, hvad der f.eks. kommer til udtryk i Mt 1,18-25, har hævdet, at Maria begik ægteskabsbrud med en soldat ved navn Pantera, hvilket forklarer epitetet ben Pantera i forbindelse med Jesus-navnet. Videre er ben Stara forsøgt deriveret af "σταυρός cross, with a derogatory implication". I artiklens engelske "Summary" gøres det gældende:

> Chronologically, the author would place the cognomen Hannoẓri as the name first assigned Jesus, followed in turn by ben Stara (=son of the cross) and ben Pantera. The Tosefta thus provides two very early documents which reflect the successive reactions of the Rabbis to Christian missionary activity, and which reveal aspects of the spiritual conflict that raged until the middle of the second century C.E.[181]

Har Rokeah ret, kan der ikke ses bort fra muligheden af, at de pågældende betegnelser allerede på et tidligt tidspunkt har indvirket på oplevelsen af Jesus-navnet, uanset om dette har været ישוע eller ישו.

Angående det omstridte spørgsmål, om Bileam er et dæknavn for Jesus i den rabbinske tradition, har Urbach på en overbevisende måde fremført, at som f.eks. Origenes dels benytter Bileam som en negativ figur, der repræsenterer de jødiske skriftkloge og farisæere, dels som en positiv figur, der har profeteret om Messias, har palæstinensiske amoræere tilsvarende brugt Bileam: Dels er han prototypen for alle hedenske profeter mv., dels anvendes hans ord i kampen mod de kristnes Gud, dvs. Jesus.[182] Da vi som tidligere nævnt ikke her kan gå ind i en detaljeret diskussion vedrørende disse spørgsmål, nøjes vi med at konstatere, at spørgsmålet om derogative epiteter eller dæknavne for Jesus af Nazaret ikke er så enkelt, som det f.eks. er præsenteret af Goldstein, hvilket de nævnte arbejder af Rokeah og Urbach har vist.[183]

Er vor grundopfatelse korrekt, at kontekstbetydningen spiller en afgørende rolle, når oplevelsen af et navn og dets indhold skal bestemmes, synes de steder, som ovenfor er fremdraget, at give til-

---

181 Rokeah (1969-70), citeret efter opsummeringen, p.IIf.

182 Se Urbach (1955-56). Engelsk opsummering, p.III-VII.

183 Hertil kommer, at selv om det skulle være rigtigt, at de pågældende betegnelser ikke oprindeligt betegner Jesus af Nazaret, er de senere forstået om denne i brede jødiske grupper.

strækkeligt belæg for, at formen ישו ikke kan karakteriseres som et "godt" navn. Med denne navneform forstærkes det jødiske opgør med de kristnes frelser, hvilket ikke kan adskilles fra et opgør med kristendommen. Selv om en hyppig brug af ישו hurtigt kan have bevirket, at navneformen af nogle/mange blot er blevet navneidentifikator for de kristnes frelser, og selv om formen ישו ikke i sin første skriftlige fiksering har været ledsaget af en derogativ etymologisk tydning, har denne navneform i det mindste ikke fremkaldt positive associationer. Jøde er Jeshu, men med et navn, som kun han har båret.[184] Selv om det nøjagtige indhold af formen ישו ikke lader sig bestemme definitivt ud fra det rabbinske materiale, er det vanskeligt at godtage, at det skulle være positivt, neutralt eller en "uskyldig form".[185] Idet vi nu vender os til en polemisk genre som Toledoth Jeshu-litteraturen, får vi lejlighed til at stifte bekendsskab med en udtalt og i materialet præciseret negativ indholdsbestemmelse af formen ישו, omend - som vi skal se - det nøjagtige dateringsforhold for de pågældende tydninger er vanskelig at løse.

2. Navneformer for Jesus af Nazaret i Toledoth Jeshu-litteraturen

I Toledoth Jeshu-litteraturen (TJ) spiller navnemagien en væsentlig rolle i beskrivelsen af Jesu undere og fantastiske kunstgreb.[186] Disse udføres i kraft af shem ha-meforash (שם המפורש).[187] Også navnene på fem anførte Jesus-disciple er genstand for opmærksomhed. Den positive etymologi, som hver af disse disciple anfører for deres respektive navne afvises og erstattes af en derogativ tydning.[188] På denne baggrund er det ikke overraskende, at også Jesus-navnet er genstand for tydninger.

---

184 Ovenfor har vi garderet os ved at nævne en hypotetisk mulighed for,at formen ישו er attesteret epigrafisk som personnavn, p. 34 og 96, samt en undtagelse i Genizah-materialet, se p.106. Stor vægt kan vi ikke lægge på det forhold, at navnet ישו forudsættes som navn på en anden end Jesus af Nazaret i f.eks. de disputationer i middelalderen, hvor den jødiske part forsøgte at bevise, at den i Talmud omtalte ישו ikke var identisk med de kristnes Jesus. Se nedenfor n.225.

185 Som antaget af Krauss (1902:251), cf. vor behandling ovenfor, n.57.

186 Det ældre standardværk er Krauss (1902). Den senest større undersøgelse er foretaget af Horbury (1971), som også indeholder en stor bibliografi.

187 Hvordan han bemægtiger sig navnet og udnytter det, se Krauss (1902:40f), oversættelse p.53f.

188 F.eks. i ed. Ginzberg (1938:329f), Horbury (1970:116f); oversat af Horbury (1971:77-79). Cf. videre Krauss (1902:45, 57),

Præliminært kan to forhold noteres:

(1) Uanset hvilken navneform, de enkelte TJ-versioner anvender om Jesus af Nazaret, er navnet på Jesu lærer, som i nogle versioner samtidig er hans onkel, normalt ikke gengivet som ישו eller ישוע, men som יהושע בן פרחיא = יהושע. Kun i den af Bischoff udgivne "Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu" har vi i det udersøgte materiale noteret, at både onkelen og Jesus hedder "Jeschu".[189]

(2) Når ישו anvendes om Jesus af Nazaret, sker det ofte med en markering, enten blot for at fremhæve, at det er et personnavn,[190] eller - hvad der er mere sandsynligt - for at vise, at en interpretation er forbundet med navnet. Blandt de mange forskellige ortografiske markeringer, der kan komme på tale, kan nogle eksempler anføres:[191]

ו"ש, ו"שׁי, "ישו", ישׁו, ישׁו, ישׁו, ישׁו

Idet vi behandler de aramaiske fragmenter og de hebraiske versioner af TJ hver for sig, skal et rids tegnes af Jesus-navnets betydning i denne polemiske genre.

(a) Aramaiske fragmenter

De aramaiske TJ-fragmenter indeholder ikke en påviselig tradition om navneændring, hvilket er tilfældet i en række af de hebraiske versioner.[192] Navnet er oftest ישו eller יישו, to stavemåder, der kan findes i samme skrift.[193] Navnet forudsættes bekendt, og en imprekationsformel eller et forbandelsesønske, som direkte knytter sig til formen ישו,er ikke observeret; i et enkelt Ms findes

---

hvor der i Ms Strassburg kun er tale om fire disciple. Om forskel på navnene og antallet af disciple, se Goldstein (1950: 113).

189 Cf. ed. Bischoff (1895:11): "Un nit lang dernach gewinnt (bekommt) Mirjam ein Sohn un heischt ihm (heisst ihn) Jeschu nach ihr Muttersch Bruder". Cf. ovenfor p.161,n.58.

190 I sig selv er markeringstegn i forbindelse med personnavne meget almindelige i den jødiske historie, som f.eks. רמב"ם for R. Moshe ben Maimon = Maimonides.

191 Nedenfor gives et par eksempler på markeringstegn i forbindelse med navnet ישוע.

192 Krauss (1902:143f) gengiver blot et lille aramaisk fragment. Horbury (1971:75-151) oversætter en række, som senere er blevet publiceret. Se desuden Falk (1978:72),som kort omtaler de vigtigste og desuden publicerer og oversætter et nyt, p. 73-77. Til dette se ovenfor p.44 og n.158.

193 Se f.eks. ed. Ginzberg (1938), ed. Adler (1911),ed.Krauss (1911: 31).

formen ישוס.[194] På grund af teksternes fragmentariske karakter, kan det dog ikke fuldstændig udelukkes, at en eksplicit navneinterpretation har været indeholdt i nogle aramaiske versioner, omend det er mindre sandsynligt. Men selv under forudsætning af, at den aramaiske TJ-tradition ikke har indeholdt en forklaring på navneændring og/eller imprekationsformel, kan navnet ישו ikke karakteriseres som neutralt. Patronymet בן פנדריה indvirker på formen ישו.[195] Det samme er tilfældet med epitetet "den onde/gudløse" i vendingen ישו רשיעא/ישו׳.[196] Når ישו nævnes, associeres der til רשיעא = רשע. Mens רשע ההוא og רשע הרשע uden ישו findes hyppigt i de hebraiske versioner,bruges det enkeltstående רשיעא sjældent i de aramaiske.[197] Tilsvarende tales der om הממזר eller אותו הממזר (denne bastard). Da ישו beskrives i en negativ kontekst, tilknyttes et negativt patronym samt negative epiteter, hvilket associativt determinerer indholdet af navneformen ישו, kan det vanskeligt accepteres som et neutralt navn. Et navns etymologi er, som det tidligere er blevet påpeget, kun en ud af flere faktorer til en nærmere bestemmelse af dets indhold samt oplevelsen af det. Selv om det skal noteres, at formen ישו også findes på de kristnes læber, kolliderer dette ikke med den givne bestemmelse.[198] At en litteraturgenre som TJ skulle gøre en distinktion på dette punkt, er ikke at forvente.

(b) Hebraiske versioner

I de hebraiske TJ-versioner kommer flere navneformer for Jesus af Nazaret på tale. Med eller uden forbindende epiteter af derogativ art, som f.eks. רשע (ond, gudløs), ממזר (bastard) og בן נדה (en uren/menstruerendes søn)[199] er formen ישו med eller uden markeringstegn den hyppigst anvendte. Dog er denne form ikke enerådende, hvilket heller ikke er tilfældet i titlerne på de forskellige versioner.[200] I versioner, som indeholder en navneændring, er

---

194 Se ed. Krauss (1912:69-72).

195 Patronymet staves forskelligt, se ed. Krauss (1911). Bemærkes kan vendinger som ישו הצנרי׳, ישו בר פנדירא רשיעא, ישו רשיעא, p.31.

196 Cf. n.195 og ed. Ginzberg (1938).

197 F.eks. ed. Ginzberg (1938:334,linje 26), cf. Horbury (1971:88).

198 F.eks. יישו מרנא, "Jeshu, vores Herre", ed. Ginzberg (1938: 233, linje 16). Tilsvarende ed. Adler (1911:127, linje 11).

199 Udtrykke findes relativt hyppigt i de af Krauss (1902) publicerede Mss.

200 For titler med eller uden Jesus-navnet, se Krauss (1902:1-23),

ישו ikke det navn, som gives ham ved fødselen, men det bliver hans navn.[201] I nogle versioner findes kun formen ישוע. I Huldreichs edition fra 1705 findes allerede i titlen tre navneformer: ישוע, ישו"ע samt den germaniserede form יזו"ש, hvilket vi nedenfor vender tilbage til.

Særlig opmærksomhed påkalder de versioner sig, som indeholder en tradition om navneændring og/eller imprekationsformel.[202] De væsentligste vidnesbyrd herom skal kort anføres.

Efter at forførelseshistorien er fortalt i Ms Strassburg, føder Mirjam sit barn, som gives navnet יהושע efter sin mors broder: ולאחר שנתגלה[ו]...קלקולו קראוהו על שם אחי אמו. Herefter lyder det: ישו.[203] I et persisk fragment af samme type, hvor Jesus ved fødslen gives navnet ישוע, indføres på dette sted imprekationsformlen: ולאחר שגדלה חטאתו וקילקולו קראו שמו י"ש"ו ר"ל ימח שמו וזכרו.[204] Denne formel findes i andre Mss på andre steder. F.eks. fortælles det i Ms Vindobona, at de religiøse ledere 30 år efter Jesu fødsel undersøger de nærmere omstændigheder i forbindelse med hans undfangelse. Inden dette sker er Jesu navn angivet som יהושע eller יהושע הממזר eller ממזר הוא ובן הנידה mv.[205] Efter at Mirjam først har erklæret sit barn for ægte,må hun på grund af de religiøse lederes bevisførelse indrømme, at hendes søn er bastard, og hun erklæres for uskyldig, hvorefter de religiøse ledere dikterer en navneændring: ואז החרימו חרם בישראל שלא יקרא שמו יהושע אלא ישו כלומר ימח שמו וזכרו וכן קראוהו משם ואילך בזה השם.[206] I slaviske Mss afsluttes forførelsesberetningen på en tilsvarende måde: והלד מרים את הממזר בן הנידה ותקרא את שמו ישוע ואחר שקלקל מעשיו קראו לו

Bischoffs tekstklassificering i idem, p.27-37 samt Goldstein (1950:147, 301 n.1-4). Når Jesus-navnet bruges er det oftest med formen ישו, selv om ישוע findes anvendt i titlen, se f.eks. Marx (1929:262,nr.61(1)) eller er anvendt i omtalen af dette skrift, se f.eks. Krauss (1902:8), le Roi (1910:37).

201 Vedrørende en undtagelse fra denne regel, se ovenfor n.189.

202 Vedrørende detaljer angående de citerede Mss, se Bischoff i Krauss (1902:27-37).

203 Ed. Krauss (1902:39). Oversættelse p.51:"als aber seine Verderbtheit offenkundig wurde, nannte man ihn Jesus".

204 Idem, p.140.

205 Idem, p.66. Oversættelse p.90.

206 Idem, p.68. Oversættelse p.93: "damals sprachen sie in Israel einen Bann aus, dass er nicht mehr Josua heissen solle, sondern Jesus, das ist: vertilgt werde sein Namen und Andenken; und wirklich nannte man ihn von da an mit diesem Namen". - Ud fra gematria tolkes ישו=316=האיש, p.71, oversættelse p.96. Til gematria-tolkninger i øvrigt, se nedenfor p.203f.

החכמים "ישו„ ימח שמו וזכרו.[207]

Navneændringen og imprekationsformlen relateres således til, at Jeshu er bastard, en menstruerendes søn og den hermed forbundne personlige synd. Ikke blot er han selv רשע, men efter sin rigtige far er han רשע בן רשע.[208] I Ms Adler aus Jemen, hvor Jesus ved fødslen gives navnet ישוע,og hvor en navneændring ikke anføres, forekommer abbreviaturen שרי (=שם רשעים ירקב, cf. Ordsp 10,7) i forbindelse med, at navnet ישוע nævnes første gang.[209] Bemærkes må det, at navneformen ישוע kan benyttes i denne genre.[210] Noteres kan det endvidere, at i de versioner, som fortæller om en navneændring, er der ikke gjort forsøg på at skjule, at de kristnes frelser oprindeligt havde et godt jødisk navn.

Som anført ovenfor indeholder Huldreichs edition fra 1705 tre navneformer for Jesus. I første del (p.4-47) er navneformen ישוע enerådende, hvilket i den latinske oversættelse gengives med Jeschua.[211] Én gang nævnes vendingen ימח זכרו וימח שמו i forbindelse med formen ישוע.[212] Denne forklaring må betragtes som sekundær, idet den er afpasset den germaniserede form ישו"ש, som på latin gengives med Iesus/Jesus.[213] Først fra p.48 i Huldreichs edition bliver ישו"ש den almindelige navneform.[214] I den afsluttende del findes videre en enkelt gang navneformen ישו"ע,[215] samt nogle afsnit med formen ישו", som i den latinske oversættelse gengives med Ieschu/Jeschu.[216]

---

207 Idem, p.139.

208 Cf. ed. Krauss (1938:78). I dette Ms gives Jesus ved fødslen navnet ישו, hvorefter det lyder: חכמי (ו)קראוה ואחר שקלקל מעשיו סנהדרין ישו על ר"ה ימח שמו וזכרו, p.77.

209 Ed.Krauss (1902:118). Oversættelse p.122, samt n.7 dér.

210 Cf. videre vore bemærkninger nedenfor p.207f om brug af navnet ישוע i en praktisk jødisk kabbalah.

211 Huldreich (1705). Jeschua indoptages i det latinske bøjningsskema; desuden kan det forkortes til Jesch., se f.eks. p.20.

212 Idem, p.26. Samme formel findes p.35, hvor formen ישוש benyttes, selv om der umiddelbart før og efter tales om ישוע.

213 Se Krauss (1902:252).

214 Formerne ישו"ש og ישו"ש veksler. Krauss (1925:120) anfører, at formen ישו"ש er enerådende i den del af bogen, der begynder p.48. Dette er ikke korrekt.

215 Huldreich (1705:59).

216 Idem, f.eks. p.87, 95, 106, 115.

Mens de anførte interpretationer alle er af negativ art og tillægges de religiøse ledere (החכמים), findes der også tydninger af en positiv karakter. Dette er endog tilfældet i Ms Vindobona, som ellers indeholder navneændring og imprekationsformel. Her tyder ישו selv sit navn på baggrund af ordet יש (at være) og dette ords numeriske værdi 310 tolkes i forbindelse med hans 310 disciple: זה שמי ישו ממלת יש ואתם שלש מאות ועשר בחשבון יש...[217] Selv om denne tydning kan forekomme overraskende og ikke imødegås, svarer det til, at Jeshu andre steder hævder store ting om sig selv, uden at dette altid direkte modsiges. Sådanne forhold gør ikke helhedsbilledet af Jeshu mere positivt. Tværtimod viser det blot, at det er rigtigt at tage afstand fra ham. Den anførte positive tydning, som Jeshu selv giver, kan videre afspejle, hvorledes kristne/kristne jøder i det mindste i middelalderen kan tænkes at have forholdt sig til formen ישו.[218]

Den nøjagtige datering for oprindelsen til navneændringen og imprekationsformlerne er lige så kompliceret som dateringsspørgsmålet for TJ-litteraturen som sådan og kan ikke løses uden i sammenhæng med dette.[219] Selv under forudsætning af en tidlig datering af en "Ur-Toledoth", må der regnes med, at en genre som TJ-litteraturen vokser og har været genstand for ændringer og tilføjelser. Schonfield, som karakteriserer TJ-litteraturen som "a Gospel parody" eller "a satirical Gospel", som hypotetisk antages at være baseret på det apokryfe Hebræerevangelium, argumenterer for, at en "Ur-Toldoth" har været i omløb i slutningen af det 4.årh.[220]

---

217 Ed. Krauss (1902:69). Oversættelse p.94: "mein Name "Jesus" kommt vom Worte "Sein" und ihr seid eurer dreihundertzehn in der Zahl von "Sein"". Se videre diskussionen, idem p.173, samt Bischoffs note dér.

218 Selv om formen ישוע er den almindelige blandt kristne jøder, er der i den jødiske tradition vidnesbyrd om, at kristne jøder i en ad hoc-argumentation har kunnet bruge formen ישו, se nedenfor p.205. Især fra det 15.årh. kan der påvises en markant kritik fra kristent hold mod den jødiske brug af formen ישו, se ovenfor p.154f.

219 Krauss (1902:242) har som terminus a quo slutningen af det 4.årh. Heller (1933:207) finder ikke, at der kan tales om en "Ur-Toledoth" før 8-10.årh. Se videre Krauss (1932-33). Schonfield (1937:214-227) daterer en "Ur-Toledoth" til det 4.årh. Senest har Horbury (1971) i sin afhandling argumenteret for, "that the substance of the work can be identified as a connected Jewish composition by the end of the third century", sådan som han selv annoncerer sin undersøgelse, p.36.

220 Schonfield (1937:227).

Dog siger han i sin kommentar til sætningen i den af ham oversatte TJ-version After his despicableness was revealed they called him Jesu:

> Jesu is actually the north-Palestinean contraction of the Hebrew Jeshua, where the letter ayin was not sounded. Later Jewish polemicists suggested that the three letters of the name stood for the initials of the imprecation Yimmach Shemoh Vezichronoh (may his name and his memory perish). We have no hesitation in marking this comment as an obvious interpolation. [221]

Selv om vi må distancere os fra at løse spørgsmålet med blot en henvisning til, at det er en obvious interpolation, kan det påpeges, at det er forbundet med store vanskeligheder at afgøre, hvilke elementer en hypotetisk "Ur-Toledoth" har rummet. Ovenfor har vi kritiseret, at Krauss i sit for TJ-forskringen grundlæggende arbejde "Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen" (1902) har givet forenklede løsninger på dette spørgsmål.[222] Beklages kan det, at Horbury i det seneste større arbejde om TJ-litteraturen ikke tager dette spørgsmål op til en grundig drøftelse.[223] Da det vil sprænge rammerne for dette arbejde at gå ind i en detaljeret diskussion om dateringsspørgsmålet for TJ-litteraturen vis-à-vis navneændring og imprekationsformel, må vi her nøjes med følgende: Selv om der i TJ-forskningen ikke er ført et afgørende bevis imod, at traditionen om navneændringen og imprekationsformlem ikke kan være indeholdt i TJ-litteraturens ældste lag, er det muligt, at det først er blevet tilføjet på et senere tidspunkt. Et tegn herpå kunne findes i det forhold, at de aramaiske fragmenter ikke bevidner kendskab hertil. Fra begyndelsen af det andet millenium findes dog tilsvarende tydninger i anden jødisk litteratur. At imprekationsformlen først skulle være opstået på dette tidspunkt, anser vi derimod for mindre sandsynligt.

Afsluttende kan det gøres gældende for TJ-litteraturen, at navneændringen og imprekationsformlen forstærker det negative helhedsbillede, og at navneformen ישוע kan benyttes i nogle versioner, uden at det generelle billede af Jesus bliver mere afdæmpet af den grund. Når navneformen ישו benyttes - ledsaget af navneændring og imprekationsformel - er dette et delelement i polemikken eller satiren. Hvad enten Jesus som barn gives navnet

---

221 Idem, p.221.

222 Krauss (1902:249-255), cf. vores bemærkninger ovenfor p.160f, 164f.

223 Især fordi han går ind for en tidlig datering, cf. n.219 ovenfor.

יהושע eller ישוע, fastholdes bevidstheden om, at de kristnes frelser oprindeligt havde et respektabelt hebraisk navn. Blot dette forhold må antages at give en afsmitning på formen ישו anvendt om Jesus af Nazaret.

3. Navneformer for Jesus i den jødiske tradition i middelalderen

I dette afsnit indskrænker vi os til at vise, hvilke navneformer for Jesus af Nazaret, der er benyttet i den jødiske litteratur i middelalderen, hvordan der på forskellig måde er arbejdet med navnet, og hvorledes forskellige tydninger er knyttet til de forskellige navneformer. Da det vil sprænge rammerne for dette arbejde, at gå ind i en nærmere systematisering, nøjes vi med at give et rids, som dog giver tilstrækkelig grundlag til at besvare, om bevidstheden om, at Jesus af Nazaret havde et andet hebraisk navn end det, som oftest benyttes, har været til stede hos toneangivende jødiske lærde.

En afcheckning af spørgsmålet i en række jødiske værker, hvor de kristnes frelser nævnes ved navn, viser, at formen ישו - med eller uden markeringstegn - er den hyppigst anvendte navneform.[224] På baggrund af benyttelsen af formen ישו i Talmud er dette ikke overraskende. Da vi nedenfor skal give en række eksempler på derogative tydninger i forbindelse med formen ישו, må det her påpeges, at for en række jødiske lærde synes navnets etymologi og spekulationer i forbindelse med navneformen ikke at have udgjort et problem. Det fungerer som navneidentifikator for de kristnes frelser. På grund af de specielle omstændigheder og forsøget på at vise, at Talmuds ישו ikke er identisk med evangeliernes ישו,

224 De vigtigste kilder fra middelalderen er kort beskrevet af Lasker (1977:13-33). Af generelle behandlinger kan foruden denne nævnes Lapide (1976a:19-68), idem (1976b:81-167). Uden at gå i detaljer skal kort anføres nogle værker, vi har konsulteret. Af tekstantologier på hebraisk kan nævnes Wagenseil (1681), Rosenthal (1966,1967), samt oversættelser: Rankin (1970), Berger (1979). I følgende tekster benyttes generelt ישו, idet vi nøjes med at give nogle enkelte eksempler:
Et arbejde fra 8-10.årh., se Mann (1937-38:439).
Nestor Ha-Komer, 6-9.årh., ed. Berliner (1875).
Rashi (11.årh.), se Strack (1910:40 §28), Rosenthal (1967:101-116)
Juda Ha-Levi (12.årh.): Kusari, ed. Cassel (1869), f.eks.p.281.
Joseph og David Kimchi (12.årh.), ed. Talmage (1974), se Lasker (1977:14 nr.3 og 6, 18 nr.28) og de hertil hørende noter.
The Ethical Treatises of Berachya (12.årh), ed.Gollancz (1902:150f
Abraham Ibn Daud (12.årh.):Sefer Ha-Qabbalah, ed. G.D.Cohen (1967:15, 30).
Jakob ben Reuben (12.årh.): Sefer Milhamot Ha-Shem, ed. Rosenthal (1963:141-156).

kan der til det spørgsmål, vi retter opmærksomheden imod, ikke udledes meget af, at Rabbi Jechiel ved disputationen i Paris 1240 taler om שני ישויים.[225] Blot kan det bemærkes, at der hverken ved denne disputation eller ved en lignende i Barcelona 1263 fra kristen hold blev rettet angreb på den jødiske navneform for Jesus.[226] Alligevel er der før disse disputationer sikre litterære belæg for, at Jesus-navnet har været genstand for tydninger, hvilket vi nedenfor vender tilbage til. Idet vi med eksempler skal forsøge at sandsynliggøre vor tese, at navneformen ישוע ikke er blevet glemt i brede jødiske kredse som det oprindelige hebraiske navn for Jesus af Nazaret, og at brugen af dette navn nødvendigvis ikke gør billedet af Jesus mere positivt i forhold til formen ישו, samt at brugen af ישו forstærker et generelt negativt helhedsbillede, kan følgende anføres:

Muligt er det, at den synagogale digter Jannaj (6.årh.) spiller på navneformen ישוע, når han med sin allusion til Es 32,5 om kristne siger:מרים לכילי שוע[האו].[227] Hos karaæerne - den jødiske sekt par excellence fra det 8.årh.[228] - findes der eksempler på anvendelsen af navneformen ישוע om Jesus af Nazaret.[229] Selv om der også blandt karaæerne findes et opgør mod kristendommen, falder det godt i tråd med karaæernes opgør med den normative jødedom, at traditionens ישו er afløst af og tilbageført til den oprindelige hebraiske form ישוע.[230] Senest har Pines understreget, at der bestod gode relationer mellem karaæerne og visse jødekristne grup-

---

Joseph ben Nathan Official (13.årh.): Sefer Joseph Ha-Mekane, ed. Rosenthal (1970:125-136).

225 Se ed. Wagenseil (1681:II:21). Flertalsformen findes også i "Nizzachon Vetus" ed. Wagenseil (1681:I:20), ed. Breuer (1978: 40).

226 Om disse disputationer, se Rengstorf & Kortzfleisch (1968:I: 336-342). -I omtalen af "Frater Paulus" - den kristne part i 1263-disputationen - knyttes til denne et ימח שמו eller,som han omtales første gang,han nævnes: ברודר פול הרשע ימח שמו, cf. ed. Wagenseil (1681:II:25, 24).

227 Cf. Horbury (1971:499), Maier (1978:272).

228 Cf. Pines (1966:45).

229 Se Neubauer (1866:109), Krauss (UnPub:II:232f). Vi går ikke her nærmere ind på syrisk eller arabisk sprogområde. Se dog Pines (1966:9 n.24, 51 n.190) samt Lasker (1977:197 n.96), som gengiver et afsnit af Al-Qirqisānī "Kitāb al-Anwār" (år 937), skrevet med arabisk skrift, men hvor Jesus-navnet er skrevet med hebraiske bogstaver som ישוע to gange i dette afsnit. Se også Strack (1910:40,§25c).

230 Qirqisānī sondrer mellem Jesus og så sine samtidige, som følger Paulus' lære, se Lasker (1977:57).

per.[231] Maimonides synes også at have benyttet formen ישוע, selv om tekstoverleveringen også indeholder formen ישו, hvilket dog må betragtes som den sekundære navneform.[232] Tilsvarende kan der findes eksempler på, at i værker, som oprindeligt har anført navnet som ישו, er dette forandret til ישוע.[233] Skønt det ofte er blevet fremhævet, at Maimonides mente, at de kristne var kommet nærmere Israels Gud på grund af Jesu forkyndelse, forandrer det dog ikke, at ישוע med henvisning til Dan 11,14 opfattes som en hæretiker: יקום איש מפריצי ישראל.[234] I denne forbindelse kan det videre bemærkes, at ønsket om,at Jesu ben må blive til støv,straks tilføjes af Maimonides i sit "Brev til Jemen", når navnet bliver nævnt: ישוע הנוצרי שחוק/שחיק עצמות.[235]

Mens en notarikon-tolkningsnøgle er anvendt på Jesus-navnet i det mindste fra det 12.årh., er det muligt, at gematria-spekulationer uden for Toledoth Jeshu-litteraturen allerede er anvendt i det 10.årh. I det mindste findes sidstnævnte i passager, som er tillagt Gaon Saadia (882-942).[236] Med disse tolkningsnøgler kunne Jesus-navnet lukkes op på mange måder, hvilket vi her skal give nogle eksempler på.[237]

Gematria

ישו = 316 = אלהי נכר, enten forstået som en, der ved sine gerninger har gjort sig "fremmed" for sin Gud i himmelen,[238] eller som en "fremmed Gud".[239]

---

231 Pines (1966:45-48).

232 Se f.eks. ed. Halkin (1952:12) i Maimonides' "Brev til Jemen". Formen ישוע:i Maimonides' משנה תורה, i הלכות תשובה (3,10) og i הלכות מלכים (11,4). Cf. videre Krauss (UnPub II:218, n.3). Se også nedenfor p.207 angående øvrige belæg for navnet hos Maimonides.

233 Se f.eks. ed. Halkin (1952:30) angående tekstvarianten med ישוע i Abraham Ibn Dauds "Sefer Ha-Qabbalah" fra omkring år 1160.

234 Cf. ed. Halkin (1952:12).

235 Idem, p.12f.

236 Cf. Poznanski (1921:122). Cf. videre Mann (1937-38), n.239 nedenfor.

237 Se Trachtenberg (1979:260-264) vedrørende disse tolkningsprincipper.

238 Se Krauss (UnPub II:216, nr.218), tekst tillagt Saadia, cf.n.236.

239 Se Mann (1937-38:438), som gør opmærksom på, at אלהי נכר ifølge gematria = ישו i et polemisk jødisk arbejde, som Mann daterer til det 8-10.årh., idem, p.413. Cf. videre Leon af Modena, ed. Geiger [32], som Krauss (UnPub II:226) opsummerer. For Abraham Abulafia, se Idel (1980:78).

ישו = 316 = וריק i Alenu-bønnen. Denne daglige bøn indeholdt sætningen: שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע [240] Det antages, at en døbt jøde omkring år 1400 har hævdet, at וריק blandt jøder blev forstået om ישו, selv om Lipman i slutningen af det 14. årh. vender sig imod denne forståelse.[241] Krauss har gjort opmærksom på, at det ikke kun har været det pågældende ord, men også og ikke mindst ordene לא יושיע, som har påkaldt sig de kristne autoriteters harme.[242] Af Wagenseil drøftes spørgsmålet indgående.[243]

ישו הנצרי = 671 = ארץ מצרים.[244]

ישו בן פנדירא = 713 = יש ממזר בן הנדה.[245]

Selv om Lipman anklager Antonius Magaritha for at have opfundet sådanne beregninger, viser de anførte eksempler fra R.Abraham Abulafia (1240-1291), at de har været i omløb tidligere i jødiske kredse.[246] Også tallet 666 fra Apok 13,18 er blevet inddraget, idet ישו נצרי = 666.[247]

Notarikon

Jesus-navnet er ikke mindst blevet inddraget og tolket med et notarikonprincip i forbindelse med den for både jøder og kristne vigtige messianske passage i Gen 49,10 med vendingen: יבא שילה ולו, hvis ords forbogstaver giver ישו.[248] Interessant nok er det en מין, som tager spørgsmålet op og udfordrer den betydelige rabbinske autoritet Rabbenu Tam (12. årh.) med et spørgsmål om, hvorfor denne ikke tror på Jesus, når ישו findes i יבא שילה ולו. Hertil repliceres, at sætningen i Gen 49,10 må læses til ende: יקהת עמים, hvilket giver ישו יתעם: Jeshu vil vildlede dem.[249] Det

---

240 Se Elbogen (1931:80). Idelsohn (1975:316) nævner skikken med at spytte under bønnen. Den sidste del af den anførte sætning fra bønnen er hentet fra Es 45,20.

241 Cf. ed. Eisenstein (1928:116). Luther kendte også denne forklaring (1543:513).

242 Krauss (UnPub II:224, n.1).

243 Wagenseil (1681:I:216-224).

244 F.eks. Abulafia, cf. Idel (1980:76, n.37).

245 Idem, p.76, n.36.

246 Cf. Krauss (UnPub II:226).

247 F.eks. af Leon af Modena, ed. Geiger [32]. Cf. også Krauss (UnPub II:226).

248 En samlet fremstilling er givet af Posnanski (1904).

249 Idem, p.137f. Hebraisk tekst, p.XIX nr.50.

er vanskeligt at udlede noget sikkert om den pågældende "apostats" forhold til navneformen ישו ud fra dette eksempel, idet alt kan bruges, bare det kommer til at passe i en sådan ad hoc argumentation. I det mindste er det ikke den almindelige navneform for Jesus, når kristne jøder eller kristne hebraister omtaler denne. I denne forbindelse findes i øvrigt først navneformen ישוע på den omtalte "apostats" læber, før han går ind på formen ישו. Når der ses bort fra enkeltheder,er den anførte tydning fundet attesteret flere steder, hvorfor den må anses at have været relativt godt kendt i jødiske kredse.[250] Endvidere findes der eksempler på, at hele verset i Gen 49,10 er blevet tolket om Jesus - dog undtaget de sidste to ord: לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ, hvilket giver sætningen: לא יש מום רע בישו, dvs.: Der findes ikke en så ond fejl/deform person/som Jeshu.[251]

Blandt andre eksempler nævner Krauss vendingen fra Gen 2,3: השביעי ויקדש אתו, som udtryk for, at ישו skulle tilintetgøre sabbaten og sætte søndagen i dens sted.[252] Leon af Modena (1571-1648) tager ifølge Krauss "with fine sarcasm" afstand fra sådanne spekulationer, idet han hævder, at hvis man finder ישו i Gen 49,10, kan man lige så godt finde det i Deut 18,19: אנכי אדרוש מעמו , "ham vil jeg kræve til regnskab".[253]

Selv om vi ikke her kan gå nærmere ind på omskrivninger[254] og udeladelser[255], må vi nøjes med at notere, at disse forhold også kan sige noget om jøders forhold til Jesus-navnet, bortset fra de steder, hvor de omtalte forhold er dikteret af den kristne censur.[256] Videre kan noteres bevidste forandringer af navnet, som f.eks. i et tillæg til Josippon, hvor formen שוי findes.[257]

---

250 Se idem p.147, 152-154 og de respektive hebraiske tekster, p. XXII nr.56, p.152-154, nr.58-60. Angående "Nizzahon Vetus", idem, p.148-151, ed. Wagenseil (1681:I:29), ed. Breuer (1978: 46) og ed. Berger (1979:20 nr.28), engelsk oversættelse p.60.

251 Ed. Berger (1979:20, nr.60). Cf. videre Posnanski (1904:138).

252 Krauss (UnPub II:227).

253 Idem, p.226 samt ed. Geiger [32].

254 Se ovenfor p.51, n.202, p.192f og nedenfor p.243.

255 Navnet nævnes overhovedet ikke i det polemiske digt "Carmen Memoriale Libri Nizzachon a R.Lipmanno", ed. Wagenseil (1681: I:107-117). Rankin (1970:72) understreger dette, selv om han i sin engelske oversættelse indfører navnet, p.62.

256 Se Berliner (1891).

257 Ed. Flusser (1978:439 linje 10).

Ifølge Krauss har Isak Abravanel (15.årh.) i sin behandling af Es 34 et spil på Esau, som gengives med den usædvanlige stavemåde עשיו, hvis radikaler er identiske med navnet ישוע.[258]

En række navneformer, som i sproglig henseende er assimilerede til de kristne omgivelsers udtale, findes der også eksempler på. Blandt sådanne kan anføres:
יזו, יזו״ש, יסוס, ישוש, יסו,יסוז mv.[259]

De latiniserede former trækkes undertiden frem fra den jødiske side i et modangreb eller forsvar mod en kristen anklage for ikke at bruge formen ישוע. I sin afvisning af, at יש = וריק siger Lipman: הנוצרים לא קראו לאלהיהם ישו כי בלשונם נקרא יזוש, ובלשוננו נקרא ישוע [260] Problemstillingen er hermed ført over i de kristnes lejr. Det lingvistiske problem er også deres, hvilket er et effektfuldt argument i en polemisk situation. Bemærkes kan det, at Lipman anerkender, at "på vores sprog" er navnet ישוע, selv om han selv benytter ישו. Videre anfører Lipman på baggrund af en kristen hævdelse af, at ישוע indicerer, at han frelser dem fra helvede: ישוע וכן שמו לפי שהושיע להם מן הגיהנם..., at der er forskel på ישוע og ישועה. Af navnet ישוע kan der således ikke udledes noget om Jesu person. En sammenfatning af spørgsmålet om Jesus-navnet er givet af Isak af Troki, den kendte karaærer fra det 16.årh., som i sit skrift חזוק אמונה på god måde opsummerer det jødiske syn på Jesus-navnet:[261]

(1) Det skyldes en tilfældighed (במקרה) at ישו hed ישוע.
(2) Mange andre personer hed på den tid ישוע.
(3) Kristne kalder ham ikke ישוע, men ישו eller יזו uden ayin, derfor kalder jøder ham også uden ayin.
(4) Der kan ikke udledes noget om Jesu person ud fra hans hebraiske navn, sådan som Mattæus gør det.
(5) Også יהושע בן סירך kaldes af kristne יזו.[262]

De anførte eksempler skjuler ikke, men bygger på den forudsætning, at det oprindelige hebraiske navn for Jesus af Nazaret var

---

258 Krauss (UnPub II:227).

259 Eksemplerne er hentet fra Krauss (1925), idem (UnPub II:216-233) samt ed. Deutsch (1865:141). יסוז findes f.eks. hos Eliahu Genezzano (15.årh), cf. ed. Rosenthal (1967:431-453), selv om dette opføres under ישו i index, p.763 - og uden at alle steder er nævnt. - Se videre nedenfor vedrørende latiniserede former i oversættelser af NT, p.216f.

260 Eisenstein (1928:116).

261 Ed. Deutsch (1865:141).

262 Sirachs bog hævdes her at være skrevet for de kristne.

ישוע. Det lingvistiske spørgsmål er søgt afdramatiseret og intet teologisk indhold kan udledes af den hebraiske navneform. Dog kan der findes enkelte vidnesbyrd om, at et jødisk forsøg på at komme Moshia-konnotationen til livs, må argumentere ud fra, at Jesu navn var ישו. Dette findes f.eks. i "Niẓẓaḥon Vetus".[263] Påstanden anføres at hans navn vidner om ham, for ישו er på hebraisk מושיע. Svaret lyder, at det aldrig har været sådan,og det aldrig kan blive sådan, at et hebraisk ord uden ayin kan deriveres af et ord, der betyder frelser (מושיע).

Selv om det må antages, at nogle jøder har ment, at Jesu oprindelige hebraiske navn var ישו, kan der dog ud fra det materiale, der er fremlagt, hævdes, at hovedtendensen i den jødiske middelalderlige litteratur peger i retning af en bevidsthed om, at det oprindelige hebraiske navn for Jesus af Nazaret har været et andet, end det almindeligst benyttede ישו. I denne forbindelse kan videre noteres, at f.eks. at R. Shimon ben Ẓemaḥ (Duran) = רשב"ץ (1361-1444) [264] og Abraham Farissol (1451-1525) begge henviser til Maimonides og hævder, at Jesu oprindelig hed ישוע, men at grunden til bortfaldet af ayin skyldes, at han ikke kunne frelse sig selv: כיון שלא הושיע את עצמו...[265] Elia Levita (1469-1549) erklærer åbent, at det er fordi jøder ikke accepterer, at ישוע er מושיע, at ayin er borttaget. Dette sker med henvisning til Mt 1,21 med ordspillet ישוע - יושיע, som korrekt gengives af forfatteren, og efter at have gjort opmærksom på, at det var en tilfældighed og at mange hed ישוע, siger han: היהודים אינם מודים,שהוא היה המושיע, לפיכך אינם רוצים לקראו ישוע.[266]

Uden at vi her kan gå nærmere ind på den jødiske kabbalah, kan det dog noteres, at i en tekst, som stammer fra skolen omkring Ḥayyim Vital (1543-1620), kaldes Jesus ikke blot ישוע, men han bestemmes nærmere som en "retfærdig mand", איש צדיק, samtidig med at også formen ישו kan anvendes, som på en positiv måde tolkes med et gematriaprincip.[267] Dette er ikke overraskende, når det forstås på baggrund af kabbalah'ens væsen.[268] Foruden at der i

---

263 Se ed. Breuer (1978:120), ed. Berger (1979:96, nr.145), engelsk oversættelse p.152.

264 Cf. Krauss (1925:122), idem (UnPub II:218).

265 Cf. Eisenmenger (1711:64). Se også ovenfor p.153.

266 Cf. Krauss (1925:124).

267 Teksten er aftrykt i ed. Krauss (1911:240-242).

268 Se f.eks. Scholem (1974) samt dennes forfatterskab i øvrigt.

kabbalistiske kredse har været talt om en ærkeengel ישוע שר הפנים,[269] findes navnet י"שו eller י"שו i Shofar-bønner sammen med andre kabbalistiske navne.[270] Hertil kan lægges, at navnet ישוע er anvendt inden for f.eks. den jemenitiske praktiske kabbalah og magi i det 19.årh.[271]

Johann Maier hævder, at jøder i middelalderen igen anvendte ישוע,og tolker dette som udtryk for en skærpet sprogbevidsthed.[272] Vor analyse har vist, at en sådan påstand må modificeres og ikke gælder generelt. Formen ישו kan også i den jødiske middelalder betegnes som den hyppigst anvendte navneform for Jesus af Nazaret. Anvendelse af formen ישוע kan findes, hvilket undertiden, men ikke altid, skyldes et positivt forhold til Jesus. Kun få belæg er fundet, hvor ישו er forstået som det historiske navn for Jesus af Nazaret, eller er tolket positivt. Forskellige tydninger til navneformerne er påvist, og selv om spørgsmålet er søgt afdramatiseret, synes det at have været lettere for jøder at sige ישו end ישוע. Uden at vi med Eisenmenger vil projicere middelalderens forståelse af Jesus-navnet tilbage til rabbinsk tid, synes dog nogle af de reaktioner fra den jødiske side på en kristen påpegning af Jeshua-navnets Moshia-konnotationer at være af en sådan art, at den kan sammenlignes med en tidlig reaktion i oldkirken på en kristen teologi omkring Jesus-navnet. Selv om oplevelsen af navnet ישו må anses at have varieret en del i middelalderen, finder vi, at det analyserede materiale har givet et klart bekræftende svar på, at bevidstheden har været til stede i relativt brede kredse af jøder, at Jesus oprindeligt havde et andet navn end ישו. Dette forhold i sig selv må antages at have smittet af på oplevelsen af formen ישו, uanset hvor lidt erkendt navneproblemet har været for mange.

F. JESUS-NAVNET I OVERSÆTTELSER AF NT

Ovenfor har vi vist, at erindringen om, at Jesu oprindelige hebraiske navn var ישוע, er blevet holdt i live på forskellig måde inden for den jødiske apologetiske og polemiske litteratur, selv om navneformen som sådan kun i ringe grad er blevet benyttet

---

269 Cf. Krauss (1902:251).

270 Se Mitteilungen des Gesellschaft für jüdische Volkskunde (1898: III:22 n.13) og (1901:VII:103 n.7), cf. Krauss (1902:251).

271 Horbury (1971:218).

272 Maier (1978:272).

i forhold til ישו׳. Et tilsvarende forhold gør sig også gældende i jødiske oversættelser af NT til hebraisk. Den hebraiske oversættelsestradition kan naturligt deles op i to hovedgrupper:

(1) jødiske ikke-kristne og

(2) kristne, herunder jødekristne oversættelser.[273]

Generelt kan det hævdes, at den første gruppe overvejende benytter formen ישו׳, mens den anden gruppe overvejende benytter ישוע׳. Alligevel findes der i materialet adskillige undtagelser og variationer, således at det er en forenkling, når Lapide hævder:

> Nur Christen und Konvertiten wie Ioannes Baptista Jona übersetzen "Jesus" mit ישוע׳, was in den Pugio Fidei-Stellen fünfmal vorkommt. Jakob Ben Reuben (12. Jahrhundert) und Ibn Schaprut (14. Jahrhundert) nennen ihn durchgängig ישו׳, um die soteriologische Namensdeutung (Mt 1,21) zu vermeiden.[274]

En tilsvarende forenkling gør sig gældende i Lapides kommentar til en hebraisk, kristen bøn af Petrus Niger (Nigri) fra 1475, hvor det latinske Jhesu nazarene modsvares af det i den latinske transskription hebraiske udtryk Jeschuah hanozrí.[275] Lapide hævder her:

> Jeschuah: „In Nigris Fusstapfen treten seit dem 15. Jahrhundert nun alle Übersetzer des Neuen Testaments - zurückgehend zur soteriologischen Urbedeutung des biblischen Namens.[276]

Disse påstande giver et for generelt og unuanceret billede af benyttelsen af forskellige navneformer for Jesus i den hebraiske

---

273 Den seneste samlede fremstilling er givet af Lapide (1976a). Se denne samt de heri indeholdte henvisninger til ældre behandlinger. Cf. videre nedenfor angående mangler og lapsus i Lapides fremstilling.

274 Idem, p.28. Om Pugio Fidei, se nedenfor n.389.

275 Navnet på den i Zak 3 omtalte ypperstepræst gengives af Niger (1475) med "Iehoschuah". Den omtalte bøn er aftrykt hos Lapide (1976a:30), men med fejl: ikke Messchia, men Messchíah; ikke miserere, men misere. Om Niger, se Bauch (1904:29f). Nigers bog er den første bog overhovedet med trykte hebraiske bogstaver, hvilket dog indskrænker sig til ord som בראשית ברא og יהוה.

276 Lapide (1976a:31). Se videre idem, p.24-26 og 30f, hvor Lapide samstiller et hebraisk "Credo" (= Apostolicum) fra det 12.årh. med et ditto af Niger. Ingen af delene har vi ved selvsyn haft mulighed for at analysere, men ifølge Lapide gengiver det 12. århs. "Credo" begyndelsen til andet led med vui iesv messias, mens Niger har vbaJeschuah hamaschiah. Selv om Lapide selv tager et forbehold, stiller vi os tøvende over for at udlede noget om navneformen for det 12.århs. "Credo", hvilket Lapide ser som en mulighed, idet han skriver: "Dass der Jude im 12. Jahrhundert iesv (also ישו׳) hat, beweist wohl, dass die gutturallose Aussprache, wie wir sie z.B. aus der zweiten Spalte der Hexapla des Origenes kennen, keinerlei pejorativen Beigeschmack hatte", idem p.31. Vedrørende Hexapla, se ovenfor p. 91f.

oversættelsestradition af NT. Denne er mere kompleks og varieret end Lapide lader formode, selv om hovedtendensen er korrekt angivet. Særlig interesse påkalder sig oversættelsen af Mt 1,21 med ordspillet mellem personnavnet og verbet "at frelse". Idet vi især koncentrerer opmærksomheden om dette vers, skal vi undersøge, hvorledes dette vers er oversat.

1. Jødiske ikke-kristne oversættelser af NT

I bogen "Hebräisch in den Kirchen" har Lapide præsenteret det væsentligste materiale angående jødiske oversættelser af enkelte passager fra NT eller dele heraf.[277] Dog er det undertiden forbundet med vanskeligheder at afgøre, hvilken hebraisk navneform, der ligger til grund for Lapides transskription "Jesus". Angivelsen af forlæggets markeringstegn, f.eks. ו"שי er heller ikke konsekvent.[278] Da ישו - med eller uden markeringstegn - er den dominerende navneform, er det bemærkelsesværdigt, at Ibn Schaprut i den ældst kendte jødiske oversættelse af et helt skrift fra NT, nemlig Mtev., fra slutningen af det 14. årh., loyalt har oversat Mt 1,21 og anvendt ישוע.[279] Dette har videre medført, at også Mt 1,25 oversættes med ישוע, mens alle andre steder oversættes med ישו. Skønt tidligere jødiske skrifter som nævnt indeholder en række oversættelser, parafraseringer og allusioner til nytestamentlige passager, er Schapruts oversættelse af Mt 1,21 det ældste, vi har noteret. Det lyder:

---

277 Idem,p. 33-68.

278 Lapide (1976a) gør flere steder opmærksom på navneproblemet, f.eks. p.42f, 49, 67. I direkte citater fra den jødiske oversættelsestradition af NT angives undertiden forlæggets navneform, f.eks. p.62, men ikke p.36, som ifølge Mann (1937-38: 439, n.75) læser ישו. Lapide gengiver imidlertid ikke altid det citerede forlæg nøjagtigt, når han skriver ישו, selv om forlægget læser ו"שי, f.eks. p.42 i behandlingen af Jakob Ben Reuben, se ed. J.Rosenthal (1963:141 - 156). Tilsvarende skrives קרישטו"ש med markeringstegn i forlægget til Mt 1,16. Ifølge den tekstkritiske edition er forlægget imidlertid ikke selv konsekvent; oftest læses dog her ו"שי. Endelig kan Lapide kritiseres for, at han uden bemærkninger herom i direkte oversættelser indsætter et "Jesus", hvor personnavnet ikke forekommer i forlægget, idem p.42 samt ed. J.Rosenthal (1963:156,155).

279 Cf. Ms Vat.Ebr.101 (16.årh., ifølge Allony&Loewinger (1968:22)) og Ms Biblioteca Medicea Laurenziana Plut.II,17. (15.årh.). Om andre Mss, se Marx (1929:252f) samt listen hos Herbst (1879:10f).For behandlinger af Schapruts oversættelse i bogen אבן בוחן, se Herbst (1879:3-15), Marx (1929:270-273), Lapide (1976a:77-80). J.Rosenthal inddrager den også i sin behandling af Jakob ben Reubens oversættelser af Mtev (1962-63).

...ותלד בן ויקרא שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו מעונותם[280]

Slutningen af kapitel 1 og begyndelsen af kapitel 2 lyder:

...ויקרא את שמו ישוע : ויהי כאשר נולד ישו בבית לחם...

I Sepher Joseph Hamekane (13.årh.) findes ganske vist en parafraseret gengivelse af Mt 1,21, som pace Lapide ikke kan betragtes som en oversættelse.[281] Her er engelens befaling om Jesus-navnet ikke medtaget. Gengivelsen lyder:

...אמר לה המלאך: הוא יושיע את ישראל מעונותיו[282]

Det lader sig næppe afgøre med sikkerhed, om udeladelsen af navnet i Mt 1,21 i dette skrift, hvor ישו ellers benyttes, skyldes et ønske om ikke at benytte navnet ישוע, eller det skyldes en tilfældighed.

Det af Jean du Tillet (Tilius) i Rom fundne Ms af Mtev, som i 1555 blev publiceret "Apud Martinum Iuvenem" og suppleret med en latinsk oversættelse af Jean Mercier, er sandsynligvis også af jødisk oprindelse, selv om det blev publiceret af kristne. Dog er det tvivlsomt, at det er identisk med Schapruts oversættelse, hvilket bl.a. Herbst antog.[283] ישו er også her den dominerende navneform og benyttes igennem hele evangeliet. Dog findes ישוע i 1,16.21.25 og 2,1, og ikke kun i 1,21, som Lapide hævder.[284] I Mt 1 findes ישו i v.1 og v.18. På baggrund af vore afcheckninger af anvendelsen af kapitalbogstaver for Jesus i den øvrige oversættelsestradition, er det ikke indlysende, hvorfor netop disse 4 steder gengiver navnet med ישוע, dersom anvendelsen af kapitalbogstaver skulle have indvirket her. En afgrænset og uniform benyttelsen af kapitalbogstaver i oversættelser i det 16.årh. findes ikke.[285]

---

280 Ms Vat.Ebr.101.

281 Lapide (1976a:46).

282 Cf. ed. J.Rosenthal (1970:129). Jesu mor kaldes her חריא, se ovenfor p.126.

283 Herbst (1879), hvilket imødegås af Lapide (1976:77-80), som finder, at Tillets og Münster (1537) bygger på Vulgata.

284 Lapide (1976a:78).

285 Når Jesus-navnet kapitaliseres, sker det ofte for Mt 1,21.25 i udgaver, hvor kapitalbogstaver kun findes anvendt i Mt 1. Dog skrives Jesus med kapitalbogstaver også ofte i v.16 og undertider i v.1 og 18. Eksempler på, at det kun er Mt 1,16.21.25; 2,1, der kapitaliseres, har vi ikke fundet. Dog findes der eksempler på, at Jesus-navnet kapitaliseres f.eks. i Mt 1-5. - Uden at vi kan gå nærmere ind på brugen af kapitalbogstaver, kan det her blot bemærkes, at store variationer og forskelle findes på det punkt.

Hvordan forekomsten af formen ישוע i Mt 1,16 og 2,1 end skal forklares, er det væsentligste for vor undersøgelse, at der også i denne oversættelse er udvist en loyalitet over for ordspillet i Mt 1,21, og erindringen om Jesu oprindelige hebraiske navn er fastholdt. Oversættelsen lyder:

...ותקרא את שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו מכל חטאתם[286]

Isak af Troki gengiver også ordspillet i bogen חזוק אמונה (16.årh.), mens ישו ellers benyttes andre steder i bogen:

...ותקרא את שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו מעונותיו[287]

I det undersøgte materiale har vi kun fundet enkelte eksempler på en manglende korrespondens mellem personnavn og verbet i Mt 1,21. Dette findes i en oversættelse af Ezechiel Rachabi fra midten af det 18.årh. I denne oversættelse, som ifølge Lapide[288] er gengivet på et tendentiøst, antikristeligt hebraisk, lyder Mt 1,21:

ילדת זה הבן ותקרא את שמו ישׁו כי הוא גואל את העם מן חטאות[289]

Generelt gengives Jesus-navnet med markeringstegn: ישׁו, ישׁו og ישׁו. Nedenfor skal det vises, at Rachabi på andre steder har arbejdet med navneformerne.[290] Skønt ordspillet i Mt 1,21 er brudt, findes mærkelig nok formen ישוע i Mt 1,18.25, således at den oprindelige navneform for Jesus af Nazaret alligevel ikke er blevet totalt elimineret i denne oversættelse.[291]

I et Ms fra 1817 (Bibliothque Alliance Israelite Paris Ms 442) hvor Jesus af Nazaret angives som ישו eller ישׁו lyder Mt 1,21:

היא תולד בן אשר תקרא שמו ישו מפני שיהיה הוא אשר יוציא את עמו מהעונות.

Disse oversættelser forhindrer dog ikke, at det opsummerende kan hævdes, at der i jødiske oversættelser af Mt 1,21 generelt er vist en overraskende loyalitet imod ordspillet i Mt 1,21. Dette har videre medført, at ישוע er blevet restitueret i det mindste

---

286 Cf. Herbst (1879).

287 Cf. ed. Deutsch (1865:140). Om Elia Levita, se ovenfor p.207.

288 Lapide (1976a:93f). Schechter (1894:144f) beskriver Mss.

289 Ms Cambridge University Library Oo.1.32. Se videre nedenfor p.216 for en manglende kongruens i kirkeligt regi.

290 Se nedenfor p.234f.

291 I Ms Cambridge University Library Oo.1.16, som indeholder Rachabis oversættelse af Ac, 1-2.Kor, Gal, Ef, Apok benyttes generelt ישׁו.

også i Mt 1,25. At vi betegner dette som overraskende, hænger sammen med, at formen ישו ellers dominerer i jødiske oversættelser eller parafraser af nytestamentlige afsnit. Restitueringen er ikke mindst bemærkelsesværdig for Ibn Schapruts vedkommende, fordi der i hans oversættelse kan konstateres en række intenderede fejlagtige oversættelser.[292] Videre kan det noteres, at Schaprut har arbejdet med teksten på et sted som f.eks. Mt 17,11 og oversætter:

...אליהו...יושיע כל העולם...

Hertil bemærker Lapide:

> Um Jesus als Erlöser sozusagen überflüssig zu machen, lässt Ibn Schaprut ihn selbst sagen, dass Elia "die ganze Welt erlösen wird".[293]

2. Kristne og jødekristne oversættelser af NT

Idet vi også her koncentrerer opmærksomheden om Mt 1,21, skal først de trykte editioners navneform for Jesus undersøges. Derefter skal de væsentligste variationer i håndskriftmaterialet omtales.

(a) Trykte editioner af NT på hebraisk

De væsentligste oversættelser og revisioner af NT på hebraisk fra Sebastian Münsters oversættelse af Mtev i 1537 til United Bible Society's nyeste ivrit-oversættelse af NT (1976) og den parafraserede The Living Bible (1979) er undersøgt.[294] Bortset fra en

---

292 Se Lapide (1974b:250-256).

293 Idem, p.242. Ifølge p.240 og 257 findes dog verbet "at frelse" i Schapruts oversættelse af f.eks. Mt 21,9 og 8,25, således at der ikke generelt kan tales om en eliminering af Jesu frelsesfunktion i denne oversættelse.

294 Se Darlow&Moule (1903:II:704-737), som anfører trykte editioner af NT på hebraisk op til Delitzschs oversættelse. Af disse har vi ikke haft lejlighed til at se F.Petris oversættelse af Lkev (1574). Vi formoder, at formen ישוע er anvendt, sådan som det er tilfældet i hans hebraiske oversættelse af Evangelia Anniversaria (1581). Delitzschs oversættelse (1877) forelå ved hans død i 1890 i en revideret udgave, som blev færdiggjort af Dalman (11. udgave, 1892). Dalman besørgede de efterfølgende editioner. Foruden disse, har vi for det 20.årh. noteret følgende oversættelser (* angiver editioner, som omtales af Lapide (1976a:113-215)):
Katolske:
Bauchet, Mtev på basis af Lagrange tekst, Jerusalem 1948. *
Blum, Jhev, Jerusalem 1967. *
Blum, Mtev, Jerusalem 1970. *
Bauchet&Kinneret ,NT, Rom 1975.
Companions of Saint Michael (ed.),Anthology of the Gospels, Gent 1975.

enkelt undtagelse gengives Jesus af Nazaret altid med ישוע, og navnet ישו benyttes aldrig. Undtagelsen findes i den til Münsters Mtev tilføjede oversættelse af Hebræerbrevet (Apud Henrichum Petri, Basileae 1557). I denne udgave benyttes ישוע i Mtev, mens gengivelsen i Heb er יהושע.[295] Denne langform findes også anvendt i Heb 4,8 om Josua (bin Nun). Selv om langformen anvendt om Jesus af Nazaret er unik i de trykte editioner, skal vi nedenfor se, at der er håndskriftvidnesbyrd for denne form.[296] Ses der bort fra denne undtagelse, kan følgende nævnes for de trykte editioners anvendelse af navneform for Jesus af Nazaret:

(1) Navneformen er altid ישוע.

(2) Ordspillet i Mt 1,21 er altid bevaret, idet der er korrespondance mellem personnavnet og verbet "at frelse".

(3) Der findes ingen særlige fremhævelser af personnavnet, der kan sammenlignes med anvendelsen af kapitalbogstaver på andre sprog. Dog er der i The Living Bible en forklarende parentes til Mt 1,21.

Oversættelserne af Mt 1,21 varierer kun i ringe grad, hvilket følgende eksempler viser, idet de vigtigste oversættelser eller revisioner anføres:

Münster (1537),[297] Hutter (1599),[298] Robertson (1661),[299] Jona (1668),[300] Caddick (1798):[301]

כי תלד בן והקרא את־שמו ישוע כי־הוא יושיע את־עמו מחטאתם

Protestantiske:
Ben-Meir, Jhev, (for:Christian Victor), New York 1958.
Lindsey, Mkev, Jerusalem 1969, 2.ed. 1973.
United Bible Society, Jerusalem 1976, 2.ed. 1979, 3.ed. 1981 (*)
The Living Bible, בית הלחמי, evangelierne, Israel 1977.
The Living Bible, אהבת עולם ואהבתיך, NT, Israel 1979.

295 Lapide (1976a:75) angiver ukorrekt, at det først var i 3. udgaven fra 1582 at oversættelsen af Heb blev tilføjet. Ifølge kartoteksoplysning på BFBS's bibliotek blev 1557-udgaven både genoptrykt 1580 og 1582. Således også Darlow&Moule (1903:II^2:706). Under alle omstændigheder findes Hebræerbrevet i 1557-udgaven.

296 Se nedenfor p.219f.

297 Quinquarboreus (1551), som ifølge Marx (1929:271, n.26) er identisk med Münster (1537), indleder med ordene: והנה היא תלד את־בן ...

298 Hele det hebraiske NT forelå for første gang trykt i Hutters polyglot af 1599.

299 En revision af Hutters NT.

300 Første katolske trykte oversættelse, dog kun de fire evangelier. Indleder med ordene: ...ותלד בן.

Fry (1813),[302] Delitzsch (1877),[303] Salkinson&Ginsburg (1885):[304]

והיא ילדת בן וקראת את־שמו ישוע כי הוא יושיע את־עמו מחטאתיהם

Nyere katolske oversættelser lægger sig tæt op ad disse oversættelser. Bauchet (1948)[305] oversætter som Delitzsch bortset fra,at sidste ord gengives med מעונותיהם. Blum (1970)[306] oversætter:

היא תלד בן ותקרא את שמו ישוע, כי הוא יושיע את עמו מחטאיו

United Bible Society (1976):[307]

היא יולדת בן ואתה תקרא שמו ישוע,כי הוא יושיע את עמו מחטאותיהם

The Living Bible parafraserer og tydeliggør navnet på følgende måde:[308]

מרים תלד בן, ועליך לקרוא לו 'ישוע' (כלומר, מושיע) כי הוא יושיע את בני־עמו מחטאיהם.

Dybsindige overvejelser om, hvorvidt den tydeliggørende parentes "(dvs. Frelser)" skulle medtages på ivrit, har der her næppe været tale om. Tilstrækkeligt er det at konstatere, at oversættelsen her følger den engelske original.[309]

(b) Håndskrifter af NT på hebraisk

Uden at vi har fundet det nødvendigt at gå ind i en detaljeret

---

301 1798 forelå de to første evangelier, 1800 de to øvrige. Lindsey (1973:67) anfører ukorrekt, at Caddick (1800) er en revision af Hutter/Robertsons hele NT.

302 Assisteret af W.B.Collyer. Indleder med ordene:...וילדה בן.

303 Se Delitzsch (1891) vedrørende hans eget oversættelsesarbejde. Op til UBS's nyoversættelse (1976) har denne oversætte været den mest anvendte i hebraisktalende kredse i Israel. Til Flussers vurdering af denne, se ovenfor p.25.

304 Se Lapide (1976a:110-112).

305 Bauchet&Kinneret (1975) oversætter Mt 1,21 identisk med Blum (1970).

306 Se Lapide (1976a:188).

307 Nu den mest benyttede oversættelse i jødekristne sammenhænge i Israel. I modsætning til Delitzschs oversættelse er de konsekutive former ikke benyttet. Om modtagelsen af denne nye oversættelse, se Kjær-Hansen&Kvarme (1979 :101-104).

308 Med anførselstegnet 'ישוע' i Mt 1,21 og med "ישוע" i Mt 1,25 og Lk 2,21; ellers ישוע.

309 Den engelske original, The Living Bible (1971) læser i Mt 1,21: "And she will have a Son, and you shall name him Jesus (meaning 'Saviour'), for he will save his people from their sins".

analyse af de enkelte håndskrifters traditionshistorie,[310] skal i korthed de forhold omtales, som har størst interesse for vort emne.

Generelt kan det anføres for håndskriftmaterialet, at formen ישוע i dette som i de trykte editioner er den dominerende. Sjældent findes formen ישו i kristne Mss.[311] En nøjere undersøgelse end den, vi har foretaget, vil måske vise, at sådanne oversættelser er afskrifter, der er baseret på jødiske oversættelser eller på Tillet (1555). Uanset dette forhold er ordspillet i Mt 1,21 bevaret, og formen ישוע anvendt her, hvilket indebærer, at sådanne Mss ikke udviser noget nyt i forhold til, hvad der er påvist for de trykte editioner.

Af interessante forhold, som ikke lader sig påvise i de trykte editioner, har vi noteret følgende, som dog i det samlede helhedsbillede har undtagelsens karakter.

(1) Ordspillet i Mt 1,21 brydes

Et sjældent eksempel på, at ordspillet i Mt 1,21 brydes, findes i Ms Vat. Ebr. 100, som stammer fra det 15.årh. I dette Ms, som indeholder en oversættelse af de fire evangelier, anvendes fire forskellige navneformer for Jesus, idet vi her nævner dem efter den hyppighed, hvormed de forekommer i Mtev: ישוש,ישואש,ישואש og ישו.[312] Oversættelsen af Mt 1,21 lyder:

ותלד בן ׳קרא ישואש כי יושיע עמו מעונותיהם

De latiniserede navneformer for Jesus modsvares af latiniserede navneformer for andre personer i NT. Har Lapide ret i, at oversættelsen er en"Zwangsübersetzung" med mange sabotageagtige fejl, kan de steder, hvor formen ישו forekommer, måske forstås i lyset heraf. Skønt de latiniserede navne kan udgøre en bevidst "Ent-Biblisierung" af "urhebräischer Namen", må dette forhold dog ikke overinterpreteres.[313] Bemærkes må det nemlig, at adskillige steder

---

310 De fleste af de analyserede Mss findes i mikrofilmsamlingen på Nationalbiblioteket i Jerusalem og er kort beskrevet af Allony&Loewinger (1968).

311 F.eks. Ms Heb.132 Paris, som ifølge Nationalbibliotekets kartotekskort er fra det 19.årh. og betegnes som נוצרית. Som i Tillet (1555) findes ישוע i Mt 1,16,21,25;2,1; ellers benyttes ישו i dette Ms af Mtev. og Mt 1,21 er identisk med Tillet (1555).

312 Som eksempler på latiniserede navneformer i dette Ms nævner Lapide (1976a:67) kun ישוש og ישואש. Videre anfører Lapide formen יסוס i gengivelsen af Mt 27,55, p.66. På dette sted læser forlægget ישאוש. Om dateringen se nedenfor n.315.

313 Idem, p.67. Se videre denne behandling p.64-68. Som et eksem-

oversættes "Jesus" ikke blot med ישאוש/ישואש, men med et ledsagende epitet: ישאוש/ישואש משיח, hvilket afdæmper den latiniserede form. Bemærkes kan videre, at personnavnet indsættes en række steder, hvor det ikke findes hverken i den græske tekst eller i Vulgata, således f.eks. hyppigt i Bjergprædikenen. I forhold til den kirkelige nytestamentlige oversættelsestradition på hebraisk udgør de latiniserede former for Jesus samt det hermed forbundne brud på ordspillet i Mt 1,21 i dette Ms en unik undtagelse.[314]

(2) Fremhævelser af Jesus-navnet

I et middelalderligt Ms, som dels indeholder en oversættelse af Lk 1,1-35 (Vat.Ebr. 530,26), dels af Jh 1,1-13 (Vat.Ebr. 530,27),[315]

---

pel på,at oversætteren har narret de kirkelige autoriteter, nævnes abbreviaturen ש״י for "S.Matteo". For jødiske læsere skulle efter Lapides mening denne forkortelse være let gennemskuelig: שונא ישראל = "Judenfeind", p.65.

314 Ovenfor p.212 har vi påvist et par eksempler på dette brud i den jødiske oversættelsestradition.

315 Af Allony&Loewinger (1968:70) dateres dette Ms til 13-16.årh. Lapide (1976a:64) inkluderer dette blandt det halvt dusin deloversættelser, "die uns noch aus dem ausgehenden Mittelalter bekannt sind". - Der kan imidlertid fremføres indvendinger imod Lapides bemærkninger, både hvad angår dateringsspørgsmålet vedrørende de af ham anførte Mss samt om berettigelsen af at kalde dem deloversættelser af NT, hvorfor en præcisering er påkrævet. Idet A&L forkortes for Allony&Loewinger (1968), som Lapide (1976a:64, n.118) henviser til, kan følgende anføres:
Som deloversættelser af NT fra slutningen af middelalderen findes Ms Vat.Ebr.100 (de fire evangelier), som både af Lapide og A&L, nr.100, p.22 dateres til det 15.årh., samt Ms Vat.Ebr. 530,26,27 med de i teksten ovenfor nævnte fragmentariske oversættelser. De fire øvrige Mss, som Lapide henviser til, indeholder kun passager fra NT og dateres senere af A&L:
Ms Vat.Ebr 311 er en פירוש התפילות fra før år 1600 (A&L, p.47), hvor enkelte afsnit fra NT oversættes. Navneformen ישוע benyttes. Af særlig interesse for vort emne er det retoriske/kateketiske spørgsmål på p.14a i dette Ms: למה בן אלהים נקרא ישוע Svaret lyder: רוצה לומר המושיע.
Ms Vat.Ebr.472 er en עבודת קטנת הקדשה מרים הבתולה:Ave Maria og det meste af Apostolicums andet og tredje led. Navneformen ישוע findes. Af A&L, p.64 dateres det til 17-18.årh. Ukorrekt er det, at kalde dette Ms for en deloversættelse af NT, når det kun er velsignelsesønsket over Maria fra Lk 1,42 som findes heri.
Ms Vat.Ebr.519 er en סדר תפילות med enkelte afsnit fra NT oversat til hebraisk. Navneformen ישוע anvendes. Dateres til det 17-18.årh. af A&L, p.69.
Ms Neofiti 35 er en "ויכוח" med jøder af Dominicus Hierosolymitanus fra årene 1573-1586. Af Lapide angivet som nr.707, cf. A&L, p.83. Findes der passager fra NT er det brudstykker, således at dette Ms ikke kan betegnes som en deloversættelse fra NT. Af samme forfatter findes fra 1615 evangelierne oversat, Ms Neofiti 32 = nr.704, p.83 i A&L, fra 1616 resten af

findes i Lk 1,31 en klar fremhævelse. Navnet ישוע skrives her med dobbelt så store kvadratbogstaver som ellers i dette smukt skrevne Ms. Blot kan det beklages, at Jesus-navnet kun findes her i disse fragmenter, således at det ikke kan kontrolleres, om det kun er i forbindelse med bebudelsen af navnet, at ישוע er fremhævet, eller om det også ville gælde de andre steder, f.eks. Lk 2,21. Vi må derfor nøjes med at fastslå, at fremhævelsen i Lk 1,31 er så stor, at det udelukker enhver tvivl om, at det skulle skyldes en tilfældighed.

Ud fra andre kriterier er samme tvivl udelukket vedrørende Lk 2,21 i Dominicus Hierosolymitanus' oversættelse af NT fra 1615-1616. I det bevarede Ms (Neofiti 32), som indeholder mange rettelser og overstregninger og er skrevet med en ikke særlig pertentlig kursivskrift, kan der ikke konstateres nogen fremhævelse i Mt 1,21, som lyder:[316]

אבל הלד בן ותקרא את שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו מחטאיהם

I Lk 2,21 er navnet imidlertid fremhævet. Her er vi endog i den exceptionelle situation, at navnet forekommer hele fire gange, og alle gange skrevet med bogstaver dobbelt så store som dem, der ellers benyttes. Oversættelsen har åbenbart voldt vanskeligheder, idet Dominicus Hierosolymitanus har taget tilløb nogle gange og med en tynd streg kasseret de første forsøg, hvor ישוע forekommer fremhævet tre gange. Herved har han givet et enestående bevis på, at fremhævelsen af ישוע i navngivningsscenen er intenderet og ikke bare skyldes en tilfældighed. I øvrigt findes der i græske og latinske editioner af NT fra slutningen af det 16. og begyndelsen af det 17.årh. enkelte eksempler på, at det kun er i Lk 2,21, at kapitalbogstaver anvendes om Jesus i hele NT.[317] Selv om disse edi-

---

NT, Ms Neofiti 33 = nr.705, p.83 i A&L, og tillige fra 1616 de apokryfe skrifter, Ms Neofiti 34 = nr.706, p.83 i A&L. - Af dette fremgår, at Lapides bemærkninger om deloversættelser til hebraisk ved afslutningen af middelalderen må tages med et vist forbehold. Samtidig må vi understrege, at vi ikke selv er gået ind i en selvstændig analyse af de pågældende Mss dateringsforhold. Bortset fra Ms Vat.Ebr.100 anfører de nævnte Mss formen ישוע for Jesus af Nazaret.

316 Lapide (1976a:83) anfører ukorrekt for Dominicus Hierosolymitanus - alias Yomtob Jeruschalmi - "dessen vier Evangelien bis heute lediglich in zwei, zwar punktierten, aber nur schwer leserlichen Handschriften in der Vatikan-Bibliothek vorhanden sind". - De fire evangelier findes imidlertid i ét Ms og hele NT samt apokryferne er oversat af Dominicus Hierosolymitanus, cf. n.315 ovenfor.

317 F.eks. i B.Arias Montanus' græske-latinsk diglot fra 1583 og trykt hos Plantinus i Antwerpen. Tilsvarende f.eks. i et inter-

tioner ikke angiver hovedtendensen for anvendelsen af kapitalbogstaver i forbindelse med Jesus-navnet, er det rimeligt at antage, at oversætteren har været under indflydelse af en sådan edition.

Fastslås kan det imidlertid, at Jesus-navnet i den hebraiske oversættelsestradition af NT ikke på tilsvarende måde fremhæves, som det sker i en række andre oversættelser fra det 16.årh. og fremefter, hvor Jesus-navnet fremhæves med kapitalbogstaver. De anførte eksempler viser dog, at en afsmitning undertiden har gjort sig gældende, hvilket imidlertid kun har fundet et nedslag i enkelte Mss, ikke i trykte editioner.

(3) Tilføjelser i oversættelser af Mt 1,21

Et par eksempler på tilføjelser til oversættelsen af Mt 1,21 kan også noteres. I et Ms fra det 16.-17.årh. (Venezia Ms.Or.216), som indeholder en oversættelse af Mtev og Mkev, koples navnet Immanuel allerede på oversættelsen af Mt 1,21, som lyder:

...וילדת בן וקראת שמו עמנואל ישוע כי יושיע מפשעיהם עמו

Ordspillet berøres ikke heraf, hvilket heller ikke er tilfældet i Kempers oversættelse fra begyndelse af det 18.årh. (Ms Uppsala O.Hebr.32).[318] Denne er baseret på den syriske Peshitta og lyder:

והיא תלד בן וקראת את שמו ישוע כי הוא יושיע את עמו
(ויטהר אותם) מעונותם.

I denne forbindelse kan det noteres, at mens Jesus i dette Ms er skrevet med kapitalbogstaver i den latinske paralleloversættelse i Mt 1,16.25, er det ikke tilfældet i 1,21.

(4) Langformen Jehoshua

Mens langformen יהושע i den samlede trykte oversættelsestradition kun findes i det af Münster publicerede Hebræerbrev (1557) som navn for Jesus af Nazaret, findes det anvendt i en oversættelse af NT fra det 16-17.årh., som er foretaget af A.P.Georgio Mayr for "Societatis JESU" (Ms Paris Heb. 131).[319] Ordspillet i Mt 1,21 berøres imidlertid ikke heraf. Verset lyder:

†ותלד בן ותקרא את־שמו יהושע כי הוא יושיע עמו מחטאתם

---

liniært NT af Beza trykt 1619 hos "Petrus de la Rouiere, Colloniæ Allobrogum". Dette er imidlertid ikke repræsentativt for kapitaliseringer i Bezas editioner af NT, hvilket vi her ikke kan gå nærmere ind på.

318 Til dette Ms, se K.U.Nylander (1895).

319 "Ad vulgatæ editionis, iussu Clementis VIII".

I Ms 2194 Oxford Bodleian Library, som oversætter udvalgte passager fra NT er langformen יהושע også anvendt.[320] Det samme er tilfældet i Ms Sloane 237 British Museum, hvor Apok 1,1-2,13a er oversat (17.årh.).

Langformen יהושע har således heller ikke større udbredelse i den hebraiske oversættelsestradition. Alligevel påkalder formen sig opmærksomhed, ikke mindst fordi den ikke er fundet anvendt om Jesus af Nazaret i den jødiske oversættelsestradition. Da den kirkelige tradition for ישוע er stærk, kan langformen være udtryk for et bevidst valg, som oversætterne har gjort for at præsentere Jesus med en så positiv navneform som overhovedet muligt for jøder. På den anden side er der andre vidnesbyrd om, at langformen יהושע er blevet benyttet om Jesus blandt kristne forskere f.eks. i det 16.årh., således at benyttelsen af langformen ganske enkelt kan skyldes, at de pågældende hermed har ment at angive den historisk korrekte navneform for Jesus af Nazaret.[321] Udelukkes kan det dog ikke, at det teofore element i יהושע, som træder stærkere frem end i ישוע, kan have motiveret brugen af den lange navneform for Jesus, især ikke når dette sammenholdes med kabbalistisk inspirerede spekulationer vedrørende tetragrammet og Jesus-navnet inden for kristne kredse. Dette skal vi i et følgende afsnit give nogle eksempler på,[322] men først skal et par andre spørgsmål berøres.

I forlængelsen af kontrasteringen af ישו, som ikke er bærer af en Moshia-konnotation,og יהושע/ישוע, som bærer denne konnotation på hebraisk, melder nemlig spørgsmålet sig, om der findes ikke-hebraiske sprog med et sprogligt samspil mellem navneformen for Jesus og verbet "at frelse". Videre melder spørgsmålet sig, hvorledes man i den hebraiske oversættelsestradition har gengivet navnet for de personer i NT, som i lighed med Jesus af Nazaret også har båret navnet Jesus, eller hvor der er tekstgrundlag for en mistanke om, at de oprindeligt har båret dette navn. En sådan sammenligning mellem navneformer for Jesus af Nazaret og andre Jesus'er i NT i den hebraiske oversættelsestradition har os bekendt ikke tidligere påkaldt sig interesse. Derimod har Deissmann gjort opmærksom på problemet i den ældre græske og latinske teksthistorie, hvor han mener

---

320 Mt 1,21 næsten identisk med Ms Paris Heb.131. I stedet for ותקרא læses her וקראת og sidste ord gengives som plene med מחטאותם. Desuden את foran עמו.

321 Se nogle eksempler nedenfor p.239.

322 Se nedenfor p.241f.

at finde beviser for, at det endog meget tidligt er blevet opfattet som et "Skandalon", at andre personer end Jesus af Nazaret har båret dette navn, hvilket har motiveret en ændring af andre Jesus'ers navne.[323] Med henvisning til andet belægsmateriale end det af Deissmann fremførte har Sparks imidlertid imødegået denne tolkning, og han hævder opsummerende:

> ...for the peculiarity, such as it is, is due solely to the provenance of the manuscripts concerned. It is 'orthographic' and not 'theological'.[324]

Om og i hvilken grad man har arbejdet med navneformer for de andre Jesus'er i den hebraiske oversættelsestradition,er derfor et spørgsmål, som i vor sammenhæng påkalder sig interesse.

3. Moshia-konnotationen og Jesus-navnet i ikke-hebraiske oversættelser af NT

I et forsøg på at beskrive det sproglige forhold eller samspil - eller mangel på samme - mellem navneformer for Jesus og verbet "at frelse" i den kristne oversættelsestradition af NT er det nødvendigt at holde dette spørgsmål adskilt fra teologien omkring Jesusnavnet, hvor de soteriologiske konnotationer kan trives udmærket, selv om den sproglige forbindelse er elimineret.[325] Hertil kommer, at vi har set eksempler på, at græsktalende jøder har bevaret erindringen om betydningen af formen Ἰησοῦς.[326] En tilsvarende erindring kan formodes selv blandt græsktalende kristne, hvilket vi vender tilbage til i behandlingen af Mtev (kap.IV). Her ses der bort fra dette spørgsmål, idet vi kun er interesseret i det sproglige samspil.

I den hebraiske navneform יֵשׁוּעַ er Moshia-konnotationen elimineret. Anskuet fra en sproglig synsvinkel kan der ikke herske tvivl om dette. Om formen er dannet, fordi man ville undgå en Moshia-konnotation, er et andet spørgsmål, som vi allerede har drøftet.[327] Den manglende sproglige korrespondance mellem personnavnet og verbet "at frelse" er imidlertid ikke et unikt hebraisk fænomen, men kan betragtes næsten som et universelt fænomen. Allerede i NT er dette tilfældet, hvor det hebraiske ordspil mellem

---

323 Deissmann (1931:28-41).

324 Sparks (1937:168).

325 Se ovenfor p.175.

326 Se ovenfor p.83f og nedenfor p.287.

327 Se ovenfor p.169-173.

ישוע og ישע, som må forudsættes til Mt 1,21, er brudt på græsk.[328] På aramaisk har ordspillet næppe været muligt, ikke fordi aramaisk-talende jøder og jødekristne ikke har anvendt navneformen ישוע[329](uanset udtalen), men fordi verbet "at frelse" ikke er ישע.[330] Tilsvarende gælder det for de syriske oversættelser,at ordspillet er brudt, uanset om der er brugt den med den hebraiske ækvivalerende form ישוע (ܝܫܘܥ) eller forskellige græciserede navneformer.[331] I denne forbindelse kan det bemærkes, at Efraim Syreren til trods for sin stærke teologi omkring, devotion til og lovprisning af Jesus-navnet[332] i sit opgør imod syrisktalende marcionitter[333] bruger disses navneform, som er uden det afsluttende ayin (ܝܫܘ), og ifølge Burkitt " a direct transcription of the Greek 'Ιησοῦ (or 'Ιησοῦσ)",[334] mens Efraim ellers benytter formen med det afsluttende ayin. Dog har vi set, at det oftere er begyndelsesbogstavet jod end ayin, der har påkaldt sig hans

---

328 Cf. McNeile (1915:8f), som finder et ordspil mellem ישוע og יָשַׁע [sic] i Mt 1,21 og fortsætter: "since such a play is not possible in Aramaic, a Hebrew original must underlie the verse. The angel's words may have been in the form of Heb. poetry, taken from a collection current in Palestinian circles. If so, a point of contact is afforded with Lk.'s narrative, of which Hebraic poetry forms so marked a feature". - Selv om dette er muligt, kan det dog konstateres, at i Lk 1,31 spilles der ikke på den etymologiske betydning af navnet Jesus, cf. Creed (1930: 18). Alligevel er der i konteksten frelseskonnotationer.

329 Dalman (1922:6) giver et for unuanceret billede, når han hævder, at ikke blot verden blev erobret med den græciserede navneform, men også den aramaisk talende kirke i Palæstina. "Ihr Evangeliarium benennt den Weltheiland mit jēsūs meschīḥā (z.B.Mt.1,1)". Skønt en græciseret navneform vandt indpas, er det dog mest sandsynligt, at aramaisk talende kristne på urmenighedens tid har anvendt ישוע, cf. Dalmans tilbageoversættelse af f.eks. Ac 22,8 med jēschūaʿ, p.17. Med henvisnig til Dalmans bemærkninger om navneformerne finder Dibelius (1961:31) belæg for, "dass sich auf dem Boden Palästinas keine eigenwüchsige Tradition erhalten hatte". Dette er en for overilet slutning.

330 Cf. Molitor (1967:259), som til Mt 1,21 forudsætter ordspillet mellem ישוע - ישע og videre anfører: "Im Aramäischen ist das gebräuchliche Verb für salvare פרק, d.h. brechen, lösen, retten = servare. Eine echte Deutung des Namens Jesu wäre damit unmöglich".

331 Se Burkitt (1912:6) og Metzger (1969:212f).Se også Schwen (1911:279)

332 Cf. ovenfor p.181f.

333 Se Mitchell (1912:1i), (1921:xxxii) mv.

334 Burkitt i: Mitchell (1921:cxviii). Her siges det videre: "I suppose the pronunciation intended is IESU rather than ISU, but I have retained Mitchell's ISU (vol. i [=1912] p.li), not only for uniformity but also because it was desirably to emphasise the strangeness of the form ܝܫܘ ".

interesse.[335] Den gammelgeorgiske og den armenske Vulgata restituerer i forhold til den syriske tradition verbet, hvilket dog ikke på grund af navneformerne for Jesus indebærer, at ordspillet i Mt 1,21 restitueres.[336] Tilsvarende omstændigheder gælder for latinske oversættelser.[337]

Hvad der gør sig gældende i den tidligste oversættelsestradition af NT til ikke-hebraiske sprog genfindes som den dominerende tendens også inden for den nyere, efterreformatoriske oversættelsestradition. Bortset fra den dominerende hebraiske oversættelsestradition - herunder inkluderet jødiske oversættelser af Mt 1,21 - er ordspillet mellem "Jesus" og "at frelse" tabt. Mange afcheckninger af moderne oversættelser viser, at det med sikkerhed kan fastslås, at hvis der findes sprog med et samspil mellem navneform og verbet, og korrespondance mellem "Jesus" og "at frelse" i Mt 1,21, kan dette betragtes som sjældne undtagelser, der kun bekræfter hovedtendensen.[338]

På den baggrund er det interessant, at der faktisk foreligger eksempler fra slutningen af det første millenium på, at personnavnet er oversat og korresponderer med verbet. Derfor har vi ovenfor også kun talt om en næsten universel tendens på det modsatte. Blandt de sjældne eksempler på, at Jesus-navnets betydning er oversat og ikke blot gengivet med en navneform, som enten kan derive-

---

335 Se eksempler ovenfor p.181f.

336 Molitor (1967:259): "Hier gehen nun die altgeorgische Tradition (Ad + OT) wie die armenische Vulgata (arm) bewusst von der syrischen Tradition ab, um Jesus richtig als "Heiland, Erlöser" zu deuten: salvabit.

337 Om forskellige stavemåder på latin, som Hiesus, Iesus og Ihesus, se Nestle (1908), og den heri anførte litteratur. Om Jesus-navnet som et af de såkaldte Nomina Sacra i NT's teksthistorie, se Traube (1907), Rudberg (1915), Paap (1959) samt behandlingerne af dette i de trykte udgaver af de forskellige Mss. Påpeges kan det, at i codex Vaticanus, ed. Tischendorf (1847) skrives Jesus-navnet fuldt ud i Mt 1,21, mens det almindeligvis ellers forkortes, f.eks. i Mt 1,1.16.18; 2,1. Når navnet allerede har hellighedskarakter ved kontraktionerne, har man vel ikke haft andet valg end at skrive det fuldt ud i Mt 1,21, dersom man har ønsket at understrege navnets betydning her? - Om forkortelser i græske inskriptioner, se for Jesus-navnets vedkommende Avi-Yonah (1940:72f).

338 Det forudsættes, at verbet "at frelse" har foreligget på de respektive sprog. Navnet "Jesus" antages at være importeret udefra, cf. nedenfor p.226.Foruden afcheckninger af en lang række efterreformatoriske oversættelser bekræftes denne formodning gennem "The Book of a Thousand Tongues", ed. Nida (1972), hvis excerpter fra NT ofte indeholder navnet "Jesus".

res af den græske eller den latinske navneform eller - hvor islam har gjort sig gældende - af Isa-formen kan nævnes følgende:

I Evangelii secundum Matthaeum versio Francica saeculi IX hedder Jesus Heiland,og oversættelsen af Mt 1,21 lyder:

> Siu gibiri sun, inti thu ginemnis sinan namon Heilant; bithiu uuanta her sinaz folc heilaz tuotvon iro sunton.[339]

Tilsvarende hedder Jesus i en anglo-saksisk oversættelse af evangelierne fra 995 Hǽlend. Heri lyder Mt 1,21:

> Wítodlíce heo cenþ sunu, and ðú nemst hys naman Hǽlend: He soþlíce hys folc hál gedéþ fram hyra synnum.[340]

Også i den gammelsaksiske evangelieharmoni findes undertiden navneformer, der svarer til de omtalte, uden at dette er konsekvent gennemført, idet også "Iesus" benyttes.[341] Til formerne Heliand, Heleand, Heland angiver Schmeller både salvator og Jesus i sin ordbog.[342]

Disse og tilsvarende eksempler forandrer dog ikke, at der i den dominerende del af oversættelsestraditionen ikke findes samspil mellem navneformen for Jesus og verbet "at frelse". Den manglende sproglige forbindelse har dog ikke forhindret en stærk teologisk udnyttelse af Moshia-konnotationerne, både i oldkirkens teologi og i mange kredse i andre tidsperioder. Ikke mindst kommer det til udtryk i hymner, litanier og prædikener.[343]

Tilføjes kan det, at ordet Frelser anvendt om - eller i bønner

---

339 "Das Evangelium des h. Matthaeus im Hochdeutsch des neunten Jahrhunderts aus dem St.Galler Codex der Tatianischen Evangelienharmonie...", ed. Schmeller (1827).

340 Ed. Bosworth (1865). Cf. videre excerpt i ed. Nida (1972:12, nr.41) fra en trykt anglo-saksisk udgave. Se også Traube(1907:283).

341 "Heliand oder die altsächsische Evangelien-Harmonie", ed. Schmeller (1830).

342 Idem (1840:53, 56, 64).

343 For et historisk rids, se Noye (1972) og den heri anførte litteratur. Om Jesus-hymner i middelalderen, se Wilmart (1944), Lausberg (1967). Om Jesus-sange i det hele taget, se Julian (1925:584-603), Selander (1980:143f, 157, 173, 181, 192 mv.). I katolske bønnebøger findes Litani til Jesu hellige navn; undertiden er Jesus trykt med rødt, som f.eks. i "Liturgy of the name of Jesus", en 7-siders bog, London 1939 (ifølge katalog, British Library). Om Jesus-bønnen inden for den græsk-ortodokse kirke, se Chariton (1966), samt henvisninger hos Hausherr (1978). I kirker, hvor Lk 2,21 er hele prædiketeksten, som det er tilfældet hvert andet år i Den danske Folkekirke, sætter dette sig spor i prædikentraditionen, uden at vi her nærmere skal gå ind på dette.

til - Jesus tidligt vandt indpas i den kristne tradition, og har opnået en stærk position i kristendommens historie. Betegnelsen Σωτήρ om Jesus, som benyttes relativt få gange i NT, er den eneste blandt andre sjældent anvendte betegnelser, der har formået at slå sig igennem og endog overgå titler, som forekommer langt hyppigere end denne i NT.[344] Dette forhold kan betegnes som en mere eller mindre bevidst teologisk kompensation for det sproglige tab af den soteriologiske betydning af Jesus-navnets oprindelige hebraiske mening i en ikke-hebraisk,kristen sprogkontekst.

I forlængelse af behandlingen af det sproglige samspil mellem navneformer for "Jesus" og verbet "at frelse" i NT's oversættelseshistorie, falder det naturligt at knytte et par bemærkninger til Jesus-navnet som en fonetisk størrelse. Idet vi først holder den muslimske Isa-form ude af betragtning, da denne rummer en selvstændig problematik, kan følgende anføres:

Som et Jesus, stavet forskelligt, men dog deriveret af den græske eller latinske navneform, er det almindelige i den førreformatoriske oversættelsestradition, gør tilsvarende forhold sig gældende i tiden efter reformationen.[345] Selv om der findes en række meget varierende stavemåder,[346] ændrer det ikke, at navnet er let at gennemskue i langt den dominerende del af nyere oversættelser, selv om man ikke kender de pågældende sprog, således at man kan tale om et fonetisk Jesus, dvs. en navneform, som i stavemåde og ofte også i udtale ligger tæt op ad og kan deriveres af den græsk-latinske og dermed også en vestlig navneform. Uden at vi på dette punkt kan gå i detaljer, er det afsluttende bogstav s dog ofte forsvundet. På et europæisk sprog som italiensk findes dette med formen Gesù.[347] I missionsoversættelser er formerne Jesus og Jesu i overtal.[348] Selv om det er en kuriositet og intet

---

344 Se Taylor (1953:109). Vi nøjes her med en generel henvisning til den oldkirkelige litteratur. I gnostiske kredse har betegnelsen ikke være mindre populær, se f.eks. register til "Nag Hammadi Library", ed.J.M.Robinson (1977:489).

345 Om få eksempler på hebraiserede former, se nedenfor p.237, 240.

346 Et indtryk af dette kan opnås ved en flygtig gennemgang af ed. Nida (1972).

347 I forordet til den nyeste danske oversættelse af NT, foretaget af Anna Sophie & Paul Seidelin (1974), gøres det gældende, at vise sted- og personnavne er ført tilbage til den oprindelige sprogform. "Heller ikke her har vi villet være konsekvente: Vi har ikke rettet Jesus til Jesu, skønt det ligger dansk nærmere...", p.10.

348 Dog med variationer i stavemåde og ofte med forbogstavet Y.

har at gøre med den almindelige jødiske navneform Jeshu, kan det alligevel bemærkes, at navneformen for Jesus på en lang række sprog i udtale og stavemåde ligger tæt op ad den form, som har været så omdiskuteret på hebraisk, og som vi i denne undersøgelse har fokuseret på. Derimod har kun ganske enkelte af de nyere oversættelser en form, som ligger tæt op ad det hebraiske Jeshua, selv om eksempler herpå kan findes (Jesua, Isua).[349] Uden at det skal udelukkes, at dette valg af navneform skyldes oversætternes ønske om at vende tilbage til en hebraiseret navneform, når Jesus skulle præsenteres i et nyt miljø, skyldes dette snarere en tilnærmelse til de pågældende sprogs iboende love. I almindelighed kan man gå ud fra, at uanset hvordan navnet er blevet gengivet, har det været et nyt navn. Dette kan også være tilfældet for den lille gruppe af navneformer, som i stavemåde adskiller sig betydeligt fra det let gennemskuelige Jesus, Jesu.[350] Uden at det har været muligt at gå ind i en selvstændig analyse af dette spørgsmål, må det antages, at verbet "at frelse" generelt har foreligget som en given størrelse, og da personnavnet for Jesus må betragtes som et nyt navn, går vi ud fra, at der heller ikke i den nyere tids missionsoversættelser foreligger en korrespondance mellem verbet og personnavnet, uden at vi dog tør benægte, at noget sådant kan forekomme. En række afcheckninger af Mt 1,21 samt interviews har dog ikke kunnet bekræfte dette.[351]

I de miljøer, hvor Jesus allerede var kendt gennem islam, er billedet mere uensartet. En kontrast kan påvises mellem Koranens arabiske Isa-form og oversættelsen af navnet i klassisk-arabiske versioner, hvor Isa-formen ikke anvendes, idet formen المسيح benyttes.[352] Denne kontrast kan sammenlignes med benyttelsen af formen

---

349 Se ed. Nida (1972), nr. 56, 758, 930.

350 Uden her at kunne gå i detaljer, kan der henvises til ed. Nida (1972), nr.558: Iosa, nr.814: Ihu, nr.1173: Jidhath, mv. En række indianersprog har en navneform, der i stavemåde adskiller sig en del fra det almindelige "Jesus". Vi går ud fra, at navneformen er tilpasset de forskellige sprogs iboende love.

351 Cand.theol. Bodil F.Skjøtt har på et kursus i sommeren 1981 på "The Wycliffe Centre" i England spurgt oversættere herom, men uden at det er lykkedes hende at finde eksempler på, at der i moderne oversættelser af NT findes en korrespondance mellem personnavn og verbet i Mt 1,21. - Bodil F.Skjøtt har ydet stor hjælp i forbindelse med analysen af navnematerialet i kapitel II og Jesus-navnet i den nytestamentlige oversættelsestradition i kapitel III.

352 Cf. Bradnock (1953:102) og Parrinder (1965:17f).

ישו og ישוע i jødiske og kristne kredse. Ikke desto mindre findes en række sprog, med Isa-formen eller derivater heraf.[353] Dette gælder både, når arabiske skrifttegn og latinske bogstaver er anvendt.[354] Da vi ikke her kan gå nærmere ind i en missiologisk kontekstualiseringsdebat,[355] må vi nøjes med at fastslå, at selv om Isa-formen som den jødiske Jeshu-form har været genstand for kritik fra kristen side,[356] har Isa-formen en betydelig historie i forhold til Jeshu-formen i den kristne oversættelsestradition. Selv om der hverken blandt missionærer eller oversættere er almindelig enighed om legitimiteten af Isa-formen,[357] kan den stadig anvendes i missionsoversættelser til befolkningsgrupper i et hovedsageligt muslimsk miljø.[358] At en og samme oversætter på et sprog kan bruge Isa og på et andet Yesu,[359] at nærbeslægtede stammesprog har forskellige former,[360] eller de tidligste oversættelsers Isa på et senere tidspunkt er blevet afløst af formen Jesu/Yesu,[361] er blot eksempler på, hvor vanskeligt det er at sætte

---

353 F.eks. Isa, Yisa, Aisa, Eesa, se ed. Nida (1972) nr.48,154, 186, 303, 309, 312, 336, 452, 592, 596, 597, 633, 689, 770, 770, 776, 801,817, 878, 1127, 1154, 1194, 1196, 1230, 1241, 1303, 1363 mv.

354 Med arabiske skrifttegn på forskellige sprog, se idem, f.eks. nr.74, 596, 638, 690, 778, 968, 1172, 1233, 1324, hvor Isa-formen benyttes.

355 En diskussion om dette spørgsmål er ført i "The Bible Translator", se Chowdhury (1953), Jones (1953), som henviser til og profilerer de argumenter, som allerede Isidor Loewenthal havde gjort gældende i 1860 (publiceret i "The Moslem World Quarterly", juli 1911),samt Bradnock (1953).

356 Som eksempel på kritik imod Isa-formen i det 16.årh. kan nævnes det etiopiske abbed ʿĔnbāqom i bogen Anqaṣa Amin (La porte de la Foi), ed. Donzel (1969:91f,187). "Mais son nom est Yäsuʿ, ce qui signifie rédempteur", p.187.

357 Til spørgsmålet om Isa-formens etymologi, se Enc.Islam (1978: IV:81). Om legitimitetsspørgsmålet, se ovenfor n.355.

358 F.eks. benyttes ʾIsa i en oversættelse af NT foretaget af "Trinitarian Bible Society", London 1967 til "Dialecte du Tchad". Ifølge katalogoplysning på BFBS's bibliotek i London, tales dette sprog af omkring 3 millioner; heraf er kun omkring 1000 kristne. Se videre Bradnocks liste (1953:104-106).

359 Henry Martyn brugte f.eks. ʾIsa i sin oversættelse til persisk (1815), men i sin oversættelse til Urdu (1829) Yesu, cf. Bradnock (1953:102).

360 Se Bradnock (1953:103).

361 Udviklingen fra et Isa i de tidligste oversættelser til et senere Yesu/Jesu kommer klart til udtryk på swahili (southern/central), hvilket en gennemgang af oversættelsestraditionen til dette

anvendelsen af Jesus/Isa-navnene i en muslimsk kontekst på én formel. Forskellige faktorer spiller ind, bl.a. at kirken vinder terræn samt koordinationen af oversættelsesarbejdet.

En jødisk analogi til How sweet the name of ʾIsa sounds med brug af formen Jeshu findes således ikke.[362] Når Parrinder derfor siger: "no Arab Christians appear to use the form ʾĪsā",[363] må det suppleres med, at Isa både kan findes på kristnes læber i muslimsk dominerede områder og også findes som navneform for Jesus i oversættelser af NT med arabisk skrift.[364]

Det manglende samspil mellem personnavn og verbet "at frelse" har således ikke forhindret en soteriologisk udnyttelse af Jesusnavnet, ikke engang den muslimske Isa-form. Den afgørende grund til, at man ikke har benyttet den jødiske Jeshu-form i den kristne oversættelsestradition såvel som i den kristne mission over for jøder, må søges i den historiske kendsgerning, at Jesus havde et hebraisk navn, der ikke var ישו. En medvirkende årsag til en manglende imødekommenhed fra kristen side over for den jødiske Jeshu-form er den jødiske forståelse af denne form. Eksempler på en tilsvarende kritik af Isa-formen rejst fra kristen side kan dog også spores, uden at det generelt har medført samme modvilje mod formen Isa.

4. Jesus af Nazaret vis-à-vis andre med navnet Jesus i NT

I dette afsnit skal vi ikke løse de tekstkritiske problemer, som er forbundet med de passager i NT, hvor andre personer end Jesus af Nazaret benævnes med samme navn, eller hvor der er tekstgrundlag for at mistænke, at noget sådant kan være tilfældet.[365] Vi indskrænker os her til at give et historisk rids af den hebraiske oversættelsestradition af NT. På den måde kan der gives et

---

sprogområde har vist. Ved en konference på Lambeth Palace, London, 2.juli 1906 var navnespørgsmålet genstand for debat. Det blev besluttet at bruge Yesu i stedet for Isa. Se verso på titelbladet til NT-udgave på swahili (central), publiceret af BFBS, London 1909.

362 Jones (1953:86) afslutter med denne versstrofe, idet han finder, at den muslimske navneform skal bruges, men fyldes med et nyt indhold.

363 Parrinder (1965:18).

364 Om forskellige reaktioner til Isa-formen blandt kristne indere af henholdsvis muslimsk og ikke-muslimsk baggrund, se Bradnock (1953:104).

365 Et kortfattet, samlet behandling er givet af Deissmann (1931: 29-40). Ellers nøjes vi med en generel henvisning til den nyere tids tekstkritiske editioner af NT samt kommentarlitteraturen til de pågældende steder.

indtryk af, om og i givet fald på hvilken måde der er blevet arbejdet med de pågældende navne. I anden sammenhæng håber vi at kunne give en mere detaljeret og fyldestgørende præsentation af den øvrige oversættelseshistorie til de steder, hvor 'Ιησοῦς i NT er anvendt som navn på andre end Jesus af Nazaret. Af pladshensyn må vi her begrænse sammenligningsmaterialet fra den øvrige oversættelsestradition til et minimum.[366] Påpeges kan det allerede, at den hebraiske oversættelsestradition i stor grad er afhængig af og også afspejler de forskellige tiders tekstkritiske erkendelse eller mangel på samme.

Benyttelsen af ortografiske fremhævelser, som kunne sammenlignes med anvendelsen af kapitalbogstaver for navnet Jesus (JESUS, JHesus mv.), findes ikke i de trykte hebraiske oversættelser. De få eksempler på fremhævelser har vi fundet i håndskrifttraditionen, men det er et for spinkelt materiale at udlede noget sikkert af. En ortografisk kontrast mellem et kapitaliseret JESUS (af Nazaret) og de andre personer med samme navn, findes således ikke. Dette forekommer undertiden i den øvrige oversættelsestradition, selv om inkonsekvenserne er store og mange lapsus kan spores. Disse må ikke blot tillægges oversætterne, men også bogtrykkerne. Fremhævelser ved hjælp af farver, som f.eks. et med rødt skrevet Jesus eller et sort skrevet eller trykt forbogstav overmalet med rødt er ikke iagttaget i det undersøgte hebraiske materiale.

Passager i NT, hvor personer med navnet 'Ιησοῦς forekommer eller kan komme på tale, er følgende:

(a) Jesus, som kaldes Justus (Kol 4,11)

Ingen tekstkritiske problemer. Filemon v.23 medtages også her, da nogle i den nyere tekstkritiske diskussion har ment, at navnet Jesus i dette vers refererer til Paulus' medarbejder.[367]

(b) Jesus (=Josua bin Nun) (Ac 7,45; Heb 4,8)

Begge steder har navneformen 'Ιησοῦς og uden tilknyttet patro-

---

366 Dette medfører beklageligvis også, at vi må give afkald på en nærmere dokumentation, når vi sammenligner med hovedtendenser inden for den øvrige oversættelsestradition eller nøjes med at give enkelte eksempler fra et stort materiale, der er analyseret.

367 Således Deissmann (1931:36-40), som mener, at verset oprindelig har lydt: ἐν Χριστῶ, 'Ιησοῦς,Μᾶρκος...i stedet for det almindeligt accepterede ἐν Χριστῶ 'Ιησοῦ, Μᾶρκος... Hyldahl (1977: 127) anser også dette for en mulighed.

nym. Ingen tekstkritiske problemer.[368]

(c) Jesus, søn af Eliezer (Lk 3,29)

Et muligt navn på en af Jesu stamfædre ifølge genealogien hos Lukas. Tekstkritiske problemer.

(d) Troldmanden Bar-Jesus (Ac 13,6)

Et muligt navn for en jøde på Cypern. Tekstkritiske problemer.

(e) Jesus Barabbas (Mt 27,16.17)

Et muligt navn for oprøreren, som blev løsladt i forbindelse med processen imod Jesus. Tekstkritiske problemer.

Idet vi lader navneformen for Jesus af Nazaret udgøre sammenligningsgrundlaget og af pladshensyn bruger den grimme abbreviatur JaN,[369] kan følgende iagttages:

ad a: Jesus, som kaldes Justus (Kol 4,11)

Mellem JaN og Justus er der i alle trykte editioner identitet, idet ישוע anvendes om begge. Blandt bemærkelsesværdige eksempler på det modsatte i håndskriftmaterialet kan anføres det 16-17.århs. jesuitterhåndskrift (Ms Paris Heb.131), hvor JaN = יהושע (= Lk 3, 29; Ac 7,45 og Heb 4,8), mens Justus' navn gengives med ישוע og Ac 13,6 med בר ישועה. Videre anføres Justus' navn som יש״ו af Rachabi (Ms Cambridge University Library Oo.1.32), hvor markeringstegn også anvendes om JaN = ישו.

Kol 4,11 har således fastholdt erindringen om, at JaN havde et almindeligt navn, og der er intet tegn på, at det skulle være opfattet som et skandalon, at andre personer bar samme navn som JaN. Hvad angår Filemon v.23, er der i den hebraiske oversættelsestradition ingen eksempler på, at Paulus' medarbejders navn skal læses her. I forhold til den almindelige opfattelse er dette ikke overraskende.

---

368 At begge steder refererer til bin Nun er der almindelig enighed om.Om Hoskyns' opfattelse af Heb 4,8 på et tidspunkt meddeler Neill (1973:213): "At one time Hoskyns was inclined to think that the reference in this passage really was to Jesus of Nazareth, who also as the human Jesus had not given his people rest. 'They won't consider it', he said, 'because of the Christology it implies'". Dog tilføjer Neill, at Hoskyns ikke satte denne opfattelse på tryk.

369 Grim er den ikke mindst i et arbejde, som forsøger at restituere Jesus-navnets teologiske betydning, men de mange gange, vi bruger det, har gjort dette nødvendigt.

ad (b): Jesus (=Josua bin Nun) (Ac 7,45; Heb 4,8)

I de trykte editioner, hvor ישוע dominerer for JaN er de to steder almindeligvis gengivet med langformen יהושע. Dette har gjort stederne lettere at læse i forhold til den græske og latinske tradition. Om den mulige typologiske forståelse hermed er gjort mindre, er vanskeligt at afgøre, da begge navneformer er deriveret af ישע. Lapsus findes, idet Hutter (1599) i sin polyglot gengiver Ac 7,45 med ישוע (= JaN) og Heb 4,8 med יהושע. Dette gentages af Robertson (1661). Med Fry (1813) bliver der kongruens, idet formen יהושע benyttes begge steder, hvilket har holdt sig siden. Manglende kongruens i gengivelsesform af de to steder findes hyppigt i den øvrige oversættelsestradition, ikke blot i den ældre efterreformatoriske periode, men også i nyere tid, ja selv i de nyeste oversættelser.[370] Hos Münster (1557, 1580, 1582), men kun i Hebræerbrevet, hvor JaN = יהושע, er der identitet mellem JaN og bin Nuns navn. Den usædvanlige hebraiske stavemåde יהושיע[371] for bin Nun benyttes i oversættelser af Hebræerbrevet af F.A.Christiani (1676) og J.H.Callenberg (1747?), hvor JaN = ישוע.

Håndskrifterne: Ms Paris Heb. 131 har som Münster (1557) JaN = יהושע = bin Nuns navn. Ms Uppsala O.Hebr.31 løses spørgsmålet på linje med de trykte editioner, idet JaN = ישוע og Ac 7,45 = יהושוע. Ms Cambridge Trinity College 153 læser ישוע både for JaN og i Ac 7,45. Dominicus Hierosolymitanus, som for JaN har ישוע, læser i Ac 7,45 יהושע, mens der tilføjes patronym i Heb 4,8: יהושע בן נן (Ms Neofiti 33). En tilsvarende tilføjelse af patronym, som foruden i syriske versioner også findes i flere nygræske trykte udgaver af NT,[372] samt undertiden i jiddische oversættelser,[373] kan også kon-

---

370 F.eks. i den seneste danske oversættelse af Anna Sophie & Paul Seidelin (1974) og gentaget i 7. oplag (1982): I Ac 7,45 staves navnet som Josua og i Heb 4,8 som Josva. Tilsvarende eksempler fra andre oversættelser er legio.

371 Denne stavemåde findes også hos Rachabi, se nedenfor. Cf. også stavemåden יהושעיה for יהושע, hvilket er fundet en enkelt gang som personnavn blandt engelske jøder i det 13.årh., se ovenfor p.121.

372 Fra Maximus' nygræske udgave (1638) og fremefter forekommer dette ofte, om end ikke altid. Når patronym tilføjes gælder det ofte både for Ac 7,45 og Heb 4,8, undertiden med parentes, undertiden uden og undertiden kun det ene sted i parentes.

373 F.eks. i BFBS udgaver, Berlin 1901 og London 1909, men kun til Heb 4,8 og i parentes: (בן נון) יהושע, mens der i Ac 7,45 læses יהושע. JaN er i disse udgaver = ישוע. I øvrigt nøjes vi med at gøre opmærksom på, at andre former end ישוע af og til bruges o. JaN på jiddisch i oversættelser af NT som f.eks. יעזוס.

stateres hos Kemper til Heb 4,8 (Det Kongelige Bibliotek, København, Cod.Hebr. XXIX, samt i Ms Uppsala O.Cod.Hebr.41). Selv om JaN = ישוע, udelukker tilføjelsen af patronymet enhver tvivl om, hvem der tænkes på. Hos Rachabi, hvor formen ישו med forskellige markeringstegn er anvendt om JaN, findes også ישו״ i Ac 7,45 (Ms Cambridge University Library Oo.1.16).Da det hører til de exceptionelle undtagelser, at bin Nuns navn i den jødiske tradition gengives uden bogstavet ayin [374] eller med markeringstegn, må vi betragte Rachabis gengivelse som en lapsus, som er fremkommet, fordi forlægget læste Jesus. I Racahbis gengivelse af Heb 4,8 ifølge Ms Cambridge University Library Oo.1.32 bruges formen יהושיע, en form vi ovenfor også har set anvendt i trykte editioner.

Opsummerende kan det hævdes, at selv om der findes eksempler på identitet mellem navneformen for JaN og bin Nun-passagerne i den hebraiske oversættelsestradition, er hovedtendensen dog den, at bin Nun i modsætning til JaN gengives med langformen יהושע. Mens det er umuligt at sætte den øvrige ældre oversættelsestradition på en formel, idet der både findes lighed, forskellighed og lapsus vedrørende navneformerne for JaN og bin Nun-stederne, er der dog i vort århundredes oversættelser en klar tendens til at give bin Nun en hebraiseret navneform, hvorved navnet i de to passager adskilles fra navnet på JaN i lighed med, hvad der har gjort sig gældende inden for hovedparten af den ikke-hebraiske oversættelsestradition. På dette punkt har Luthers oversættelse til tysk dannet model.[375]

ad (c): Jesus, søn af Eliezer (Lk 3,29)

Den nyeste tekstkritiske edition af NT Nestle&Aland(1979) informerer ikke om,at der er et tekstkritisk problem omkring navneformen.[376] - Hutter (1599) følger den på sin tid herskende Joseform inden for den protestantiske oversættelsestradition og gengiver her navnet som יהודא. Interessant er det at kontrastere dette til Johannes Baptista Jonas Vulgata-baserede oversættelse (1668), idet Vulgata læser Iesus. Jona følger da også denne og gengiver

---

374 Se ovenfor p.106.

375 Uden hermed at hævde, at Luther var den første til at sondre mellem "Jhesus" for JaN og "Josue" for bin Nun. Biblia Bohemica (1488) gør det f.eks. også, med "gezis" for JaN og "iozue" for bin Nun i NT.

376 I tekstkritiske editioner af det græske NT i nyere tid dominerer formen Ἰωσὴ til og med Griesbach (1777 = 1805). Fra Lachmann (1831) dominerer Ἰησοῦ. Se Tischendorfs tekstkritiske udgave af NT (1873) vedrørende forekomsten af forskellige navformer i tekstoverleveringen.

her navnet som ישוע. I de trykte editioner, hvis oversættere overvejende var protestanter, vises der en enestående konservatisme i forhold til de tekstkritiske editioner på græsk, idet navnet יהושע eller stavet יהשוע dominerer helt op til vor egen tid. Selv om Salkinson&Ginsburg (1885) brød med denne gengivelse og læste ישוע, brød hverken Delitzsch (1877) - eller Dalman i sine revisioner heraf - med den traditionelle Jose-form. I Delitzsch/Dalman (1892) - hvis første trykte ark Delitzsch havde set kort tid før sin død, og som Dalman færdiggjorte - indføres som alternativ i en note יוסף. Men i en udgave af Delitzschs NT, publiceret af BFBS så sent som 1968, findes stadig יהוסע. UBS's nyoversættelse til ivrit (1976) har derimod ישוע. I forhold til andre protestantiske oversættelser er forandringen fra "Jose" til "Jesus" indtrådt sent i den hebraiske oversættelsestradition. Helt elimineret er Jose-formen dog ikke, idet navnet יהוסע genfindes i den hebraiske udgave af The Living Bible (1977), selv om denne i sit engelske forlæg har "Joshua". Endelig skal nævnes en kuriositet i katolsk regi. Bauchet & Kinneret (1975) gengiver i deres imprimaturstemplede oversættelse navnet på en usædvanlig måde ved at bruge en parentes: י(ש)וע. JaN er gengivet med ישוע. I de trykte editioner findes her det eneste eksempel på en - ganske vist amputeret - Jeshu-form, idet vi her ser bort fra den af Tillet (1555) publicerede oversættelse af Mtev, som har jødiske rødder.[377] Ironisk er det, når Vulgatas læsemåde endelig synes at have sejret i oversættelsestraditionen i øvrigt, at en hebraisk oversættelse, som er imprimaturstemplet, vælger en sådan form. Konstateres kan det, at det tekstkritiske spørgsmål er trængt i baggrunden og ikke synes at udgøre et problem,[378] selv om teksthistorien bevidner forskellige navneformer. Hovedparten af de nyere oversættelser til andre sprog forudsætter et Ἰησοῦς. Om dette så skal gengives med "Jesus", "Jeshua" eller "Josua" er der imidlertid ikke enighed om, selv om valget overvejende står mellem de to sidstnævnte former med en stavemåde tilpasset de respektive sprog.[379] Herved adskilles navnet fra JaN.

Fra det undersøgte håndskriftmateriale er de væsentligste variationer til Lk 3,29 følgende: Ms Vat.Ebr.100, som for JaN har

---

377 Cf. ovenfor p.211.

378 Selv om sandsynligheden er stor for, at den oprindelige tekst indeholdt navnet Ἰησοῦς, fastholder vi, at stedet er tekstkritisk usikkert.

379 Se Bratcher (1967:168).

formerne ישאוש, ישואש, ישוש og ישו læser her ישאוש . Dominicus Hierosolymitanus (Neofiti 32), Ms Zentralbibl.Zch.Or.150 og Ms Uppsala O.Hebr.31, som alle læser ישוע for JaN, læser henholdsvis יוסא og , בן ישו og בן יסע. Ms Oxford Bodleian Library 2194, som har יהושע om JaN,læser her בן יושה. Rachabi, som for JaN har ישו, læser (vistnok, da stedet er vanskeligt at læse) בר יוסא (Ms Cambridge University Library Oo.1.32). Jesuitterhåndskriftet har her som for JaN יהושע (Ms Paris Heb.131).
Skønt ישוע er slået sent igennem i den hebraiske oversættelsestradition til Lk 3,29, er der ingen grund til at mistænke, at dette skyldes en kristen reverens over for Jesus-navnet. Hovedtendensen i de trykte editioner, hvis udgivere eller oversættere var protestanter, lader sig tilstrækkelig forklare ud fra afhængigheden af andre oversættelser. Skal der tales om en reverens iblandet en god portion konservatisme,bliver dette over for den tyske, lutherske oversættelsestradition, hvor grundtekstens mulige 'Ιησοῦς først blev accepteret sent, hvorfor Jose-formen i denne tradition fik en langt større levetid end i mange andre oversættelser, hvilket forklarer den dominerende form יוסי/יוסא i de trykte editioner på hebraisk.

ad (d): Troldmanden Bar-Jesus (Ac 13,6)

De tekstkritiske problemer er overordentligt vanskelige at løse, og enighed om, hvad der oprindeligt har stået i teksten, er ikke opnået. - Fra Hutter (1599) til The Living Bible (1979) findes dog i alle trykte editioner en bemærkelsesværdig enighed om navneformen בר-ישוע. Variationer fra håndskriftmaterialet, som påkalder sig interesse, er følgende: Ms Paris Heb.131, som for JaN har יהושע læser her בר ישועה. Dominicus Hierosolymitanus (Ms Neofiti 33) læser (vistnok) בר שונרא (JaN = ישוע) og Ms Uppsala O. Hebr.31, som også for JaN har ישוע, læser her בר ישו. Rachabi, som for JaN har ישו med markeringstegn, læser her בר שמואל (Ms Cambridge University Library Oo.1,16).

Navneformerne på dette sted i de tre sidsnævnte Mss tolker vi som udtryk for et bevidst arbejde med navnet, selv om der er usikkerhed med שונרא, som kunne betyde kat. I det mindste tolker vi det som en bevidst polemisk finesse, at navneformen בר ישו anvendes i Uppsala håndskriftet om en jødisk mager, som er den navneform,som jøder ofte har anvendt om JaN, mens JaN i dette Ms = ישוע. Omvendt kan det for navnet בר שמואל hos Rachabi hævdes, at han, som ellers bruger ישו med markeringstegn for JaN, ved at benytte et navn som

Samuel bevidst har givet den i Acta negativt beskrevne jøde et godt jødisk navn.

ad (e): Jesus Barabbas (Mt 27,16.17)

Tidligere har vi gjort opmærksom på, at allerede Origenes bevidner, at ganske gamle håndskrifter læser Ἰησοῦς i forbindelse med Barabbas.[380] Selv om det stadigt må karakteriseres som et tekstkritisk problem, som ikke er definitivt løst, har Deissmanns rehabiliteringsforsøg vedrørende navnet Jesus Barabbas fundet genklang hos nogle.[381] I Nestle&Aland (1979) er det medtaget i teksten, dog med parentes: [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν, [Ἰησοῦν τὸν] Βαραββᾶν. Hverken i trykte editioner eller håndskrifter i den hebraiske oversættelsestradition findes det før UBS's nyeste oversættelse (1976),[382] hvor Mt 27,16 gengives således:

אותה עת היה להם אסיר מפרסם,ישוע* בר-אבא שמו

Tilsvarende læses der i v.17. * henviser til en fodnote:"I nogle gamle håndskrifter findes her navnet ישוע". UBS's ivritoversættelse kan således placeres i den indtil nu relativt lille gruppe af oversættelser,[383] som har valgt - endog uden parentes - at gengive Barabbas' navn som navnet på JaN.

Selv om der på basis af dette oversættelseshistoriske rids kan konstateres ikke ubetydelige variationer i gengivelsesmåden af navneformer for de personer i NT, som sammen med Jesus af Nazaret har båret Jesus-navnet - eller som der er tekstgrundlag for at mistænke, har gjort det - kan der ikke fremføres tilstrækkeligt be-

---

380 Se ovenfor p.174. Cf. videre nedenfor p.319.

381 Se Deissmann (1931:32-35). - Griesbach (1777) anfører det f. eks. i apparatet. Tischendorf (1873) diskuterer det uden dog at medtage det i teksten. Uden at vi her skal gå ind på den øvrige oversættelsestradition, kan det dog bemærkes, at allerede William Newcome i sin "private" engelske oversættelse (1796) læser "Barabbas",men i en note siger: "No doubt can be made that the original reading was Ἰησοῦν Βαραββᾶν...Ἰησοῦν was omitted by some, in honour to the name".

382 Dog kan det bemærkes, at Resch (1898:201) både i sin græske tekst og i sit forsøg på at tilbageoversætte denne til hebraisk læser Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν og ישוע בר־אבא i Mt 27,17.

383 Det findes f.eks. også i den i n.358 omtalte oversættelse til Tchad, dog ikke i 27,16, men kun i v.17. JaN= ʾIsa og Barabbas kaldes ʾIsa Barabas. - I nyere europæiske oversættelser er der også eksempler på, at navnet "Jesus" knyttes til Barabbas' navn. Bratcher (1967:168) gør opmærksom på, at effekten af denne passage ødelægges, dersom man oversatte navnet med en hebraiseret form som "Joshua". I nyere engelske oversættelser findes eksempler på, at både Lk 3,29 og Kol 4,11 er gengivet med "Joshua" og hvor "Jesus" er reserveret for JaN.

læg for, at man i den hebraiske oversættelsestradition har opfattet det som et skandalon, at andre personer end Jesus også bar hans navn. De forskellige løsningsmodeller, gengivelsesformer samt lapsus i øvrigt, genfindes i den øvrige oversættelsestradition, selv om vi beklageligvis ikke på fyldestgørende måde har kunnet behandle den hebraiske oversættelseshistorie i lyset af de skiftende perioders tekstkritiske erkendelse samt den øvrige oversættelsestraditions løsningsmodeller. At den almindeligste navneform for JaN er ישוע i oversættelser foretaget af kristne og kristne jøder er blevet bekræftet. Den hebraiske langform יהושע samt latiniserede former kan benyttes, selv om det er sjældent. Formen ישו forefindes enkelte gange i håndskrifterne, men oversættelserne er sandsynligvis baseret på et jødisk forlæg. Rachabis jødiske oversættelse følger den jødiske tradition med formen ישו - og med markeringstegn. Enkelte eksempler, der bedst tolkes som bevidste ændringer, er påvist både i kristne og jødiske oversættelser, selv om disse udgør undtagelser, da de mange variationer oftest lader sig forklare enten ud fra påvirkning fra den øvrige oversættelsestradition og/eller genspejler de respektive perioders tekstkritiske erkendelse eller mangel på samme. Selv om det er vanskeligt at opsummere forholdet mellem de trykte editioner og håndskriftmaterialet, hvilket heller ikke er nødvendigt for det formål,vi forfølger, kan det generelt hævdes, at det oversættelseshistoriske view har vist, at bevidstheden har været til stede om, at Jesus havde et navn, som andre også havde. Den store enighed i de trykte editioners gengivelse af Justus' navn ישוע samt en om mulig endnu større enighed vedrørende gengivelsen af בר-ישוע viser dette. Sidstnævnte sted, som ellers tekstkritisk er yderst problematisk, er det bedste vidnesbyrd om, at det ikke opfattes som et skandalon, at den person, som af Lukas opfattes som en jødisk mager, havde samme navn som JaN.

Som et supplement til dette oversættelseshistoriske rids kan anføres, at i Judasbrevet v.5, som er et for Jesus-navnet både tekstkritisk og teologisk interessant sted, og som ud fra lectio difficilior-princippet må antages at have læst Ἰησοῦς,[384] hvilket af teologiske grunde almindeligvis er fortrængt både i hovedparten

384 Se Wikgren (1967), Bruce (1968:84f). Metzger (1971:725f) lægger ikke skjul på, at det mere er teologiske end almindelige tekstkritiske kriterier, som har været udslagsgivende for, at Ἰησοῦς ikke opfattes som det oprindelige.

af de tekstkritiske editioner af den græske tekst[385] og i oversættelsestraditionen, når man ser bort fra Vulgata og Vulgata-baserede oversættelser, findes Jesus-navnet i hele den analyserede hebraiske oversættelsestraditon til dette sted kun i det 16.århs. jesuitteroversættelse (Ms Paris Heb.131) under formen יהושע (=JaN og = bin Nuns navn i Ac 7,45 og Heb 4,8). Uden at det ud fra navformen her kan afgøres, om oversætteren har tænkt på bin Nun eller JaN,findes her et markeret forhold mellem personnavn og verbet, idet oversættelsen lyder: כי יהושע הושיע את־עם ממצרים... Da den protestantiske oversættelsestradition ikke læser "Jesus", og da den hebraiske oversættelsestradition, hvad angår trykte editioner, er foretaget i protestantisk regi, forklarer dette fuldt ud, at de trykte hebraiske editioner ikke læser Jesus-navnet her.

Endelig skal vi, da vi i anden sammenhæng anfører eksempler på hebraiserede navneformer for JaN i latinske oversættelser i det 16.årh.,[386] vise, om JaN er blevet sprogligt adskilt fra de andre personer, som bærer det for den latinske tradition almindelige navn. Idet vi benytter den rækkefølge som vi har gjort i behandlingen ovenfor, ser listen således ud:

		Pagnini (1528=1541)[387]	Tremellius & Junius (1569)[388]
JaN		Iesuah	Ieschua/Jeschua
(a)	Kol 4,11	Iesuah	Ieschua
	Filemon v.23	in Christo Iesuah	in Jeschua Christo
(b)	Ac 7,45	Iesuah	Jeschua
	Heb 4,8	Iesuah	Jeschua filius Nun
(c)	Lk 3,29	Ieso	Iusi
(d)	Ac 13,6	Bariesus	Bar-Schuma
(e)	Mt 27,16.17	-	-

385 Interessant er det at konstatere, at UBS's tekstkritiske førsteudgave fra 1966 læser Ἰησοῦς, at dette igen blev opgivet, cf. Metzger (1971:726), og at Nestle & Aland (1979) som sin forløber Nestle (1963) læser κύριος. Bratcher (1967: 174) giver nogle karske bemærkninger, som kan udvides til også at gælde tekstudgivere: "...and if Jude 5 says that it was Jesus (or Joshua) who did all those things described in vv.5-6, that is what he is going to translate. If the author made a mistake, the translator will perpetuate the mistake - never mind the author's intention (assuming the textual critic and/ or the translator can determine it)".

386 Se nedenfor p.240.

387 Vi har set 1541-udgaven. En revision blev foretaget af Servetus og publiceret 1542, cf. ed. Greenslade (1963:III:70).

388 Tremellius stod for den latinske oversættelse af det syriske

Da Tremellius & Junius' oversættelse er baseret på den syriske tekst er filius Nun (Heb 4,8) og Bar-Schuma (Ac 13,6) at forstå på baggrund af denne. Mest interessant er det, at Pagnini til Ac 13,6 bruger en form, der ikke svarer til JaN, men den latinske tradition i øvrigt varierer på dette punkt. Ieso/Iusi til Lk 3,29 afspejler, hvad der gør sig gældende i andre oversættelser i det 16. årh. Tilføjes kan det, at Tremellius & Junius skriver JESCHUA med kapitalbogstaver i Mt 1,21.25. Begge oversættelser læser i Jud v.5 dominus.

5. Eksempler på navneformer for Jesus uden for den hebraiske oversættelsestradition af NT

Til sammenligning skal her kort omtales hebraiske og hebraiserede navneformer for Jesus af Nazaret uden for den hebraiske oversættelsestradition af NT. Det er ikke overraskende, at formen ישוע og forskellige translitterationer, der kan deriveres af denne form, også er dominerende heri. Denne hovedtendens gælder fra Raymund Martinis Pugio Fidei [389] fra slutningen af det 13.årh. og indtil i dag. Har der blandt kristne foreligget tvivl om den korrekte navneform for Jesus, har spørgsmålet drejet sig om ישוע vis-à-vis יהושע, derimod ikke om ישוע/יהושע vis-à-vis ישו. Da vi tidligere har givet et rids af den kristne forståelse af den jødiske anvendelse af Jeshu-formen, kan vi her indskrænke os til et par bemærkninger om forholdet mellem ישוע og יהושע, translitterationer af ישוע samt eksempler på kabbalistisk inspirerede spekulationer i forbindelse med tetragrammet og Jesus-navnet. Eksemplerne er overvejende hentet fra det 16.årh., hvor det hebraiske materiale er tilstrækkeligt stort til, at et billede kan dannes. I et selvstændigt afsnit behandles brugen i det 19.årh., hvor jødekristnes identitet som jøder i visse kredse begyndte at blive betonet, og dette kommer bl.a.

NT. Mange udgaver blev publiceret; vi har set en fra 1585. Se ed. Greenslade (1963:III:75, 167).

389 Om Pugio Fidei, se Neubauer (1888). Lapide (1976a:27) anfører passager fra NT, som er oversat heri. Dog er det ukorrekt, at Mt 2,1-12 er oversat, idet det kun er Mt 2,1-6, 9-11 (i ed. Paris 1651, p.603, i ed. Carpzov 1687,p.772), en unøjagtighed som kan føres tilbage til Rosenthal (1962-63:49). I de passager fra NT, hvori Jesus-navnet findes, gengives det med ישוע. Dette forklares med ordene: "id est salus, vel salvatio" (1651: 583; 1687:744). I denne forbindelse citeres P Abodah Zarah 40d, hvor Jesus-navnet af Martini gengives med ישוע, selv om formen ישו ellers benyttes i den jødiske overlevering af denne passage. Samme forhold gør sig gældende i gengivelsen af P Shabbath 14d (1651:290; 1687:361). ישו anvendes også (1651:289; 1687:361).

til udtryk i navneformer for Jesus.[390]

(a) ישוע vis-à-vis יהושע

Et eksempel på, at langformen benyttes om Jesus af Nazaret, findes i Johannes Boschenstains Hebraicae Grammaticae... (1518). Denne trykte bog indeholder den kuriositet, at hebraiske navne er håndskrevne. Jesus gengives med יהושע משיח.[391] I Alphonsus Zamorensis' Introductiones Artis Grammatice...(1526) anføres under bogstavet י både ישוע og יהושע = "Iesus". Dog anvendes ישוע i denne bogs Epistola ad Hebraeos, et brev, som dog ikke må forveksles med NT's Hebræerbrev.[392] Under "Nomina Iudicum Israel" anvendes יהושע om GT's personer. Disse eksempler ændrer dog ikke det forhold, at ישוע har en fortrinsstilling. I det 16.århs. hebraiske oversættelser af f.eks. Luthers "Lille Katekismus" af Johannes Claius (1578) og Conrad Neander (1599), samt i "Evangelia Anniversaria", oversat af F.Petri (1591) bruges ישוע.[393] Denne navneform genfindes hos flere af de i noterne 14-21 ovenfor anførte forfattere. Ligeledes benyttes navneformen ישוע i herrnhutiske hymner.[394] Samme hovedtendens kommer til udtryk gennem translitterationer af navnet.

(b) Translitterationer

For vort formål er det tilstrækkeligt at konstatere, at den dominerende tendens i translitterationer af den hebraiske navneform for Jesus går tilbage til kortformen ישוע. At translitterationen ikke er uniform i perioden 15-17. årh. er ikke overraskende.

---

390 Se nedenfor p.251-263.

391 Ikke pagineret, men tælles titelbladet med, så p.9. - Lapide (1976a:83f) nævner 30 forfattere fra det 16.årh. og hævder: "Dem Zeitgeist entsprechend, enthalten fast alle hebräischen Grammatiken und Lehrbücher im 16.Jahrhundert zumindest das Paternoster, aber des öfteren auch das Credo, das Ave Maria und andere Stellen des Neuen Testaments - offenbar als Sprachübungen sowie als erbauliche Ermunterung zum Studium der Bibelsprache". Skønt vi kun har foretaget en flygtig gennemgang af omkring halvdelen af de anførte arbejder, har vi ikke fundet belæg, som kan støtte Lapides generalisering, hvad angår øvelsesmaterialet.Se dog om Münster, Lapide p.70f med ישועה for Jesus.

392 Lapide (1976a:83) nævner det kort, men gør det ikke tilstrækkeligt klart for sine læsere, at det ikke er NT's Hebræerbrev, der her er tale om.

393 Om oversættelser af dele af NT og reformatoriske hovedskrifter i sidste fjerdedel af det 16.årh., se le Roi (1884:I:101), Delitzsch (1891:27f), Rengstorf & Kortzfleisch (1968:I:488), Lapide (1976a:82).

394 Se eksemplerne fra Herrenhuther Gesangbuch i Riemer (1963: 71, 79).

Det samme gør sig gældende helt op til vor egen tid.

I denne forbindelse kan videre påpeges et par hebraiserede navneformer for Jesus i latinske nyoversættelser af NT fra det 16.årh., den første i katolsk regi og den anden i protestantisk. Pagnini gengiver i sin oversættelse fra 1528 overalt Jesus med Iesuah.[395] Den døbte jøde Tremellius bruger navneformen Ieschua/ Jeschua (1569).[396] Disse forsøg vandt ikke nævneværdig genklang, men er dog interessante eksempler på, at en hebræofili inden for kirkens rammer undtagelsesvist også kommer til udtryk i hebraiserede navneformer for Jesus i oversættelser på latin af NT. Fra nyere tid kan nævnes den engelske oversættelse The Restoration of Original Sacred Name Bible med navneformerne Yahvahshua (i f. eks. Mt 1,21.25 og Lk.1,31) og oftere Yahshua. Bag disse navneformer ligger, som navnet på denne oversættelse indicerer, et ønske om at kombinere Jesus-navnet med tetragrammet.[397]

Repræsentativt for det 16.årh. er Schadäus' bemærkninger i 1592 til sin egen oversættelse af dele af NT til tysk med hebraiske bogstaver.[398] Hvad angår brugen af propria nomina, hævder han, at han oprindeligt for Johannes havde brugt Jochannan og for "Jhesus Jeschua". Efter at have oplyst, at en rabbiner, som havde læst hans oversættelse af Lkev igennem, havde udtrykt undren over, "weil ich durchaus unser Deutsch gebrauche, dass ich die Namen nicht auch, wie sie im Deutschen lauten, behalte", fortsætter Schadäus:

> Darin ich seinem Rat gefolgt, wiewohl fast ungern, weil mir nicht unbewusst, dass sie unsern Herrn nicht gern auf Hebräisch Jeschua, sondern lieber Jesu nach ihrer lästerlichen Phantasie hören nennen und selbst nennen.[399]

---

395 Se ovenfor n.387.

396 Se ovenfor n.388.

397 Udgivet af "Missionary Dispensary Bible Research",California, 3. ed. 1973 med forlæg i Rotherhams version [1897?]. Til denne se Pope (1952:546). I "Preface" til 1973-udgaven gøres det gældende, at hensigten er "to bring to light a clearer and a deeper understanding of this wonderful Name which has been suppressed for many years", p.vi. Dette kan dog gøres på en mindre subtil måde. Med de anførte navneformer for Jesus af Nazaret, adskilles denne fra andre Jesus'er i NT: Lk 3,29:Jesus (marginallæsemåde:Jose); Ac 7,45 og Heb 4,8:Joshua; Ac 13,6: Barjesus; Kol 4,11:Joshua (i margin:Joseph og henvisning til Ac 1,23).

398 Om Schadäus, se Horning (1892a), (1892b).

399 Citeret efter Horning (1892a:14).

(c) Jesus-navnet og kabbalistisk inspirede spekulationer

En fremtrædende talsmand for i Jesus-navnet at se en udvidelse af tetragrammet til et pentagram er Reuchlin,[400] som på dette punkt er inspireret af en jødisk og kristen kabbalistisk tænkning.[401] Historien deles i tre perioder, som udledes af navnene på Gud: "in tempore naturæ" findes trigrammet SDI (שדי), "in tempore legis" tetragrammet ADNI (אדני) eller I.H.V.H. (יהוה) og "in tempore gratiæ" pentagrammet IHSVH,[402] som på hebraisk skrives יהשוה[403] og i transskription desuden ihsuh.[404] Tetragrammet, som tidligere var forbudt at udtale, bliver herved udtaleligt i ihsuh. Luther, som ellers kritiserede overtroen i forbindelse med tetragrammet, sådan som den kom til udtryk i graveringer og amuletter, kan dog i en passage omtale tetragrammet som et symbol på Treenigheden.[405] Andreas Karlstadt skriver ligeledes יהשוה - med translitterationen "Jesus" - i et par hebraiske linjer på den afsluttende side i bogen Distinctiones Thomistarum fra 1508.[406] Navneformen יהשוה er videre attesteret i et par bogillustrationer fra 1514 og 1518 af Reuchlins bogtrykker Thomas Anshelm Badensis.[407] At det er en kristen symbolik, der her kommer til udtryk, bekræftes af korstegn (1514) og det græske IHΣOYΣ over for det hebraiske יהשוה, der står på bandaroler, som svinges af to personer (1518). Endelig findes navneformen יהשוה på en husinskription i Louvain fra 1567, hvor tetragrammet også findes.[408]

Det tilføjede bogstav ש i tetragrammet er således hverken initial for gudsnavnet שדי eller udtryk for dårlig kendskab til hebraisk.Tværtimod er det en bevidst kristen symbolik, som kommer til

---

400 Cf. De Verbo Mirifico (1494) og De Arte Cabalistica (1517). Pagineringen gives med henvisning til 1964-udgaven.

401 Se Scholem (1974:196-198).

402 Reuchlin (1494:102). Se også Rengstorf&Kortzfleisch (1968:I:276).

403 Idem (1517:268).

404 Således især i den afsluttende del i De Verbo Mirifico (1494: 90-103).

405 Se Lewin (1911:5f).

406 Gengivet hos Bauch (1904:146).

407 Gengives hos Schwab (1881:86f). Cf. videre Geiger (1870:13). Stavemåden יהשוה er således ikke, som Schwab antog, udtryk for et dårligt kendskab til hebraisk, men bevidst kristen symbolik eller spekulation, cf. Israel Lévi (1883) og Krauss (UnPub:II: 226, n.2).

408 Cf. Israel Lévi (1883).

udtryk, uanset hvor arbitrær den kan fornemmes. Selv om de anførte eksempler viser forekomsten af spekulationer omkring tetragrammet og Jesus-navnet, har vi ikke fundet eksempler på, at navneformen יהשוה er anvendt som navn for Jesus af Nazaret i nytestamentlige oversættelser på hebraisk.

G. JESUS-NAVNET I EN JØDISK KONTEKST I NYERE TID

I dette afsnit skal vi give et vue over benyttelsen af Jesus-navnet i en jødisk kontekst i perioden fra den jødiske emancipation i slutningen af det 18.årh. til perioden omkring J.Klausners bog om Jesus fra 1922. Inkluderet i den jødiske kontekst er kristne jøders bidrag samt nogle eksempler fra hedningekristne, der igennem f. eks. udgivelser og oversættelser af jødekristne skrifter har støttet disse.[409] Af særlig interesse er det af vise, hvorledes restitueringen af hebraiserede navneformer for Jesus på forskellig måde kommer til udtryk, og om dette influerer på helhedsbilledet af Jesus. Først skal den jødiske diasporasprogslitteratur undersøges. Derefter gives et billede af hebraiske og hebraiserede navneformer i jødekristne skrifter på hebraisk, "jargon" og diasporasprog.

1. Hovedtendensen på diasporasprog publiceret af jøder

Uden større vanskeligheder og uden en detaljeret diskussion og dokumentation kan det fastslås på baggrund af det righoldige materiale, der foreligger af jødiske behandlinger om Jesus, at disse benytter de respektive sprogs navneformer for "Jesus".[410] Denne "navneassimilation" modsvares af, hvad der gør sig gældende i den nyere israelsk-jødiske forskning, sådan som den er præsenteret på et diasporasprog, hvilket vi tidligere har konstateret.[411] Anskuet ud fra en kommunikationssynsvinkel er denne anvendelse af navneformen ikke blot forståelig og legitim, men naturlig. Hvis Jesus-navnet i det hele taget forklares, henvises der til roden ישע.[412] I almindelighed forbigås spørgsmålet om Jeshu-formen. Bortset fra i behandlinger af og referencer til Toledoth Jeshu-litteraturen[413] forekommer formen yderst spo-

---

409 F.eks. i "Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig".

410 Foruden en række afcheckninger, kan der generelt henvises til titler og citater, hvori Jesus-navnet indgår, hos f.eks. Lindeskog (1938). Cf. også le Roi (1910).

411 Se ovenfor p.40-45. Om navneformer for Jesus af Nazaret på ivrit i første fjerdedel af det 20.årh., se ovenfor p.36, n.113.

412 Foruden de nedenfor anførte eksempler, se f.eks. Montefiore (1909:II) til Mt 1,21.

413 Se ovenfor p.161, n.58, 196f.

radisk,[414] og når dette er tilfældet, sker det undertiden, men langtfra altid, i forbindelse med oversættelser af Jesus-passager fra den rabbinske litteratur.

I den første jødiske kommentar til et evangelieskrift (Mtev), af den franske rabbiner Elie Soloweyczyk (1870),[415] findes i den franske oversættelse ikke blot et "Jésus", men i teksten til Mt 1,21.25 og 2,1 er det endog gengivet med kapitalbogstaver. Et repræsentativt udtryk for, hvad der fra jødisk side siges om Jesus-navnet, når det behandles, findes her:

> JÉSUS signifie en hébreu sauveur, libérateur, et comme l'enfant de Marie sera le libérateur, il doit s'appeler Jésus. Voilà le sense du verse. Bien d'autres noms bibliques sont expliqués de cette façon par l'Ecriture saint... La Bible donne un grand nombre d'autres étymologies de ce genre. Elles ne se comprennent qu'en hébreu et si on veut les rendre dans une autre langue, il y faut, comme le lecteur vient de s'en apercevoir, un commentaire. Ce commentaire est également nécessaire ici et Mathieu l'aurait nécessairement donné, s'il n'avait pas écrit en hébreu. Je crois donc que ce verset est une des plus fortes preuves que Mathieu a écrit son livre en hébreu.[416]

Desværre har det ikke været muligt at afchecke navnebenyttelsen i den hebraiske original.[417]

Parallelt med den nyere tids jødiske Jesus-interesse, hvor hverken Jesu person eller Jesus-navnet som sådant er et farligt tabu, forandredes holdningen inden for dele af den ortodokse jødedom dog ikke i denne periode.[418] Vidnesbyrd herom ikke blot af kristne,[419] men også af jøder, viser, at navnet blev undgået og ikke udtalt,[420] og at sub-

---

414 Se ovenfor p.48.

415 Lindeskog (1938:123) angiver, at Mtev udkom 1875, men den kom allerede i 1870, "Traduit de l'Hébreu par L.Wogue". I 1875 blev Mtev og Mkev publiceret. Lapide (1976b:123) gentager fejlen.

416 Soloweyczyk (1870:154f).

417 Om bogen blev udgivet på hebraisk, som Lindeskog (1938:123, n.1) og i bibliografien, p. 358 lader formode, lader vi her stå som et åbent spørgsmål. Den af Lindeskog angivne hebraiske titel findes i det mindste i den franske udgave af Mtev og Mkev fra 1875.

418 For jødedommen før emancipationen opsummerer Lindeskog (1938: 26): "Das Typische und Normale ist das grosse Schweigen und die starke Abneigung gewesen. Jesus war in dem Leben der Ghetto-Juden das gefährliche Tabu, dessen Namen man überhaupt nicht aussprach". Se videre de af Lindeskog anførte eksempler p.26f fra J.Norden.

419 Se eksemplerne hos Laible (1891:3),Torm (1935:24f, 48f, 77), Jocz (1949:66, 97, 393,n.149).

420 Cf. hvad der stadig gør sig gældende i ultraortodokse kredse, se ovenfor p.54f.

stitutter for navnet blev brugt. Abraham L.Feinberger gengiver sin faders kommentar, da denne ser et julekort, sønnen er kommet hjem med:

> Doo in mein äigenen Häim, meiner a Suhn! Der dowor acher.
>
> På spørgsmålet om, hvad dette betyder, svarer hans moder:
>
> Es ist hebräisch und heisst: das andere Ding. Das solltest du aus dem Cheder wissen. Wir nennen...diesen Namen nie. Nur dowor acher! Viele, Viele Jahre hat er grosses Elend über die Juden gebracht. Sprich nie den Namen des Christengottes aus, nie! [421]

Ligeledes kunne man, når man passerede et krucifiks, mumle et ימח שמו וזכרו eller lignende,[422] og Jesus-navnet kunne, hvis det alligevel blev nævnt, fremkalde voldsomme følelsesmæssige reaktioner. Et citat fra Harris Weinstock kan yderligere illustrere dette. I sin bog fra 1902 skriver han således om en oplevelse fra sin egen skoletid:

> I recall that upon one occasion, one of the pupils by some chance brought into the religious school a book containing the name of Jesus. I remember how wrought up and excited the rabbi became when he was made aware of its presence in the schoolroom. "Sacrilege! Sacrilege!" he indignantly cried, and seemed to be afraid to touch it. I remember how he delivered an impassioned discourse to his pupils upon the terrible sufferings to which the Jews had been subjected because of Jesus... I remember how aroused and impassioned he became while recounting the frightful sufferings and calamities which had been inflicted upon the Jews, for all of which, in his opinion, Jesus was primarily responsible. "How then", he concluded, "can any self-respecting, loyal Jew take into his hand a book containing the name of Jesus? How can the name of Jesus be thought of without connecting it in the mind of the Jew with the centuries of inhuman outrage and persecution heaped upon him by the followers of Jesus.[423]

Mens stikordet er navneassimilation for emanciperede jøder, forblev holdningen til Jesu person og Jesus-navnet blandt mange ortodokse jøder den samme som tidligere. Holder vi os her til de toneangivende og mest fremtrædende repræsentanter inden for jødedommen,

---

421 Feinberger (1969:106).Født 1899. P.114 er "Jesus" = "Joschua".

422 Men henvisning til at INRI på korsinskriptioner ofte også var gengivet med hebraiske bogstaver, hvilket provokerede jøder til at udtrykke "formidable words against Christ and Christianity" siger Krauss (UnPub:II:221, n.3): "When I was a boy of about 10 in Hungary, I too was taught to recite these words [Deut 7,26] in front of any cross erected in streets and highways".

423 Weinstock (1902:12f). Fra denne holdning distancerede han sig senere. I et tankeeksperiment over, hvis "the Galilean rabbi, Jesus, were to come back to life", siges om Jesus og de kristne: "His Jewish name and face and lineage would cause them to bar against him the doors of their homes, their hotels, and their club-houses, despite the fact that they would continue in their churches to bow down, worship, and adore him as God's only anointed", p.31.

som har beskæftiget sig med Jesus, har spørgsmålet om navneformen for Jesus således ikke påkaldt sig større interesse, et forhold, som kan sammenlignes med situationen i dag, cf. kapitel I. En restituering eller "Heimholung" af navnet må man lede efter i andre kredse. Idet vi dels skal give nogle eksempler fra jødiske værker, der er mindre kendt, og dels fra jødekristnes skrifter, som blev publiceret fra midten af det 19.årh. til begyndelsen af det 20.årh., gives der os mulighed for at kontrastere to grupper, som begge benytter en hebraiseret navneform for Jesus. Skønt intentionerne ikke er sammenfaldende, og skønt en stringent anvendelse af en hebraiseret navneform er sjælden, er det i Jesus-navnets historie i en hebraisk kontekst et nok så unikt fænomen, at der er en fælles interesse for navneformen Jeshua blandt så forskellige grupper.

2. Navneformen Jeshua hos jøder på diasporasprog

Nogle eksempler på, hvorledes en hebraiseret navneform er blevet anvendt i et jødisk forsøg på at "af-kirkeliggøre" de kristnes "Jesus", skal her omtales.

Lindeskog har udførligt omtalt et anonymt storværk fra midten af det 19.årh. og vist, at dets forfatter må formodes at være jøde.[424] Allerede titlen røber en del om anvendelsen af navneformer for Jesus: Geschichte des Rabbi Jeschua ben Jossef hanootzri, genannt Jesus Christus (Altona, I-IV, 1853-1856). Som titlen både indeholder navneformen Jeschua og Jesus, gør værket det også. Forfatteren begrænser dog ikke sin anvendelse af formen Jesus til gengivelser af passager fra NT[425] eller kirkens trosbekendelse og citater fra kristne forfattere,[426] men anvender den også selv, således at værket hverken er litterært homogent eller konsekvent.[427] Ikke desto mindre har forfatteren stor forkærlighed for navneformen Jeschua eller Rabbi Jeschua. Alle-

---

424 Lindeskog (1938:113-122).

425 Geschichte des Rabbi Jeschua i f.eks I:5, 29, 290; II:97.

426 Idem, f.eks. I:18, 270; II:7, 32f.

427 Idem, f.eks. I:31f, 36f; II:99. De to navneformer står på sådanne steder ved siden af hinanden. Hertil kan lægges, at rabbinske Jesus-passager undertiden gengives med "Jesus" (III:268), undertiden med "Jeschua" (III:270); at der i oversættelser fra den ældre jødiske litteratur undertiden bruges "Jesus" (III:296), og "Jeschua" og "Jesus" kan findes i samme citat (III:263). "Jeschua" anvendes f.eks. i et citat fra Origines (III:181). "Jeschu" anvendes mest i omtale af Toledoth Jeshu-litteraturen, men et udtryk som "der Jeschu des Talmuds" kan findes (III:296). Eksemplerne kan let mangedobles.

rede i hans "Einleitung" slås tonen an:

> Die reformatorische Wirksamkeit des grossen und berühmten Rabbi Jeschua hat umstreitig die wohlthätigsten Folgen für die Cultur und Civilisation der von 1800 Jahren bestehenden Völker gehabt.[428]

Forfatteren ser Paulus - "und nicht Rabbi Jeschua" - som kristendommens egentlige stifter. Jeschua stiftede dog "ein hochberümhte philosophische Schule", som kaldes "Bet Jeschua".[429] På flere steder i værker berører forfatteren navneformen. "Rabbi Jeschua hat sich nie "Jesus" genannt und ist nie während seines Lebens so genannt worden".[430] Det understreges flere steder, at "Jeschua" var et almindeligt navn i dennes samtid.[431] Udviklingen fra "Jeschua" til "Jesus" parallelliseres med udviklingen fra "Maschiach" til "Christos".[432] Substantivet "Heil" transskriberes på samme måde som "Jeschua".[433] Forfatteren viger ikke tilbage fra at tolke passager fra NT i lyset af navneformen "Jeschua":

> Das angebliche Ereigniss, wovon das Evangelium Lucas 1, V.31 fabelt, lässt somit, als blosse Allegorie betrachtet, eine recht ansprechende Deutung zu, sofern der jüdische Name "Jeschua" beibehalten wird. Ein offenbarer Unsinn ist es aber, wenn das Evangelium den Engel sprechen lässt.

Efter at have citeret Lk 1,31-33 fortsætter forfatteren:

> - mithin wegen der dem noch ungeborenen Kinde bestimmten hohen Würde den griechischen Namen "Jesus" bestimmt, der bei den Griechen gar keine andere Bedeutung hat und dem mithin die schöne Bedeutung des hebräischen gänzlich abgeht.[434]

I behandlingen af opfyldelsescitatet i Mt 2,23 siger forfatteren videre, idet han henviser til Es 11,1 og ser opfyldelsen af dette "an die Regierung des Chiskijahu":

> Um es nun begreiflich zu machen, wie es möglich war, dass der "göttlich inspirirte" Verfasser des kanonischen Evangeliums Matthäus ein so arges Versehen machen konnte, bemerken wir, dass in den hebräischen Worten Jischai und nezer fast dieselben

---

428 Idem, I:1.

429 Idem, I:278; II:230, mv. Se desuden ekskurs om Bet Jeschua i IV:182f.

430 Idem I:260. At græsktalende jøder kan have brugt den græske navneform om Jesus af Nazaret i Palæstina, kan dog vel tænkes, se S.Lieberman (1965).

431 Geschichte des Rabbi Jeschua, I:317; IV:123.

432 Idem, I:388.

433 Idem, I:317 og endda umiddelbart efter, at det er blevet omtalt, at "Jeschua" var et almindeligt personnavn: "Die hebräische Sprache enthält ferner auch den Substantiv "Jeschua", welches wörtlich "Heil" bedeutet".

434 Idem, I:317f.

> Consonanten vorkommen, wie in dem Worte Jeschua (ha) nootzri, (der Nazaräer) nur die Vocale sind verschieden. [435]

Endelig skal forfatterens kritik af Luthers oversættelse "Jesua" til gammeltestamentlige passager anføres,[436] idet den samtidig afspejler forfatterens egne reflektioner vedrørende navneformen:

> Die Aussprache des deutschen Wortes "Jeschua" repräsentirt aber ganz vollständig die Aussprache desselben hebräischen Wortes, so dass schon die Uebersetzung "Jesua" ganz unnöthig ist, am allerwenigsten aber, die Gräcisirung "Jesus" in der deutschen Sprache aufzunehmen ist. - Hierbei concurrirt noch (wie bereits Band I. Seite 316 bemerkt, der Umstand, dass das Prädicat des Heils (Heiland), welches die dogmatische Auffassung mit dem Namen verbindet, nur allein bei dem richtigen Namen Jeschua, nicht aber bei der fehlerhaften Uebersetzung Jesus zulässig wäre, so dass hier der seltene Umstand eintritt, dass dogmatische, philologische und rationelle Gründe gemeinschaftlich darauf hinweisen, dass der fehlerhafte Name Jesus zu beseitigen und der richtige Name Jeschua allgemein einzuführen ist. [437]

På denne baggrund kan det undre, at forfatteren ikke selv i sit eget værk har forsøgt at være mere konsekvent, end tilfældet er. Dette eliminerer dog ikke den kendsgerning, at "Jeschua"-formen findes hyppigt, og at der er ført en teologisk argumentation for en restituering af "Jeschua"-navnet på diasporasprog. Selv om praksis ikke er overensstemmende med teorien, har "Jeschua"-navnet for forfatteren en "schöne Bedeutung" på hebraisk.

A.Reichenbach benytter kun i sin indledning og afslutning navneformen "Jesua", men bruger ellers i sin bog fra 1882 formen "Jesus". I det første afsnit med overskriften "Die Lehre Jesu" siger han:

> Es bleibt jetz nur noch ein Wort über den Namen Jesu zufragen übrig. Derselbe ist gleich bedeutend mit Jesua, Joschua oder auch Josua und heisst: "Der Herr wird heilen". Gewöhnlich ist er Jesua genannt, die beiden späteren jüdische Gelehrten Philo und Josephus aber machten daraus die griechische Form Jesous und gaben ihm die Bedeutung "Heiland". Der Beiname Christus vom griechischen Christos d.h. der Gesalbte ist ihm von den Schriftstellern vielfach gegeben worden, weil es zu seiner Zeit noch mehr bekannte Männer mit dem Namen JESUA gab.
> So steht es im Geiste von uns der Rabbi JESUA von NAZARETH, der Sohn aus armer Hütte... [438]

---

435 Idem, II:71f.

436 Idem, IV:123,n., hvor eksempler fra GT i Luthers oversættelse anføres og angribes: "...die Weglassung des "ch"...ist unmotivert und nicht zu rechtfertigen...". Stavemåden "Jesua" findes også hos jøder, se nedenfor til Reichenbach (1892).

437 Geschichte des Rabbi Jeschua, IV, 123,n.

438 Reichenbach (1882:5).

Afslutningsvist vender Reichenbach tilbage til navneformen Jesua:

> Auf jeder Fall aber haben wir in dieser kleinen Arbeit einen Beitrag geliefert zur gerechten Würdigung der Lehre des edlen Mannes, den die Welt kennt unter den Namen "Jesus von Nazareth" oder "Jesus Christus", der aber war und von seinen ihn kennenden Zeitgenossen genannt wurde:
> RABBI JESUA von NAZARETH.[439]

Ud fra titlen på et par jødisk forfattede bøger, som vi desværre ikke har haft mulighed for ved selvsyn at analysere, kan det formodes, at tilsvarende benyttelse af navnet "Jeschua", som ovenfor vist, kan findes. En anonym bog (London 1881) har således titlen: Rabbi Jeschua, mens D.M.Hermalins bog fra 1897 bærer titlen Jeschua Hanozri.[440]

I Morris de Jonges bog JESCHUAH, der klassische jüdische Mann, som har undertitlen "Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes" fra 1904 findes et yderst temperamentsfuldt eksempel på, at navneformen "Jeshuah" er søgt restitueret vis-à-vis kirkens "Jesus".

Samtidig med, at der kan gives et eksempel på de Jonges lidenskabelige stil, skal i korthed navneformerne kontrasteres, sådan som forfatteren selv gør det. Efter at have karakteriseret eller karikeret forskellige kristnes billeder af Jesus ("Kirche-Jesus"), lyder det retorisk:

> Wie heisst: Jesum? würde der Apostel Johannes diesen Konfessoren zurufen; war mein geliebter Meister Jeschuah ein Römer, dessen Name nach der vierten Deklination dekliniert wurde: Jesus, Jesu, Jesum, Jesu? - Nein! ein Jude war er! Jeschuah sein Name! Und so sicher, wie der erste Jeschuah, der kleine Jeschuah ben Nun, als Führer von seinem Volke geehrt, geliebt und geachtet wurde, und darum sein Volk in das gelobte Land führen konnte, so sicher wird auch Jeschuah der Grosse, der Einzige, als Meister und Führer in das gelobte Land der Gotteserkenntnis anerkannt werden, wenn er als Jude seinem Volke vorgestellt wird![441]

En undersøgelse af ordfelter i de Jonges benyttelse af de to navneformer, viser, at i modsætning til ordfelter, hvori Jesus indgår, er ordfelterne, hvori Jeschuah findes, positive og magtfulde.

---

439 Idem, p.104.

440 Omtalt, men ikke nærmere behandlet af Lindeskog (1938:113; 114, n.1.

441 Jonge (1904:14). Bemærkes kan navneformen Jeschuah for bin Nun, idet kortformen er sjælden anvendt om denne på diasporasprog. Lindeskog (1938:271f) betegner bogen som en kuriositet, men tilføjer med rette: "Aber auch eine Karikatur kann der Wissenschaft etwas zu sagen haben".

Jeschuah forbindes med ord og begreber som f.eks. "Mann","Mensch", "Rabbi", "Prophet".[442] Han er "ein jüdischer Mensch",[443] "ein jüdischer Prophet",[444] "der prophetische Patriot",[445] "Ein praktisches Genie war Jeschuah von Nazareth";[446] "Jeschuah, der grosse jüdische Metapolitiker"[447] osv. Yderligere eksempler kan let anføres.På den afsluttende side hedder det bl.a.: "Hände weg von Jeschuah! Nicht Euch gehört er, sondern dem Volke Jisraël...Jeschuah den Juden!" [448] Heroverfor står ordfelter som "der Jesus der Kirche" og "der Kirche-Jesus",[449] hvor "Kirche" er et klart negativt begreb. Bortset fra undtagelsesvise lapsus som f.eks.i det positive "Jesus Imperator",[450] er navnet "Jesus" overvejende forbundet med kirkens "Jesus-Karikatur",[451] som f.eks. i "das Kirchenlied...mit seiner flötenden säuselnden Lyrik vom lieben "Jesulein", vom "Hertzens-Jesus""[452] eller i forbindelse med omtale af den herskende teologis "Kirchenscholastiker" og deres Jesus-billede.[453] Denne kontrast i benyttelsen af navneformer lader sig allerede aflæse af indholdsfortegnelsen. "Jeschuah" kontrasteres her med "Jesus", dvs. med kirkens Jesus. [454]

Som tidligere anført giver anvendelsen af Jeshua-navnet i de omtalte skrifter ikke et adækvat billede af benyttelsen af Jesus-navnet i hovedparten af den nyere tids forskning, hvor formen "Jesus" anvendes, og hvor Jesu jødiskhed også er understreget. Tilføjes kan

---

442 Jonge (1904:14).

443 Idem, p.15 , hvilket kontrasteres til kirkens "Jesus":"Temperamentlos wie Thorwaldsens Statue ist der ganze Kirchen-Jesus!". Cf. de talende bestemmelser til Jeschuah: "Der heilige Choleriker" (p.15), "Der heilige Phlegmatiker" (p.17), "Der heilige Melancholiker" (p.19), "Der Encyklopädist" (p.21), "Der Meister der Dialektik" (p.28) osv.

444 Idem, p.76.

445 Idem, p.79.

446 Idem, p.44.

447 Idem, p.92.

448 Idem, p.100.

449 Idem, p.10.

450 Idem, p.36. Findes også i citater fra NT, f.eks. p.66, 70, eller i kommentarer i forbindelse hermed.

451 Idem, p.76, 100.

452 Idem, p.22.

453 Idem, p.23.

454 Idem, p.7f. Under indholdsfortegnelsen og som afslutning står det slagordsagtige "Jeschuah den Juden!", p.100.

det dog, at også jødiske repræsentanter for den såkaldte mytologiske skole i det 19.årh. inddrog navnet.

Israel Sack hævder, at Johannes Døber efter sin død blev kaldt Jescha (ישע), "das Heil", hvilket blev personificeret til "Jesus".[455] Om navnet Jesus siger Sack:

> Dieser Name im Hebräischen muss demnach nicht der gewöhnliche: Jehoschua oder Jeschua, sondern das abstracte Wort Jescha gewesen sein, welches "Heil" bedeutet, eben das Heil, welches zwar verschiedenartig verstanden,doch allgemein damals von den Juden ersehnt und erwartet wurde. [456]

Også M.Kulischer inddrager navnet i sin myteteori og samstiller det f.eks. i sin behandling af Mt 1,18ff med de andre navne. Han tolker Maria ud fra det hebraiske "Mar, Marah - bitter", som betyder: "die Erbitterte, die Trauernde" og siger herefter:

> Dieser Trauernden steht eine Vereinigung mit Joseph - dem Vermehrenden voraus... Erst nachdem die Trauernde schwanger geworden ist vom heiligen Geiste, nachdem man constatiren kann, dass sie einen Sohn gebären wird, der Jesus von Jescha - der Helfende, der Erretter heissen soll, nimmt der Vermehrende die Trauernde zu sich, sie werden "sein Gemahl"...Streifen wir die mythologische Hülle ab, enthüllen wir den Sinn der Worte, nennen wir die Naturkräfte bei ihrem gewöhnlichen Namen, so haben wir den Thatbestand, wie folgt: Die Trauernde, nackte Erde soll mit dem vermehrende Wachsthum ein Bündniss eingehen...[457]

Når der ses bort fra den relativt lille genklang, den mytologiske skole vandt i jødiske kredse,[458] kan det opsummerende hævdes: fordi man benytter formen "Jesus",er Jesu person ikke opfattet mindre jødisk, end når Jeshua-formen benyttes i en jødisk diasporaforskning, som enten ikke var særlig anerkendt eller havde kuriositetens karakter. Ud fra anvendelsen af Jesus-navnet i en moderne israelsk-jødisk kontekst kan dog konstateres, at en jødisk Heimholung af Jeshua-nav-

---

455 Sack (1889:443, 466f).

456 Idem, p.471.

457 Kulischer (1876:11f).

458 Se Lindeskog (1938:202-207), Ben-Chorin (1974:416). - Den mytologiske skole i kristen regi elaborerer også på navnet. Uden nærmere kommentarer citerer vi her fra W.B.Smith (1906:38), som i bogen "Der Vorchristliche Jesus" bl.a. siger: "Es müsste noch hinzugefügt werden, dass der Terminus Jesus in seiner Bedeutung aufs engste mit dem Terminus Nαζαραιος verwandt ist, da der letztere Servator (Erretter), der erstere Salvator (Heiland) bezeichnet...Sicher ist Jeshu(a) (י)הֹושׁוּעַ nur aus הֹושׁוּעַ (für יְהֹושׁוּעַ) zusammengezogen und bedeutet Yahhilfe (vgl. Gotthilf); aber bei dieser Zusammenziehung drängte sich auch das gleichlautende: יְשׁוּעָה (Befreiung, Befreier) unmittelbar und unwiderstehlich auf. (Vgl. Jes.496; Ps.882. 435; Hiob 136 u.a. Stellen)".

net først fandt sted i den jødiske diasporalitteratur, og at repræsentanterne herfor ikke tilhørte de toneangivende og anerkendte jødiske forskere.

3. Jeshua og Jesus hos kristne jøder

Til belysning af kristne jøders anvendelse af navneform for Jesus har vi valgt især at koncentrere opmærksomheden om Joseph Rabinowitz' skrifter fra de sidste to årtier af det 19.årh., dels fordi de udgør et relativt stort materiale,[459] og dels fordi dele af det hebraiske materiale[460] findes oversat, hvilket gør det muligt at efterspore, om Rabinowitz' sprogbrug og forståelse af navnet har sat sig spor i Delitzschs og hans medarbejderes "hedningekristne" oversættelser. Hertil kan lægges f.eks. sangmaterialet på "jargon" samt ikke mindst den omstændighed, at Rabinowitz, som leder af den såkaldte sydrussiske kristendomsbevægelse, blev en fremtrædende repræsentant for, at kristne jøder i troen på Jeshua ikke mister, men kan fastholde deres jødiske identitet, et forhold, som ikke tidligere i nævneværdig grad var blevet anerkendt, men tværtimod bekæmpet fra hedningekristent hold.[461] Endelig er hans skrifter blevet til i en tid, hvor andre ikke-kristne jøder forsøgte at restituere en hebraiseret navneform for Jesus, som vi ovenfor har set, hvorved en sammenligning bliver mulig.

Overraskende er det ikke, på baggrund af hvad vi tidligere har konstateret blandt kristne hebraister, at Rabinowitz i sine hebrais-

---

459 En række af Rabinowitz' prædikener - samt dokumenter fra den såkaldte sydrussiske kristendomsbevægelse - blev publiceret i Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig: 1884 nr.4, 1885 nr.5, 1885 nr.9 og 1887 nr.16. (Henvisninger hertil i dette afsnit angives blot med Schriften). I førstnævnte findes både de hebraiske tekster og en tysk oversættelse af de væsentligste dokumenter. I sidstnævnte findes en selvbiografi af Rabinowitz, p.1-24, samt en fortegnelse af Delitzsch over de af ham kendte prædikener af Rabinowitz, p.50f. - Om Rabinowitz og den sydrussiske kristendomsbevægelse, se introduktionerne til de anførte skrifter samt le Roi (1899:II:344-353) og den heri anførte litteratur.

460 Rabinowitz' prædikensprog var "der jüdische Jargon nach russischem Dialekt", hvorfor nogle af de hebraiske prædikener, der blev publicerede, er oversat fra "jargon" af en tilhører, cf. Delitzschs forord i Schriften 1885 nr.9, samt idem 1887 nr.16: 50f. Cf. videre informationen i idem 1885 nr.5:29, n.1: "Herr R. schreibt das Deutsche nicht so geläufig wie das Russische, Hebräische und Jüdisch-Deutsche". Vidnesbyrd fra samtidens russiske jødedom attesterer Rabinowitz' lærdom og indsigt i det hebraiske sprog, idem, p.9.

461 Se Parkes (1934:397-400) og Jocz (1949:216-219).

ke skrifter benytter formen ישוע. Blandt de mange ledsagende betegnelser,[462] som knyttes til denne navneform, blev der i hedningekristne kredse tidligt lagt mærke til den markante vending "vor broder Jeshua" (אחינו ישוע),[463] eller tilsvarende vendinger, hvori "broder" indgår i forbindelse med ישוע.[464] Hermed blev ikke blot Jesu jødiskhed understreget, men også de kristne jøders fortsatte jødiske identitet. At navnet ישוע imidlertid ikke er udtømt med denne iagttagelse, men er bærer af en Moshia-konnotation, skal her godtgøres. Denne Moshia-konnotation udleder vi ikke primært af betegnelsen מושיע, som ganske vist forekommer, men alligevel er sjælden i forhold til andre epiteter eller titler benyttet om Jesus.[465] Den kan primært udledes af dels ortografiske fremhævelser[466] i de hebraiske skrifter, dels ud fra ordspil mellem ישוע og substantiver som ישע, ישועה og תשועה samt forskellige former af verbet ישע. Denne forståelse finder videre støtte i kilder på "jargon" og diasporasprog. Da de to nævnte forhold i de hebraiske skrifter er sammenvævede, behandles de sammen, samtidig med at vi skal belyse hedningekristne oversættelser af de pågældende fænomener.

Spørgsmålet om de ortografiske fremhævelser i de hebraiske skrifter kan sammenfattes på følgende måde:

Selv om stederne, hvor ישוע ikke er fremhævet, er klart i overtal, kan der inden for enkelte skrifter påvises en konsekvent fremhævelse af ישוע, og de ledsagende epiteter er ikke fremhævede. Dette er tilfældet i 13 teser, som Rabinowitz skrev efter sin hjemkomst

---

462 Ingen titler eller epiteter, som i NT benyttes om Jesus, synes at være ubrugelig for Rabinowitz, selv om denne hyppigst anvender משיח, eller ישוע המשיח, cf. ovenfor p.68. Cf. videre vendingen ישוע הנולד ממרים הבתולה בעיר בית לחם... som trosbekendelsesudtryk i Rabinowitz (1892:14, 17), hvilket kan kontrasteres til den skrabede trosformulering for Messianic Assembly, trykt i dens organ Ha-Lapid (I-IV:1960-1962), hvor jomfrufødselen ikke nævnes: ...אנו מאמינים...במשיחיותו של ישוע בן־דוד, שעל פי בכתובים: נולד בבית לחם, בימי הבית השני... Til sidstnævnte, se Østerbye (1970:157f), Kvarme (1981:326).

463 Cf. le Roi (1899:II:349), samt videre nedenfor p.257-259.

464 F.eks. אחינו האדון ישוע המשיח, prædiken af 11.07.1885,p.11, oversat i Schriften 1885, nr.9:19.

465 מושיע bruges både om Gud og Jesus. Se nedenfor p.255.

466 Dvs. større bogstaver. For at gøre tilegnelsen af vore iagttagelser lettere skriver vi kontekstens ord med små bogstaver og understreger de ord, som i forlægget er mere fremhævede, end vi har haft mulighed for at gøre dem. De udtryk,vi ellers sammenligner med, skrives med "store" bogstaver, som vi har gjort det tidligere, når hebraiske citater er angivet.

fra Palæstina (שלוש עשרה הנחות).[467] Fire gange nævnes ישוע og alle gange fremhævet, dvs. skrevet med større bogstaver end ellers. I den tyske oversættelse foretaget af Delitzsch bliver navnet Jesus kursiveret, ja, ikke blot navnet, men også de ledsagende epiteter: Jesus von Nazaret (ישוע הנוצרי), Jesus (ישוע), ...den Namen dieser Jesus unseres Bruders heilig zu halten und zu ehrfürchten (...להקדיש ולהעריץ את שם האיש ישוע אחיונו הזה) og ...die Worte unseres Bruders Jesus (דברי אחינו ישוע). Bemærkes kan også udtrykket i tese 5: בעזר ה' הרב להושיע, her anvendt om Gud, men andre steder anvendt om Jeshua. ה' gengives fremhævet i oversættelsen med "HErr".[468] I tese 13 udtrykkes håbet om, at ישוע vil bringe פרי צדקה ישע. - Med et blik hen over disse godt to sider er man på grund af fremhævelserne ikke i tvivl om, at sagen drejer sig om ישוע.

Samme indtryk giver fremhævelsene i de 10 trosartikler med titlen שרשי אמונת עם ישראל בני ברית חדשה.[469] Ganske vist er der to ud af fem gange, hvor (המשיח) ישוע ikke fremhæves. Sammen med המשיח fremhæves ישוע i udtrykket האדון ישוע המשיח, hvor denne er identisk med den lige forud omtalte "vor frelses horn" קרן ישועתנו, mens der i fortsættelsen tales om, at denne er korsfæstet og begravet "for vor frelses skyld" למען ישועתנו. Efter et yderligere et fremhævet udtryk ישוע המשיח - og som ovenfor nævnt to ikke fremhævede ditto -afsluttes med et fremhævet ישוע - den hellige rod, som de brudte vingrene blev indpodet på - samt ordspillet "frelses med en evig frelse": ...בתוך שרש הקדוש שלנו ישוע ובכן כל ישראל יושע תשועת עולמים וירושלים... Ud fra vores tilgang må Delitzschs oversættelse betegnes som en svækkelse: "...in unsere heilige Wurzel, in Jesus, und so ganz Israel ewigen Heils theilhaftig und Jerusalem...".[470] Videre kan anføres, at forlæggets fremhævelse ikke bliver kursiveret i oversættelsen af dette skrift. ה' er dog stadig fremhævet med "HErr". Videre kan bemærkes, at forlæggets משיח hyppigst gengives med "Christus", og kun enkelte gange med "Messias", hvilket i øvrigt afspejler tendensen

---

467 Aftrykt i Schriften 1884, nr.4. Hebraisk tekst p.III-V, tysk oversættelse af Delitzsch p.1-5.

468 Idem, p.2 gøres der i en note opmærksom på, at forlægget indeholder tetragrammet, som gengives på denne måde.

469 Idem, hebraisk tekst p.VI-IX, oversættelse p.6-13.

470 Idem, p.13. Dog må det medgives, at kombinationen af et verbum og et substantiv af samme stamme på hebraisk er vanskelig at oversætte til et europæisk sprog, uden at det virker konstrueret.

for oversættelsen af dette udtryk i hele materialet.[471]

I skriftet דברים קצרים בענין האמונה במשיח ישוע הנוצרי (eller i Delitzschs oversættelse: Kurze Erläuterung des Glaubens an den Messias Jesus von Nazaret)[472] findes derimod ingen fremhævelser, men tilsvarende sammenkoblinger af navnet og substantivet ישועה som ovenfor omtalt.[473] Bemærkes kan det, at verbet i formen להושיע knyttes sammen med idiomet סליחת החטאים og dermed tolkes i en syndstilgivelseskategori.[474]

Det fjerde og sidste dokument af interesse, som her skal omtales, blev publiceret og oversat i 1884 og er en påskehaggadah, til brug for kristne jøder og med titlen הגדה לבני ישראל המאמינים במשיח ישוע הנוצרי.[475] Bortset fra i oversættelsen af Mt 26,17-19, hvor navnet ikke er fremhævet, sker dette ellers de 5 gange, det findes; alle gange tilknyttes et משיחנו, som også er fremhævet de 3 sidste gange. Delitzsch kursiverer alle steder Jesus, og kursiverer også Jesus Christ de to sidste steder, hvor det fulde udtryk i forlægget læser אדונינו ישוע המשיח. De øvrige steder benyttes "Messias", men det ene sted,det forekommer fremhævet i forlægget, kursiveres det ikke.

Stikprøver i det hebraiske prædikenmateriale[476] viser, at de ortografiske fremhævelser er sjældne.[477] Det findes dog i den afsluttende sætning i en prædiken fra 11. juli 1885, hvor foruden ישוע המשיח også האלהים er fremhævet.[478] Den sidste sætning lyder

---

471 I overskrifterne til to andre dokumenter findes dog "Messias Jesus", idem, p.14, 29.

472 Idem, hebraisk tekst p.X-XVII, oversættelse p.14-28.

473 F.eks. i idem, p.X.

474 Idem, p.XIII.

475 Idem, hebraisk tekst p.XVIII-XXII, oversættelse p.29-39.

476 Se fortegnelsen i Schriften 1887, nr.16:50f. Vi må her nøjes med at gøre opmærksom på, at de af Delitzsch angivne datoer og årstal ikke til punkt og prikke er nøjagtigt angivet.

477 I Rabinowitz' prædikenantologi (1897) findes ingen ortografiske fremhævelser. Denne antologi er blevet bearbejdet i forhold til tidligere publicerede prædikener. Prædikenerne af 3.august og 5.oktober 1885 (bearbejdet i 1897:5-23, 24-39) blev publiceret af A.Stepánowa i Kischinew 14.oktober 1885. Delitzsch angiver ukorrekt trykkeåret til 1886 i Schriften 1887, nr.16:50. I 1885-udgaven findes en enkelt gang det fremhævede udtryk אדוננו ישוע המשיח, p.8, men samtidig findes en række andre udtryk fremhævede.

478 Ifølge hebraisk oversættelse - foretaget af en af Rabinowitz' tilhørere - af en oprindelig jargon-prædiken. Hebraisk udgave

med sit ordspil: ...ואז תושעו תשועת עולמים מאת האלהים האב ומאת בנו האדון ישוע המשיח. אמן.

I en תפלה fra 1892 samt i en prædikensamling, trykt 1897, findes derimod ingen ortografiske fremhævelser. Foruden de allerede anførte eksempler på ordspil mellem navneformen ישוע og substantiver for "frelse" samt verbet "at frelse", som kan påvises i hele det hebraiske materiale, skal vi afsluttende nøjes med at anføre et par prægnante tilføjelser til dette.[479]

Ovenfor er allerede nævnt udtrykket ה' רב להושיע, som også anvendes i den jødiske liturgi.[480] Videre er anført, at Gud efter gammeltestamentlig model kan kaldes מושיע. Begge dele kan Rabinowitz imidlertid også sige om ישוע. I en prædiken fra 5.okt. 1885 lyder det henimod slutningen: ...ישוע הנצרי הנצלב למען ישועת התבל; כי ישוע זה הוא לא אל שלא יכול להושיע כי רב להושיע הוא...[481]

I et brev til en trosfælle og folkefrænde i Amerika[482] benytter han en række af de udtryk, som man kan tænke sig i denne forbindelse - og endda i et sammenhængende afsnit. Efter at have benyttet navneformen ישוע מנצרת er der et spil på ישוע og נושע: כי אך בישוע...נושע. Herefter følger en sætning, som meningsmæssigt svarer til Ac 4,12, idet der spilles på ישועה og יושעו. Og et par linjer senere lyder det om ישוע: ...כי הוא ישוע מושיענו[483]

Da Rabinowitz i f.eks. sine breve, skrevet på tysk[484] og (vel?) i prædikener holdt på russisk ikke benytter sig af Jeshua-formen, men

---

Leipzig, p.11-16, tysk oversættelse i Schriften 1885 nr 9:19-28, hvor navnet ikke er fremhævet. Af Delitzsch ukorrekt angivet som "Juni 29, 1885", cf. Schriften 1887 nr.16:50.

479 Cf. også udtrykket "vor Mesias' frelse" ישע משיחנו i introduktion til Rabinowitz' prædiken 20. juni 1885 (ifølge Schriften 1885, nr.9:7, mens Delitzsch angiver denne som "Juni 8.1885" i sin fortegnelse, Schriften 1887 nr.16:50). Den hebraiske udgave nævner blot, at prædiken blev holdt בשבת פרשת חקת, Leipzig-udgaven p.4.

480 Cf. eksempelvis fra "Standard Siddur - Prayer Book", ed. S. Schonfeld (1974) i morgenbønnen (p.39), sabbat (94, 112, 137), Rosh Hashanah (221, 227), Jom Kippur (240, 249, 259). Vendingen er hentet fra Es 63,1.

481 Rabinowitz (1885:27). I den reviderede prædikenantologi findes de afgørende ord også, idem (1897:38). Cf. Es 45,20.

482 Aftrykt i prædikenantologien, Rabinowitz (1897:166-173) og ikke identisk med "Brief an einer amerikanischen Volks- und Glaubensgenossen", tysk oversættelse i Schriften 1887 nr.16: 45-49.

483 Rabinowitz (1897:170).

484 Se f.eks. Schriften 1885 nr.5:29-34.

nok på jargon-russisk, ville det være en tilsnigelse at påstå, at hans jødiske identitet og hans understregning af Jesu jødiskhed under alle omstændigheder fordrede en hebraiseret navneform. Når han skriver på jargon-tysk, kan både formen "Jesus" og "Jeschûa" anvendes, som det f.eks. er tilfældet i Das Kischinewer Lied (1885).[485] I denne sang viser han bl.a., at jøder ikke bør afskrækkes af, at "Jesus" er et ikke-jødisk navn:

Lass dir gar nit sein kein Chiddusch* * "etwas Seltsames"
Wenn du hörst etwas a Wort,
A Namen, was ist nit jüdisch,
Jesus Christ noch kedome* dort. * "dergleichen"

Jesus ist dasselbe was Jeschûa,
Christ ist das, was Maschiach.
Stare* dich,bekomm davon Jedîᶜa** * "bestreben"
Nur schnell in der Gich! ** "Kenntnis"

Selv om det et par strofer senere lyder: "As Jesus is gewenn a emeser [= Wahrer] Jüd", afsluttes sangen med et "Jeschûa":

Schrei: Ja! Ja! Himmel, Vater!
Jeschûa ha-Nozri* is dein Suhn, * "Jesus der Nazarener"
In sein Sechus* will ich leben weiter, * "Verdienst"
In sein Schatten will ich auch ruhn.

I de første dokumenter, som Delitzsch publicerede i 1884 fra den sydrussiske kristendomsbevægelse, findes både på titelbladets verso for den hebraiske og den tyske del et digt på henholdsvis hebraisk og tysk.[486] Begge er af interesse for vort emne. Det hebraiske består af tre vers og kaldes מי ומ״י. Her findes det for vor undersøgelse nye fænomen, nemlig den effektfulde konstruktion, at מ״י med markeringstegnet er en forkortelse for משיח ישוע. Hvad der kan læses som "Hvem og hvem" står for "Hvem og Messias Jeshua". I anden linje af de tre vers stilles et spørgsmål, formuleret med et מי: "Hvem skal læge dig", "Ved hvem skal Herrens arm åbenbares", og "Hvem er som Herren vor Gud". Som et refræn lyder det i linje tre: "Guds røsts ekko siger", hvorefter de afsluttende linjer i de tre vers giver svaret: מ״י ירפא לך, מ״י נגלתה og מ״י כה׳ אלהינו.[487]

Det tyske digt af Julius Sturm bærer som overskrift "1 Mos. 45,4.5" og lyder:

---

485 Aftrykt i Schriften 1888 nr 2o/21:69f som bidrag til "Jüdisch-deutsche Volkslieder aus Galizien und Russland", som Dalman udgav. Oversættelser af jargon-udtryk, som vi har anført med *, findes i forlægget i noter.

486 Schriften 1884 nr.4.

487 Fra et jødekristent synspunkt er ikke mindst det sidste udtryk effektfuldt: Messias Jeshua [er] som Herren vor Gud, cf. Sl 113, 5: מי כיהוה אלהינו.

Der einer jüd'schen Mutter Schoos gebar,
Der Israels verheissner Retter war,
Um den sich sammelte der Glaüb'gen Schaar:
Ja Er ist euer Bruder Jesus.

Er nahm den Thron des Königs David ein,
Und alle Macht und Herrlichkeit ist sein;
Kein Name leuchtet mit so hellem Schein,
Wie dieser eures Bruders Jesus.[488]

Skønt det er en indsnævring at hævde, at navnet i Rabinowitz' anvendelse af ישוע/Jeschua/Jesus alene er bærer af en Moshia-konnotation, må det alligevel gøres gældende, at en Moshia-konnotation findes som en underliggende tone. De ortografiske fremhævelser viser, at navnet er vigtigt. Ikke mindst kan det anses som betydningsfuldt, at disse fremhævelser er mest konsekvent gennemført i det materiale, som er af kirkekonstituerende art (de 13 teser, de 10 trosartikler) samt i liturgien (påskehaggadah'en). Desuden har vi vist, at der adskillige steder kan påvises et ordspil mellem navneformen ישוע og ord af samme rod. De anførte eksempler fra jargon-sangene peger i samme retning. Afsluttende skal vi gennem et par citater vise, at denne tolkning yderligere kan underbygges.

Idet vi erindrer om ghetto-jøders problemer med Jesus-navnet,[489] skal en tilhørers bemærkning om Rabinowitz til dennes prædiken af 2o. juni 1885 anføres:

> Wer hätte das für möglich gehalten, dass ein Jude aus dem Munde seines jüdischen Bruders den Lobpreis des Namens Jesu des Messias vernehmen würde, ohne den Mund zu verziehen und die Ohren zu verstopfen...[490]

I et brev til nogle amerikanske folkefrænder og trosfæller fra Juni 1885,[491] hvor Rabinowitz forsvarer og forklarer sin anvendelse af termen "vor broder Jeshua", siges henimod afslutningen, idet vi gengiver det i tysk oversættelse, men minder om, at navneformen i det hebraiske forlæg har været ישוע:

---

488 Schriften 1884 nr.4, verso til titelbladets tyske del. -Bemærk kursiveringen af Jesus.

489 Se ovenfor p.243f.

490 Den tyske oversættelse findes i Schriften 1885 nr.9:6. De afgørende ord hedder i introduktionen til de to prædikener, der blev udgivet Kischinew 1885: שם ישוע המשיח מתרומם על שפתיו... Når dette sammenlignes med den hyppige lovprisning eller ophøjelse af navnet יהוה i f.eks. Salmerne i GT, sættes udtrykket שם ישוע המשיח ind i sin rette sammenhæng.

491 Tysk oversættelse i Schriften 1887 nr 16:45-49, cf. n.482 ovenfor. Det hebraiske forlæg har vi ikke haft lejlighed til at se, men på grund af vor analyse ovenfor er det ikke vanskeligt at afgøre, at navneformen ישוע må være benyttet.

> Wissen Sie nicht, mein teurer Bruder, dass Ihre Brüder nach dem Fleisch, die blinden Talmud-Juden, fortfahren die Person des Herrn zu besudeln; sie sitzen und reden wider ihren Bruder Jesus und verleumden den Sohn ihrer Mutter (Ps.5o,2o).Sie sind noch immer wie ihre Väter, welche den heil. Stephanus steinigten und mit den Zähnen knirschten und ihre Ohren verstopften, um nur den Namen Jesu nicht hören zu müssen (Apostelg. 4,18.7,56). Es war ihnen unerträglich, so mit einem Male das Licht auf sich wirken lassen zu müssen, welches von dem Namen Jesu, des, wie Stephanus ihn schaute, zur Rechten Gottes erhöheten, ausging.[492]

Herefter omtales "die christlichen Feinde unseres Volkes,die Antisemiten", om hvilke der bl.a. siges, at de:

> ...ganz und gar vergessen haben, dass ihr göttlicher Heiland nach dem Fleisch ein Bruder Israels war und dass das Lösegeld ihrer Seele in dem Blute bestanden hat, welches in den Adern Sems geronnen. Und dieses Blut schreiet vom Kreuze und erflehet uns Juden Vergebung unserer Sünde.[493]

På basis af dette er det vanskeligt at benægte, at både navnet Jeshua og også termen (vor) broder Jeshua ikke kun har nationale overtoner, men er forbundet med et religiøst indhold, hvilket er forstået i en syndstilgivelseskategori, baseret på Jesu offerdød.

På dette punkt adskiller Rabinowitz sig afgørende fra f.eks. de Jonge, som bruger den hebraiserede navneform til en "af-kirkeliggørelse" af kirkens"Jesus", heri inkluderet syndstilgivelsen ved Jesu offerdød, som ignoreres af de Jonge.[494] Derimod fandt den anonyme forfatter til det store værk Geschichte des Rabbi Jeschua... (Altona 1853 - 1856) både dogmatiske, filologiske og rationelle grunde for den hebraiserede navneform.[495] Rabinowitz adskiller sig fra denne ved, at han selv tror.

Selv om hverken Delitzsch eller hans medarbejdere ved Institutum Judaicum gør megen væsen ved de hebraiserede navneformer hos Rabinowitz og andre, men oversætter ישוע med "Jesus" - dog undertiden, men ikke altid, kursiveret, (og aldrig kapitaliseret, som der dog er en kristen tradition for),[496] når forlægget fremhæver, har Delitzsch dog sat sit blå stempel på og kommer også Rabinowitz til undsætning vedrørende legitimiteten af udtrykket ישוע אחינו. Et par

---

492 Idem, p.48.

493 Idem.

494 Se ovenfor p.248f.

495 Se ovenfor p.247.

496 Ikke blot i oversættelser af NT, men i kristen opbyggelseslitteratur og salmer i øvrigt, især i perioden 16-18.årh., et spørgsmål, vi ikke nærmere kan gå ind på her.

citater er her på sin plads. I omtalen af Rabinowitz' Palæstinarejse siges:

> Von Palästina kehrte er mit der Losung zurück:"Der Schlüssel des heiligen Landes liegt in den Händen unseres Bruders Jesus." In den zwei worten ישוע אחינו liegt der Schwerpunkt seines Glaubensbekenntnisses... [497]

I et brev af 3.okt. 1884 til Rabinowitz siger Delitzsch:

> Das Bekenntnis: Jesus unser Bruder ist wie die aufsteigende Säule des Morgenrotes. Wir begrüssen es mit dem Tempelruf: Der Morgen blitzet.[498]

Videre nævner Delitzsch i en kommentar til Rabinowitz' forsvar for termen "vor broder Jeshua":

> Jesus der Christ in seiner irdischen Erscheinung war ein Sohn Israels, und mit gleichem Rechte wie wir auch den Erhöheten noch mit dem hebräischen Jesus-Namen benennen, dürfen ihn die Christgläubigen Israels nicht bloss in geistlichem sondern auch in geschichtlichem Sinne ihren Bruder nennen. [499]

Hermed røber Delitzsch vel også, at et kursiveret "Jesus" i hans sammenhæng er ladet med soteriologisk indhold. I en anden kontekst, hvor han imødegår, "dass die hebräische Sprache durch das Christentum ihr nationales Wesen und Kolorit verlieren müsse", siges:

> Der Name Jesu Christi könnte für die hebräische Sprache nur ein Juwel sein, Jesus, der König Messias, mit seinen symbolischen Namen: David, Salomo, Zemah, Jinun, Chanina, Menahem, Bar-Nafli, und vielen andern, die seine Gottheit, seine irdische Abkunft und sein dreifaches Amt versinnbilden.[500]

At navnet Jesus også på diasporasprog er betydningsfuldt for Delitzsch, viser hans afsluttende bemærkninger i artiklen "Der Jesus-Name". Her skriver han:

> Der Name JESUS ist in allen seinen Bestandtheilen heilsgeschichtlich bedeutsam. Die Buchstaben SU lauten auf das von dem Heiland erwirkte Heil; der griechische Auslaut S gemahnt uns, dass der Heiland was er ist für alle Menschheit ist, die Juden vornehmlich und auch die Griechen, und in dem JE ist der allerheiligste Gottesname Israels enthalten, welchem auch der Christ noch, so oft er den Namen Jesu ausspricht, die Ehre gibt. [501]

---

497 Schriften 1884 nr.4 p.VI. Cf. videre Rabinowitz' henvisning til Delitzschs udsagn i idem 1887 nr.16:46.

498 Idem 1885 nr.5:36.

499 Idem 1887 nr 16 p.IV.

500 Fra "Aus Wissenschaft, Kunst, Judentum" (1838), aftrykt i Schriften 1891 nr.27:9-15. Her citeret fra p.12.

501 Delitzsch (1876:214).

Som vist i anden sammenhæng benytter Delitzsch ישוע i sin hebraiske oversættelse af NT.[502] Denne form er den klart dominerende blandt kristne jøder i nyere tid, når de skriver om Jesus på hebraisk. I tillæg til de ovenfor anførte vidnesbyrd herom kan f.eks. anføres Jechiel Lichtensteins kommentar til NT, hvor der dog ikke gøres noget ud af navneformen i Mt 1,21.[503] Anderledes er det i P.Levertoffs בן־האדם, חיי ישוע המשיח ופעליו, hvor tilsvarende ordspil og associationer mellem ישוע og ord af samme rod, som vi fandt hos Rabinowitz, gør sig gældende.[504] I stedet for at gå ind i en detaljeret beskrivelse er det her tilstrækkeligt at angive, at et af kapitlerne hedder ישוע יושיע og har Es 62,11 som stikord: Sig til Zions datter:"Se din frelse (יְשׁוּעָתֵךְ) kommer...".[505] Formen ישו anvendes kun som betegnelse for Toledoth Jeshu-litteraturen.[506] I en oversættelse af f.eks. en tysk passage fra et værk af Graetz, benyttes som elles ישוע.[507]

Mens den hyppigst anvendte navneform for Jesus af Nazaret blandt kristne jøder på hebraisk i nyere tid er ישוע, og sjældent יהושע eller andre former, er også navneformen på både "jargon" og diasporasprog deriveret af kortformen, hvilket dog ikke udelukker en anvendelse af "Jesus". Spillet og associationerne mellem "Jesus" og "frelser/frelse/at frelse" er dog på ingen måde forbeholdt kristne jøder i nyere tid. Da det ligger uden for denne undersøgelses rammer at give en indgående beskrivelse af interessen for og anvendelsen af Jesus-navnet i en hedningekristen kontekst, omend vi for visse perioders vedkommende har tangeret spørgsmålet,[508] må vi nøjes med at fastslå, at teologien omkring, devotionen og indvielsen til samt lovprisningen af Jesus-navnet - rigt facetteret og varieret,som de omtalte forhold er - ikke lader sig afgrænse til oldkirken eller den katolske mysticisme i middelalderen[509] eller

---

502 Se ovenfor p.213-215.

503 Lichtenstein (1913) = revideret udgave af 1890. Excerpter på tysk fra Mtev - hvilket os bekendt var den eneste del af det planlagte kommentarværk til hele NT, som blev publiceret - findes i Schriften 1895 nr.43. Her findes dog også et uddrag af kommentaren til Lk 3,23, p.29-32. Ifølge introduktionen, p.4,n., var på dette tidspunkt kun Mtev trykt.

504 Levertoff (1911). Se f.eks. p.15, 28, 37f, 40, 43, 56, 118.

505 Idem, p.37.

506 Idem, p.XXIV.

507 Idem.

508 Se ovenfor p.173-186, 241f.

509 Et historisk rids heraf er givet af Noye (1972:1109-1126).

den græsk ortodokse kirkes bønsliv.[510] Det er heller ikke blot et fænomen, som hører til pietismens prædikentradition eller hymner. Hvad den hymnologiske forskning benævner Jesus-sange[511] findes ikke kun i pietistiske hymner eller i de sidste par århundredes vækkelsessange, men når uden for disse rammer.[512] Et tilsvarende forhold gør sig gældende i nyere tids kristne prædikentradition. Ikke mindst Mt 1,21 samt Lk 1,31 og 2,21 samt en hermed forbunden Josua-typologi har bevaret interessen for Jesus-navnet. Også Fil 2,9f har i denne sammenhæng spillet en afgørende rolle, idet Jesus med basis i denne passage er tolket som navnet over alle navne.[513] Dette og andre forhold har bevirket, at kraftige protester har rejst sig imod at ære et almindeligt personnavn.[514] Til trods for dette og

---

Cf. f.eks. skikken med at skrive et "Jesus" øverst på siderne i et skrift eller et "JESUS" i indledningen til et skrift, hvilket bl.a. findes hos Luther.

510 Se Chariton (1966) samt Hausherrs (1978) opgør mod Jesus-bønnen.

511 Se ovenfor n.343.

512 Som f.eks. hos den danske salmedigter N.F.S.Grundtvig. I "Jesus er navnet mageløst" (Den danske Salmebog nr.47) kommer dette stært til udtryk, og Fil 2,9f danner det nytestamentlige forlæg. Også i andre af Grundtvigs salmer har Jesusnavnet en prominent placering, hvilket vi dog her må lade ligge.

513 Vi nøjes her med at påpege, at mens den almindelige forståelse af Fil 2,9 blandt eksegeter er, at navnet over alle navne = Kyrios, cf. Martin (1967:249-255), har forståelsen af, at navnet over alle navne = Jesus på forskellig måde overlevet "i kirkens rum". Selv stiller vi os åbne for, at navnet over alle navne i Fil 2,9 = Jesus eller at Jesus-navnet i det mindste kan medtænkes, hvilket vi håber i anden sammenhæng at kunne vende tilbage til. -Se vore antydninger nedenfor p.366f.

514 I den romersk-katolske kirke lyder forordningen stadigvæk: "Inclinatio capitis fit cum tres Divinæ Personæ simul nominantur, et ad nomen Jesu, B.Mariæ Virginis et Sancti in cuius honorem dicitur Missa", cf. Missale Romanum (1970:234). I det 17.århs. England blev skikken med at knæle debateret inden for den anglikanske kirke. Cf. f.eks. Prynne (1636), som ironiserer over denne skik og spørger, hvorfor man kun bøjer sig, når navnet Jesus høres og i kirken, men ikke gør det, når man ser der skrevet eller uden for kirken, p.9. Han kritiserer den med skikken forbundne superstition og viser det for ham groteske i, at man ikke blot bøjer sig for navnet Jesus (af Nazaret), men også for "Iesus surnamed Iosua, Justus, and the like; yea at the very name of Bar-Jesus the sorcerer, to and at which Mr.Cozens, with many more at Durham, most devoutly bowed, no lesse then twice in one day, one after another...", p.21. Skikken kan dog opretholdes "when the minde is free from superstition; But to bow and kneele at the very sound of the name, when wee only heare the name of Iesus, sounding in our eares, but know not what the name meaneth, favoureth of superstition...",p.37. Afsluttende gør Prynne gældende med henvisning til Fil 2,9f:

skønt det er en uacceptabel indsnævring at påstå, at interessen for Jesus-navnet i nyere tid kun er holdt i live inden for protestantiske vækkelseskredse, har den dog i disse kredse en stærk position: i prædiken, vidnesbyrdet og sangene.[515] Når vi ovenfor har understreget betydningen af bl.a. Jeshua-navnets Moshia-konnotation blandt kristne jøder i nyere tid, er dette i sig selv ikke et nyt fænomen. Der må regnes med inspiration og påvirkning fra den hedningekristne Jesus-tradition, selv om det nødvendigvis ikke altid er tilfældet. Bortset fra dette har anliggendet været en påvisning af, at Jeshua-navnets betydning og dets frelseskonnotationer må betegnes som mere evident i et jødekristent miljø end i hedningekristne kredse. Den sproglige forbindelse mellem personnavn og ord med samme hebraiske rod er ikke blot årsagen hertil, men har også i nogen grad afværget faren for at gøre navnet til et "mantra", hvilket brugen af navnet undertiden synes at nærme sig i visse hedningekristne kredse.[516] Mens navnet Jesus kræver en forklaring i en ikke-

---

"IT IS CERTAINE, that that the bowing of the knee at the sound of the name of Iesus IS NOT COMMANDED NOR PROPHECIED IN THIS PLACE", p.40.
Et eksempel fra dette århundrede på en kraftig afstandtagen imod Jesus-navnet uden tilknyttede titler findes hos Sir Robert Anderson i bogen "The Honour of the Name" (1912). Han ser i anvendelsen af "Jesus" et udtryk for en rationalistisk holdning til Jesus, ironiserer over forskere, som knytter et "Saint" til apostlene: ""Saint Mark" and "Saint Peter", but always "Jesus"! Is it not evident that this "Jesus" is the dead Buddha of the Rationalists?", p.11. Jesus-sangene kritiseres, p.68, og et "O Jesus" betegnes ligefrem som "unchristian" og kontrasteres til et "Lord Jesus", p.71. "If some member of the Royal Household were to address his Majesty as "O George" the indignant amazement of the Palace would not be greater than would have been caused in early days if some Minister, in leading the prayers or praises of the Church, had addressed the Lord of Glory as "O Jesus", p.71. Kun om døde konger bruger man deres personnavne, og forfatteren finder, at når kun navneformen "Jesus" anvendes, kan det være tegn på, at "we are not thinking of our living Lord who hears our words, and before whom we shall soon appear, but of the great Teacher who lived and died nineteen centuries ago", p.5. -Selv om forfatteren muligvis kan have ret i, at der kan aflæses en del om holdningen til Jesus af Nazaret hos dem, han betegner "rationalister" ved benyttelsen af personnavnet "Jesus", er de påpegede forhold dog forenklede. Videre er den kontrast, som opstilles mellem et "O Jesus" og et "Lord Jesus", mere akademisk end den er udledt af deres selvforståelse, som benytter et "O Jesus", da navnet for disse netop har højhedskarakter.

515 Vi nøjes med denne konstatering uden at give belæg herfor i denne sammenhæng.

516 De mange Jesus-sange - eller måske rettere: måden de synges på - inden for vækkelseskredse og senest den karismatiske be-

hebraisk kontekst, er navnet Jeshua i en hebraisk kontekst mere forståeligt.[517] Når det forholder sig sådan, må det videre formodes, at den umiddelbare forståelse af navnet og Moshia-konnotationen også er bibeholdt, selv når der i jødekristne kredse i slutningen af det 19.årh. "kun" blev skrevet "Jesus" på et diasporasprog. Foruden de eksempler vi har givet ovenfor, og som peger i denne retning, skal vi afsluttende henvise til et klart spil på navneformen "Jeschua"/"Jesus" og udtryk som "heil", "Heil" og "Heiland", hvilket findes i Liedereines galizischen Juden.[518] Mens formen "Jesus" benyttes to gange i samme verslinje (v.4), findes formen "Jeschua" i de sidste strofer af v.6 samt i det afsluttende vers (v.8), hvilket vi her citerer, idet vi betragter det som et repræsentativt eksempel på kristne jøders forståelse af og spil med personnavnet og dets betydning og konnotationer i det 19.årh.:

Nur zu Jeschua sollst du eilen,
Nur er kann deinen Kummer heilen,
Dir soll, dir soll geholfen werden.

Jeschua sagt, dein Herz halt offen,
Glaub nur an mich in festem Hoffen,
Bring dich in mich, Dein einzig Eiland,
Niemand wird die Erlösung rauben,
O wolle endlich an mich glauben,
Das Heil, das Heil hast du im Heiland.[519]

---

vægelse, kan forstærke denne fare, uden at vi her nærmere skal tage stilling til at meditere på et "Jesus". Hausherr (1978:338) nævner "rekorden" på "Jesus-aspiration" :370.000 gange - på én dag! Hausherr hævder: "The custom of saying simply 'Jesus' runs the risk of reducing our relations with him to the level of a friendship that is more human than divine, more sentimental than respectful", p.321. Selv om vi ikke ønsker at gøre os til talsmænd for et mantra-brug af Jesus-navnet, vil de kontraster, som Hausherr opstiller, utvivlsomt blive imødegået af dem, der praktiserer sådanne bønner - eller mediterer på Jesus-navnet - da deres egne oplevelser ikke indeholder de anførte kontraster.

517 At muligheden for at meditere på et navn, hvis etymologiske betydning er kendt, også foreligger for kristne jøder, må nævnes. På dette punkt er det mere et spørgsmål om religiøs grundholdning end kendskab - eller mangel på samme - til et navns etymologi, som er udslagsgivende.

518 Aftrykt i Schriften 1891 nr.29:24-31. (På titelbladet ukorrekt angivet som nr.28).

519 Idem , p.29f.

H. SAMMENFATNING

Med udgangspunkt i Eisenmengers systematisering af jøders anvendelse af formen ישו blev det vist, at fra udgangen af middelalderen og til og med det 19.årh. var den generelle forståelse af denne form i kristne kredse præget af Toledoth Jeshu-litteraturens imprekationsformel eller lignende blasfemitolkninger. Selv om sådanne tolkninger generelt er forladt som forklaring på Jeshu-formens genesis, blev det vist, at der også i det 20.årh. findes eksempler på, at formen forklares som en bevidst jødisk skamfering. Efter at forskellige teorier, som er baseret på filologiske hypoteser, og som ikke mindst har fundet tilslutning blandt jødiske forskere, blev berørt, fremsatte vi en ny hypotese. Vi opfatter formen ישו som en vrængen på navnet ישוע, idet vi distingverede mellem en mundtlig vrængen, som muligvis har benyttet sig af en udtaleform, hvor bogstavet ayin ikke er blevet udtalt i afslutningen på et ord nogle få steder i Galilæa, og den skriftlige fiksering, som først er kommet til senere.

Den skriftlige fiksering af navnet ישו er på grund af materialets beskaffenhed vanskelig at datere med bestemthed, men at en mundtlig vrængen skriftligt blev fikseret, er forklaret med henvisning til spekulationer, teologier, typologier og navnemystik omkring Jesus-navnet, som allerede er attesteret i Barnabasbrevet og på Justins tid kan betragtes som et universelt fænomen, hvis rødder ikke mindst skal søges i jødekristne kredse. Ikke mindst den stærke kontrast mellem Moses og Josua/Jesus (bin Nun) kan have fremprovokeret et svar fra den jødiske side, når de er blevet konfronteret med den stærke interesse i Jesus-navnet, som kommer til udtryk i f.eks. Justins typologiske betragtningsmåde. Foruden at forklare, hvorfor et godt jødisk navn som ישוע blev forandret til ישו, fik vi gennem behandlingen af den oldkirkelige interesse i Jesus-navnet lejlighed til med nogle eksempler at præsentere, at Jesus-navnet allerede på et tidligt tidspunkt efter de nytestamentlige skrifter og i de såkaldte Apostolske Fædre har fået en placering i semantiske felter og teologiske fraser, hvor JHWH-navnet ellers skulle være placeret ifølge en gammeltestamentlig indfaldsvinkel. Origenes kan ligefrem betegne Jesus-navnet som navnet over alle navne.

En fornemmelse af, hvordan navnet ישו er oplevet, blev først givet ved at fremdrage et repræsentativt udvalg af Jesus-passager fra den rabbinske litteratur. Selv om oplevelsen af navnet kan have varieret en del, er konteksten negativ. Dette samt muligheden

af benyttelsen af derogative epiteter eller dæknavne for Jesus af Nazaret bevirker, at vi hverken kan betegne det som neutralt eller godt. På den anden side er der i det rabbinske materiale ikke en præciseret negativ indholdsbestemmelse. Dette findes imidlertid i hebraiske versioner af Toledoth Jeshu-litteraturen, hvor formen ישו i forskellige versioner er ledsaget af en imprekationsformel eller et forbandelsesønske, hvilket forstærker det generelle negative helhedsbillede. I aramaiske versioner er imprekationsformlen ikke sporet, hvilket kunne være et tegn på, at formlen ikke oprindelig har hørt med til beretningen; meningerne herom er dog delte.

Sikkert er det imidlertid, at i det mindste fra begyndelsen af dette millenium - og måske tidligere - blev navnet ישו tolket i lyset af notarikon og gematria, hvilket er bevidnet i den jødiske litteratur fra middelalderen. Almindeligvis placerer dette Jesus af Nazaret i en derogativ kontekst, skønt kristne jøder ifølge jødiske vidnesbyrd undertiden synes at have benyttet formen ישו i en ad hoc-argumentation, selv om denne navneform ikke er den almindelige på kristne jøders eller kristne hebraisters læber. Skønt der også blev fremdraget eksempler på benyttelsen af formen ישוע som navn på de kristnes frelser - hvor karaæernes brug af denne navneform kunne tolkes som en reaktion imod den normative jødedoms benyttelse af formen ישו - er dette ikke det almindelige. Ikke engang en autoritet som Maimonides, som benyttede formen ישוע - uden at hans generelle billede af Jesus blev mere positivt af den grund - kunne forårsage en restituering af det historiske navn ישוע blandt jøder i middelalderen. Dog kan det hævdes, at bevidstheden om, at de kristnes frelser havde et andet navn end ישו eller en latiniseret navneform, må antages at have været til stede i brede jødiske kredse i middelalderen. Fra toneangivende jødiske lærde er der eksempler på bevidsthed om, at navnet var ישוע, selv om formen ישו blev benyttet. I kredse, hvor formen ישו ikke har været ledsaget af en direkte negativ tydning, må dette forhold i sig selv have påvirket oplevelsen af navnet ישו. Hertil kommer, at forskellige anti-soteriologiske forklaringer fra jødisk side er givet på, at formen ישוע blev undgået. I kabbalistisk inspirerede kredse er begge navneformer blevet benyttet. Selv om navnespørgsmålet er søgt afdramatiseret i visse jødiske kredse i middelalderen, viser det analyserede materiale, at det har været lettere at sige ישו end ישוע.

Igennem en analyse af den hebraiske oversættelsestradition af

NT, hvor vi brugte Mt 1,21 som orienteringspunkt, påviste vi nogle bemærkelsesværdige eksempler på, at navnet ישוע blev brugt i dette vers og ofte i Mt 1,21 også hos jødiske oversættere, som ellers benyttede formen ישו, samt at der - med enkelte undtagelser - også fandtes et ordspil mellem יושיע - ישוע i Mt 1,21. I langt den dominerende del af den kristne,hebraiske oversættelsestradition er navnet ישוע og ordspillet bevaret, selv om enkelte undtagelser blev sporet. Fra manuskriptmaterialet blev der videre anført nogle eksempler på ortografiske fremhævelser af navnet, om end dette er et sjældent fænomen og ikke findes i de trykte editioner.

Det hebraiske ordspil, som må forudsættes bag Mt 1,21, men som allerede er brudt i det græske NT, førte os over i en undersøgelse af, om der findes en korrespondance mellem personnavn og verbet "at frelse" i den øvrige oversættelsestradition. I både de ældste som den nyere tids oversættelser findes dette kun sjældent; nogle få undtagelser herpå fra slutningen af det første millenium blev fremdraget. I langt den dominerende del af oversættelser er navnet på Jesus let at gennemskue, hvorfor vi talte om et "fonetisk" Jesus. I islamiske miljøer viste vi, at den muslimske form Isa er benyttet mere end almindeligt antaget, omend det ikke er formen for Jesus på klassisk arabisk.

Igennem analysen af navne på personer i NT, som har båret samme navn som Jesus af Nazaret - eller hvor der er tekstgrundlag for en mistanke herom - viste vi, hvorledes der på forskellig måde er arbejdet med navneformerne. Dog er der ikke tilstrækkelig grund til at antage, at det er blevet opfattet som et skandalon, at Jesus af Nazaret har båret et navn, som han var fælles med andre om, endog en jødisk mager.

Da den kristne tradition for kortformen ישוע i oversættelser til hebraisk af NT stod stærkt, bemærkede vi et par eksempler på langformen יהושע både i en jesuitisk oversættelse af NT og i et par grammatikker fra det 16.årh. - idet langformen i trykte editioner kun findes om Jesus i det af Münster publicerede Hebræerbrev fra 1557 - men ud fra bl.a. translitterationer samt den hebraiske oversættelsestradition, som ikke angår NT, kan det hævdes med styrke, at navnet på Jesus af Nazaret oftest er gengivet med ישוע, selv om andre former kommer på tale. Blandt andet viste vi, hvorledes en kristen kabbalistisk tænkning fandt Jesus-navnet i et udvidet tetragram. Denne form slog dog ikke igennem i oversættelser af NT til hebraisk. Hebraiserede former af Jesus-navnet på diasporasprog i en kristen kontekst blev ligeledes sporet, omend disse

forsøg på at restituere det hebraiske navn på et ikke-hebraisk, europæisk sprog ikke slog igennem.

Afsluttende stillede vi spørgsmålet om hebraiserede former for Jesus på diasporasprog i det 19.årh., hvor vi iagttog, at hos de toneangivende jødiske forfattere, der beskæftigede sig med Jesus, kunne der spores en "navneassimilation" til de pågældende miljøer. Mens forholdet i ortodokse kredse ikke forandredes stort, stiftede vi gennem en analyse af en jødisk kuriositetslitteratur bekendskab med et forsøg på at bruge hebraiserede former for Jesus, hvorved"Jeschuas"jødiskhed blev betonet og stillet i kontrast til kirkens Jesus, hvilket undertiden skete på en nok så lidenskabelig måde. En "Heimholung" af en hebraiseret navneform for Jesus kom således til udtryk i marginalgrupper i det 19.årh. og ikke blandt de toneangivende jødiske lærde, der på samme tid beskæftigede sig med Jesus. Dette forhold blev sammenlignet med kristne jøders sprogbrug, idet vi her koncentrerede os omkring Rabinowitz' skrifter fra slutningen af det 19.årh. I de hebraiske skrifter fandt vi hos denne leder for den sydrussiske kristendomsbevægelse ortografiske fremhævelser af navnet ישוע - og overvejende i skrifter af kirkekonstituerende art. En række ordspil mellem personnavnet og verbet "at frelse" eller substantivet "frelse" blev påvist. Sammen med den nationale overtone, hvor ikke blot Jesu jødiskhed blev fremhævet med navneformen, men også de kristne jøders fortsatte identitet som jøder, blev det vist med eksempler både på diasporasprog og "jargon" samt hebraisk, at Jeshua-navnets frelseskonnotationer blev forstået inden for rammen af en syndstilgivelse baseret på Jesu offerdød. Skønt der må regnes med påvirkning fra en kristen interesse i og teologi omkring Jesus-navnet på diasporasprog og i hedningekristne rammer, sluttede vi, at faren for at gøre navnet ישוע til et "mantra"-lignende navn er mindst i et jødekristent miljø, omend noget sådant ikke er totalt elimineret, da dette er afhængigt af personlige faktorer, hvilket er nogle forhold som både i jødekristne og hedningekristne miljøer kunne trænge til en grundig behandling. Vi nøjedes med at påpege problemet.

Sammenfattende kan det anføres for de tre kapitler, vi hermed har fremlagt, at vi har benyttet os af nogle indfaldsvinkler og behandlet nogle problemer, som kun i ringe grad tidligere er gjort til genstand for opmærksomhed. De mange nye indfaldsvinkler har imidlertid bevirket, at en del af de enkelte afsnit kun kan betegnes som ansatser til et helhedsbillede. Yderligere belæg kan findes, og måske skal nogle af vore slutninger justeres af specia-

lister på de områder, vi har bevæget os ind på. Foruden den egenværdi de anførte problembehandlinger må have som delelementer til Jesus-navnets historie, har undersøgelserne belært os om, at der må regnes med mange faktorer, når forholdet til Jesus-navnet skal bestemmes nærmere. Selv om vi i undersøgelsens forløb undertiden har bevæget os langt væk fra den nytestamentlige eksegese, skal det vise sig, at de iagttagelser,vi har gjort fra andre tider og for et andet materiale end alene det nytestamentlige, kan få sin betydning for den nytestamentlige eksegese og teologi. Påvisningen af, at der allerede i skrifter, som i tid ligger meget tæt op ad de nytestamentlige, er arbejdet med Jesus-navnet, vækker mistanken om, at et sådant arbejde allerede kan spores i NT. De mange forskellige faktorer, som påvirker sprogbrugen om og oplevelsen af navnet på den person, som både er dyrket, omstrid og afskyet, som sproglige, sociologiske, psykologiske, religiøse, ideologiske, nationale og personlige eller kollektive emotionelle og smagbestemte faktorer mv. kan ikke på forhånd udelukkes, når det gælder spørgsmålet om Jesus-navnet i NT. På forskellig måde har de enkelte afsnit i de tre første kapitler bidraget til, at opmærksomheden også må rettes imod sådanne faktorer, når vi skal beskrive, hvordan Jesus-navnet fungerer i urkristendommens tankegang og sprogbrug.

Idet vi i kapitel IV hovedsageligt beskæftiger os med dette ud fra Mtev, stiller vi os tilfreds, hvis vi kan vise, at der her er arbejdet med Jesus-navnet, idet vi håber, at den ansats, vi giver, kan danne udgangspunkt for mere omsiggribende studier og mere udtømmende problembehandlinger, end vi har sat os som mål samt give Jesus-navnet en placering i den nytestamentlige kristologi, ikke fordi det er en kristologisk term, men fordi det i det mindste i dele af NT er et personnavn med kristologiske konnotationer eller overtoner.

Kapitel IV
Mattæus' arbejde med Jesus-navnet

A. INDLEDNING

I kapitlerne I-III har vi fokuseret på Jesus-navnets historie i forskellige tidsperioder og i et udvalgt materiale. Kun på en indirekte måde har vi tangeret, hvordan Jesus-navnet er blevet opfattet og fungerer i NT. I dette kapitel skal vi nærmere forsøge at præcisere indholdet og oplevelsen af Jesus-navnet i dele af NT. Grundlaget for en beskrivelse heraf er lagt med de iagttagelser, der er blevet gjort tidligere. Vi kan således her nøjes med at henvise til de generelle hovedlinjer, som er tegnet for Jesus-navnets vedkommende som et almindeligt jødisk personnavn ved vor tidsregnings begyndelse,[1] idet vi nu koncentrerer opmærksomheden om Jesus-navnets mest prominente bærer i NT, nemlig Jesus af Nazaret. Spørgsmålet,der skal rejses, er, hvordan troen på og oplevelsen af personen Jesus af Nazaret har indvirket på kristnes forhold til navnet Jesus.[2]

Spørgsmålet kan placeres inden for rammen af den nytestamentlige kristologi, hvilket vi nedenfor nærmere skal begrunde. Grunden til, at hovedfremstillinger af den nytestamentlige kristologi i så ringe omfang, som det er tilfældet, har interesseret sig for Jesus-navnet og dets relation til de kristologiske titler, er, at man mere eller mindre bevidst er gået ud fra, at Jesus-navnet som sådan ikke kan have været genstand for større teologisk interesse eller religiøs veneration på et tidspunkt, hvor navnet har været anvendt som et almindeligt jødisk personnavn.[3]

---

1 Se ovenfor p.81-100.

2 Om den nøje forbindelse mellem person og navn i den jødiske tradition, se ovenfor p.100-105.

3 Se de anførte eksempler ovenfor p.183; 261f, n.514. Cf. også Cadbury: "The name Jesus therefore carried no special force with it. The disuse of the name for modern christenings in certain parts of Christendom has given it a uniqueness which it did not possess in Jesus' own lifetime", cf. Lake & Cadbury (1979:IV:355). - Ovenfor p.173-187 er der samlet tilstrækkeligt materiale til at imødegå, at den påståede "disuse" skulle være et moderne fænomen. Om det er et nytestamentligt fænomen, skal vi i dette afsnit forsøge at svare på.

Denne forudsætning må imidlertid karakteriseres som uholdbar. Det kan nemlig, som vi tidligere har påvist, hævdes med stor sikkerhed, at før יֵשׁוּעַ/Ἰησοῦς forsvandt som almindeligt personnavn blandt jøder, var navnet for de kristnes frelser genstand for betydelig teologisk interesse i det mindste i visse kristne kredse.[4] Da en teologisk eller religiøs veneration over for Jesus-navnet samt en mere spekulativ udnyttelse heraf således forløb parallelt med en benyttelse af Jesus-navnet i jødiske kredse, er der med denne iagttagelse skabt tilstrækkeligt grundlag for en revaluering af Jesus-navnets betydning i de nytestamentlige skrifter. Sammenknyttes dette med den udbredte interesse for navne og deres betydning, som forelå i det jødiske miljø, som kristendommen opstod i, animerer dette også til en fornyet undersøgelse af Jesus-navnets placering i urmenighedens teologi. Det må derfor karakteriseres som utilfredsstillende, hvis forskningen blot for Jesus-navnets vedkommende angiver dets etymologi samt dets sproglige forbindelse med Josuanavnet uden at behandle spørgsmålet i en større onomastisk sammenhæng.

Uden at vi her skal rekapitulere de iagttagelser, vi har gjort i kapitlerne I-III, skal dog et par forhold præciseres, som er af betydning for, hvordan et navn bør behandles.

(a) Etymologien. Den videnskabelige navneforskning har med rette advaret imod primært at koncentrere opmærksomheden mod et navns etymologi, når et navn skal bestemmes i en moderne kontekst, da dette ofte leder til dilettanteri, fordi etymologien her ofte kun har en sekundær betydning.[5] Noget anderledes er forholdet på NT's tid og i et jødisk miljø eller i et materiale, som har jødiske rødder. Her må der tillægges navnets etymologi større betydning end i en moderne kontekst, hvilket undersøgelsen af den jødiske nomenclatur på Jesu tid har vist.[6] Den etymologiske tydning af Jesusnavnet i Mt 1,21, som vi nedenfor vender tilbage til, peger også i denne retning. Alligevel må en etymologisk eller en leksikalsk tilgang til navnet suppleres med andre tilgange.

(b) Navnbærerens historie. Den videnskabelige navneforskning har understreget vigtigheden af at tegne et billede af navnbærerens historie, når oplevelsen af den pågældendes navn nærmere skal be-

---

4 Se ovenfor p.182-187.

5 Se henvisningerne ovenfor p.100,n.75.

6 Se ovenfor p.100-105.

stemmes.[7] Almindeligt anerkendt er det, at navnbærerens personlighed samt det forhold, man har til denne person, indvirker på oplevelsen af personens navn. Når sagen drejer sig om Jesus-navnet og dets bærer, Jesus af Nazaret, må oplevelsen af navnet derfor relateres til det forhold til personen, som urmenigheden har haft. Da Jesus i de nytestamentlige skrifter er afbildet som en person, de kristne står i et dybt religiøst forhold til, der på mange måder minder om det forhold, som pagtsfolket stod i over for JHWH i gammeltestamentlig tid, er det uheldigt, dersom man på forhånd fraskriver urmenigheden en religiøs følelse over for Jesusnavnet. Selv om det måske kan være vanskeligt at bevise en eventuel religiøs følelse over for navnet på grund af materialets karakter, og selv om vi ikke vil basere vore slutninger på dette, finder vi det alligevel legitimt at forudsætte, at en religiøs følelse, som er et universelt fænomen, også har givet sin afsmitning på oplevelsen af navnet. Skønt det er forbundet med vanskeligheder at argumentere med en mere eller mindre ubestemmelig religiøs følelse, når Jesus-navnet skal bestemmes, er der dog ingen grund til at anse urmenighedens mennesker for mere følelseskolde end andre tiders mennesker. Den religiøse karakter, som urmenigheden anskuede sit forhold til både den jordiske og opstandne Jesus, peger i retning af, at det er en konstruktion at forestille sig, at navnet Jesus er blevet anskuet som et neutralt navn.[8] Argumentation herfor må dog hentes dels fra den etymologiske betydning, dels fra navnbærerens historie med dens afsmitning på oplevelsen af navnet og dels fra navnets kontekstbetydning, som vi også skal knytte et par bemærkninger til.

(c) Kontekstbetydningen. Et nødvendigt supplement til den etymologiske eller leksikalske betydning af Jesus-navnet kan findes i navnets kontekstbetydning, et forhold, som den moderne navneforskning også har betonet, når et navns indhold skal bestemmes. Appliceret på vort emne skal interessen ikke så meget samles om enkeltstående ord- eller navneanalyser, men mere om den kontekst, Jesus-navnet findes i. Kan der i denne sammenhæng påvises semantiske felter eller prægnante ordforbindelser i NT, hvor Jesus-

---

7 Understreget af Fleischer (1964:190).

8 Dette gælder ikke blot, når der skal tages hensyn til en religiøs dimension, men generelt præges oplevelsen af et navn af forholdet til navnbæreren. Et navns neutralitet erstattes ofte i takt med en bevidst stillingtagen til en person af en ikke-neutral oplevelse af navnet, selv om mange subjektive faktorer gør sig gældende, se ovenfor p.100.

navnet eventuelt står på en plads, som efter et gammeltestamentligt sprogmønster er forbeholdt JHWH-navnet eller andre prominente personer, som er redskaber for JHWH, gives der mulighed for at præcisere Jesus-navnets teologiske valør, de kristologiske overtoner samt de associationer, navnet har været ledsaget af blandt kristne i det første århundrede. Hvis Jesus-navnet har fået en sådan placering i dele af NT, må navnet inddrages i det kristologiske arbejde. I givet fald er det ikke tilstrækkeligt blot at anføre, at navnet Jesus for de nytestamentlige forfattere kun er personnavnet for den jordiske Jesus af Nazaret.

I stedet for at analysere hele NT har vi valgt at begrænse undersøgelsesfeltet til Mtev, idet vi kun afslutningsvist og i yderst summarisk form berører Jesus-navnets funktion uden for Mtev. Mtev danner et naturligt udgangspunkt for en nyvurdering af Jesusnavnets betydning, fordi navnet er ledsaget af en etymologisk tydning i Mt 1,21. Efter et kort rids af navnets placering i nogle nyere kristologiske fremstillinger, skal Jesus-navnets funktion i Mt 1 analyseres. I denne sammenhæng tillægger vi det stor vægt at få skabt klarhed om, hvorvidt tydningen af navnet i Mt 1,21 har en marginal placering i Mt 1. Viser det sig, at dette ikke er tilfældet, falder det naturligt at spørge, om den i Mt 1,21 implicerede teologiske tydning har sat sig spor i Mtev uden for kapitel 1. Er det muligt at finde sådanne spor, har det større betydning for evangeliets kristologiske helhedsbillede, end det almindeligvis er blevet tilkendt. Da spørgsmålet om, hvorvidt Mt på andre steder i sit evangelium end Mt 1,21 har inddraget tydningen af navnet,kun sjældent er blevet gjort til genstand for opmærksomhed - og ikke er blevet besvaret på en tilfredsstillende måde - vil vi for ikke at belaste fremstillingen lade en række andre relevante spørgsmål ligge i et forsøg på at fastholde hovedspørgsmålet.

Som metodisk udgangspunkt forudsættes det, at Mt har kendt Mkev. Selv om vi afslutningsvist skal forsøge at antyde et svar på, om det, som er karakteristisk for Mt, også kan betragtes som en innovation i forhold til traditionen, stiller vi os her tilfreds, dersom det kan lykkes at vise, at Mt har arbejdet med Jesus-navnet. I givet fald kan dette danne udgangspunkt for mere dybdeborende studier, som også kan give svar på en række af de spørgsmål, som vores tekstuelle tilgang i kombination med en traditionshistorisk og kompositionskritisk analyse ikke belyser.

Da vi betragter Mt 1,21 som et hovedord, som analysen er orienteret ud fra, falder det naturligt at inddrage verbet σώζειν i analysen, da verbet i Mt 1,21 er tydningselement for navnet Jesus. Ligeledes skal evangeliets onoma-passager undersøges. Med disse tre indfaldsvinkler 1) ישוע/Ἰησοῦς, 2) σῴζειν og 3)ὄνομα skal vi forsøge at kaste lys over kristologien og den hermed forbundne soteriologi i Mtev. Samtidig bliver det muligt at følge, hvorledes "arbejdet med ordet" er foregået hos en kristen skriftlærd, en, "som er oplært for Himmeriget", og som "tager nyt og gammelt frem af sit forråd" (Mt 13,52).[9] For ikke at overinterpretere Mt's arbejde med ordet, idet han samtidig med at være forfatter også er tradent og for at værge os imod at blive tillagt nogle standpunkter, vi ikke deler, er det nødvendigt at præcisere, at Jesus-navnet og dets tydning ikke står alene i Mtev. Spørgsmålet, der skal besvares, er, om det også hører med i evangeliets kristologiske helhedsbillede, selv om det er ignoreret i store dele af den nyere kristologiske debat. Da det vil sprænge rammerne for dette arbejde at give en detaljeret analyse af betydningen af Mtev's kristologiske titler eller højhedsbetegnelser, nøjes vi med at hævde, at forfatteren benytter sig af mange indfaldsvinkler i sin beskrivelse af Jesus, og ingen af de kristologiske højhedsbetegnelser er uvæsentlige. Hvor Jesus-navnet med dets konnotationer skal placeres i denne sammenhæng, skal vi forsøge at tegne et omrids af.

B. JESUS-NAVNET I EN KRISTOLOGISK SFÆRE

I nyere kristologiske behandlinger er spørgsmålet om Jesu person og den jordiske Jesu eget forhold til de nytestamentlige højhedsbetegnelser inddraget, uden at der er opnået enighed her. Et fællestræk er det dog, at uanset om man kontrasterer den jordiske Jesus til urmenighedens højhedsbetegnelser,[10] eller man tager højde for en vis kontinuitet i diskontinuiteten med understregning af, at det ikke er personen, men budskabet, der er det essentielle for urmenigheden [11] eller betoner kontinuiteten mellem Jesus og urmenigheden på dette punkt,[12] at Jesus-navnet i bedste fald kun ind-

9 Et skriftord, som Gerhardsson hyppigt benytter til belysning af sit syn på Mtev's forfatters arbejde med ordet, se (1966) titelbladet samt i afslutningen, p.82. Ligeledes hyppigt citeret i artikler, se f.eks. (1979a:23, 70, 83f, 169) mv.

10 F.eks. Bultmann (1968:26-34). Dog anføres muligheden af, at urmenigheden anvendte Jesus-navnet ved exorcisme og helbredelsesgerninger, p.51, 129. Cf. også Bornkamm (1975:198-202).

11 F.eks. Käsemann (1960:I:213f).

12 F.eks. Cullmann (1963), Marshall (1977).

drages sporadisk.

Inden vi kort skal præsentere nogle behandlinger, hvor spørgsmålet ikke desto mindre nævnes eller berøres, kan det være hensigtsmæssigt at præcisere forholdet mellem den gængse betegnelse "kristologi" og personnavnet "Jesus".

1. Kristologi og Jesus

I de foregående kapitler har vi talt om kristologiske konnotationer eller overtoner i forbindelse med Jesus-navnet. Vi har gjort det i mangel af bedre udtryk, og fordi en betegnelse som f. eks. Jeshualogi ikke i sig selv er tilstrækkelig klar til at præcisere vort hovedanliggende. Betegnelsen kristologi er imidlertid også flertydig. Velkendt er det, at der kan tales om messialogi, når det kristologiske objekt i snævrere forstand er Messias/Kristus. Almindeligt accepteret er det at tale om en Guds søn-kristologi, en Menneskesøn-kristologi, en Adam-kristologi osv. Med Cullmann bruger vi betegnelsen kristologi i sin videste betydning og definerer kristologien som den videnskab, hvis objekt er Jesu Kristi person og gerning i sin egenart.[13] Selv om der stadig hersker uenighed om, i hvilken udstrækning den oprindelige betydning af Messias/Kristus som "den salvede" var almindelig erkendt i urmenigheden og på NT's affattelsestidspunkt,[14] synes betegnelsen Kristus hurtigt at have opnået en prominent stilling og fik på et tidligt tidspunkt blandt kristne navnekarakter. Af denne grund betegnes kristologiens objekt bedst med dobbeltnavnet Jesus Kristus, selv om det er fristende at definere kristologien som den videnskab, der har Jesu person og gerning i sin egenart som objekt. Fordelen ved denne definition ville være, at de forskellige kristologiske titler og højhedsbetegnelser ville være principielt ligestillede, idet de alle er knyttet til personen Jesus.

Vigtigere end denne detalje i definitionen af kristologiens objekt er spørgsmålet om betydningen af Jesus-navnet i den nytestamentlige kristologi. I modsætning til de såkaldte kristologiske

---

13 Cullmann (1963:1). Det betones, at udtrykket "kristologi" benyttes "in einem allgemeinen Sinn, der alles umfasst, was die Person und das Werk Jesu Christi in ihrer Einzigartigkeit betrifft",p.6.

14 Se Noack (1978), der diskuterer spørgsmålet om Χριστός som titel og/eller andet led i et dobbeltnavn hos Paulus. Cf. også Gerhardsson (1979b:83),som til titlen "Messiah/Christ" i Mtev siger: "It was so important that it soon grew stereotyped as Jesus' second name...". Dahl (1974:40) anfører, at "it is clear that the name Christ receives its content not through a previously-fixed conception of messiahship but rather from the person and work of Jesus Christ. An interpretatio christiana is carried out completely".

titler er Jesus et personnavn. Dog findes der kristologiske titler eller navne, som i NT anvendes om Jesus, hvori et gammeltestamentligt personnavn er en bestanddel, som f.eks. Davids søn og Abrahams søn (Mt 1,1). Dette forandrer dog ikke, at Jesus til forskel fra de kristologiske betegnelser er et personnavn. I denne forbindelse kan det videre nævnes, at der findes tegn på, at personnavnet David i jødiske kilder er navnet på den ventede Messias. Er dette tilfældet, har et oprindeligt personnavn i den jødiske tradition fået en "messialogisk" overtone.[15] Dog er der mellem Jesus og David den ikke ubetydelige forskel, at Jesus var et almindelig anvendt personnavn blandt jøder ved vor tidsregnings begyndelse, mens navnet David ikke var det.[16]

En analyse af de kristologiske titler og navne, som benyttes om Jesus i NT, er ofte taget i anvendelse i forskningen, når det kristologiske helhedsbillede skal tegnes. Dog må den kristologiske indsigt, som opnås på denne måde, kompletteres med NT's lære om Jesus i det hele taget.[17] Holder vi os her til de kristologiske titler, som er anvendt om Jesus i NT, er det en vigtig opgave for forskningen at anskue disse både i lyset af deres gammeltestamentlige traditionshistorie og i lyset af datidens forskellige messiasforventninger samtidig med,at forskningen ikke på forhånd må lukke af for muligheden af, at Jesus og urmenigheden kan have tilført kendte jødiske "kristologiske" begreber noget nyt.[18] I det nødvendige arbejde med at gruppere de kristologiske titler i større enheder og påvise de enkelte titlers karakteristika og særegne betydningsindhold foreligger der imidlertid en fare for at skematisere forholdene på en måde, som gør vold mod den forbindelse, der består mellem de enkelte kristologiske titler i NT. For at modvirke en atomistisk kristologi, som kun formår at beskrive de enkelte titlers specifikke meningsindhold, er det nødvendigt at være opmærksom på den fundamentale overlapning mellem titlerne, som anvendes om Jesus i NT. Mens det på den ene side kan hævdes, at ingen af de kristologiske titler siger alt om Jesus, må det på den anden side gøres gældende, at alle kristologiske titler siger noget om Jesus. Eller sagt med et enkelt eksempel, som angår et af hoved-

---

15 Cf. Strack & Billerbeck (1926:I:65) i behandlingen af navne for Messias i den jødiske tradition.

16 Se ovenfor p.89,n.25.

17 Cf. Taylor (1953:173).

18 Cf. Cullmann (1963:5) samt Dahls tale om interpretation christiana i forbindelse med f.eks. Paulus' brug af "the messianic title Christos", (1974:42).

punkterne i urmenighedens kerygma, nemlig Jesu død: Det er ikke kun tjeneren (Ebed Jahve), der lider døden, men det gør også Kristus og Guds søn og Menneskesønnen,fordi det netop var Jesus, som døde.[19] Videre er det af betydning, at forskningen, samtidig med at den forsøger at bestemme vigtigheden af en kristologisk titel i et nytestamentligt skrift ved at sammenligne og kontrastere de benyttede titler i det pågældende skrift,ikke af den grund opstiller et konkurrenceforhold mellem de anvendte titler, som måtte være fremmed for forfatternes kristologiske helhedskonception.

I evangelierne er der en restriktiv benyttelse af Jesus Kristus, idet personnavnet Jesus er klart dominerende.[20] I Acta er Jesus tilsvarende brugt hyppigere end nogen titel eller i kombination med en titel, men kombinationer som Herren Jesus, Jesus Kristus, Herren Jesus Kristus, vor Herre Jesus Kristus og Kristus Jesus findes oftere. Hos Paulus benyttes kombinationerne Jesus Kristus, Kristus Jesus, Herren Jesus Kristus mv. også oftest,selom det enkeltstående Jesus kan findes i det mindste 18 gange.[21] Det er ikke stedet her at analysere de nævnte kombinationer og anvendelsen af det enkeltstående Jesus hos Paulus. Kun skal det bemærkes, at det er uheldigt at drage alt for hurtige slutninger ud fra disse iagttagelser vedrørende en udvikling fra det enkeltstående Jesus til kombinationerne med Jesus og en eller flere kristologiske titler. De paulinske breve viser, at hvis der har været en udvikling på dette punkt, er den foregået hurtigt. Har Hengel ret i sin dristige påstand, at der i kristologisk henseende skete mere i de to decennier op til omkring år 49 e.Kr., hvor Paulus skrev Filipperbrevet,end i de næste 700 år,[22] må der regnes med den mulighed, at samtidig med at titler blev kombineret med personnavnet Jesus,blev personnavnet teologisk værdiladet. Ophobningen af kristologiske titler omkring Jesus kan således tænkes parallelt med,at Jesus har fået en selvstændig kristologisk overtone for kristne. Denne mulighed er der sjældent taget højde for. F.eks. hævder Hausherr i sin behandling af Jesus-navnet i NT, at navnet Jesus er "the farthest from connotations of grandeur and honor".[23]

---

19 Cf. f.eks. Mt 17,22f;20,28;Rom 5,6.8; 7,4; 8,32.34; 1.Tes 4,14, samt behandlingen under de respektive titler hos Cullmann (1963).

20 Se Taylor (1953:6).

21 Se idem, p.7, som anfører stederne.

22 Hengel (1975:11).

23 Hausherr (1978:8). Se også ovenfor p.183.

I denne sammenhæng må der imidlerid erindres om, at der i kristne skrifter, som ikke er affattet lang tid efter evangelierne i NT, findes en teologisk, typologisk og spekulativ udnyttelse af Jesus-navnet, hvilket bl.a. er påvist i Barnabasbrevet.[24] Det falder på denne baggrund naturligt at spørge, om Jesus-navnet allerede i Mtev er givet en teologisk betydning. Hvis navnet har kristologiske konnotationer eller overtoner i Mtev, må disse nærmere præciseres.

For at profilere forholdet mellem navnet Jesus og den nytestamentlige kristologi og for at undgå for mange gentagelser i det følgende, skal to forhold, som er af betydning for den videre argumentation, betones her.

(a) Noget forenklet kan det hævdes, at de kristologiske titler giver svar på et mere eller mindre bevidst spørgsmål, som lyder: Hvem er (var) Jesus? I et svar på dette spørgsmål, hvor Jesus-navnet ikke anføres udtrykkeligt, må navnet alligevel formodes at være forudsat. Mens navnet Jesus kan tænkes at være "neutralt" hos dem, der har formuleret spørgsmålet, kan navnet have fået en anden valør i svaret, uanset om det nævnes eksplicit, eller det blot forudsættes. Når kristne har givet et svar på et "Hvem-er-Jesus-spørgsmål", er det således muligt, at de ledsagende højhedsbetegnelser har præget Jesus-navnet.

(b) Et "Hvem-er-Jesus-spørgsmål" er imidlertid kun den ene side af det kristologiske spørgsmål. Når kristne på et tidligt tidspunkt, som f.eks. Paulus gør det i sine breve, har talt om Herren, Kristus, Guds søn osv., kan et andet spørgsmål tænkes at have meldt sig, nemlig: "Hvem er Herren?", "Hvem er Kristus?", "Hvem er Guds søn?". Mens svaret under (a) forudsætter navnet Jesus, men ikke altid medtager det i svaret, forudsætter det spørgsmål, vi nu har stillet,en eller flere højhedsbetegnelser, men hvor Jesus-navnet får en afgørende funktion i svaret.

Bortset fra at vi, som vi tidligere har gjort opmærksom på, har store vanskeligheder med at forestille os, at navnet Jesus for en kristen i det 1.årh. e.Kr. har været "neutralt", kan der med disse iagttagelser måske åbnes for nogle sider af Jesus-navnet, som ikke altid er blevet tilgodeset i forskningen. I det mindste er spørgsmålet hermed rejst, om og i bekræftende fald i hvilken udstrækning Jesus-navnet har kristologiske konnotationer eller overtoner allerede i de nytestamentlige skrifter.

---

24 Se ovenfor p.176-179.

2. Jesus-navnet i nyere kristologiske bidrag

Idet vi koncentrerer opmærksomheden omkring kristologiske arbejder - og stort set lader andre bidrag ligge[25] - skal der gives nogle få eksempler på, hvordan Jesus-navnet og Mt 1,21 inddrages i behandlingerne.

Et af de mere sjældne forsøg på at inddrage Jesus-navnet i en kristologisk sfære blev gjort af Deissmann i 1931.[26] Bemærkes kan det, at Deissmann i sin afslutning må gardere sig og udtrykke håbet om, "dass niemand finden wird, mein Versuch über den Namen Jesus falle aus der Sphäre des 'Christologischen' heraus".[27] Jesus karakteriseres som "Kultname", "ein nomen sacrum", som tidligt er blevet kultisk kanoniseret: "er ist zum Bannerwort des Erlöserkultes geworden". Det ældste belæg for ophøjelsen af Jesus-navnet i en sakral-kultisk sfære finder han i Mt 1,21.[28] Jesu disciples og jøders eksorcisme betragter Deissmann som en mulig "Vorstufe" for den kultiske brug af navnet.[29] Imod at betragte Jesus-navnet som et oprindeligt kultnavn, som først senere blev anvendt som et personnavn for en hypotetisk, uhistorisk Jesus, konkluderer han:

> Die Geschichte ging den Weg vom Personennamen zum Kultnamen, vom Evangelium Jesu von Nazareth zum Kult Jesu Christi des Kyrios.[30]

Skønt Deissmann berørte "ein wichtiges Stück innerer Frömmigkeitsgeschichte",blev vægten lagt på en teksthistorisk analyse af passager, hvori Jesus-navnet indgår uden dog at gælde Jesus af Nazaret,i et forsøg på at vise, at det tidligt er blevet opfattet

---

25 Som f.eks. de nytestamentlige teologier af Conzelmann (1968) som finder, at Jesus-navnet blev nævnt ved den kristne dåb, p.65f, idet han forsøger at balancere mellem Heitmüllers overdrivelse og Dellings underdrivelse af Jesus-navnets betydning; Kümmel (1972), som ud over sporadiske antydninger afviser, at "Jesus" er teologisk betydningsfuldt for Paulus, p.137; J.Jeremias (1973.13,n.1), som tilslutter sig Flussers opfattelse af formen ישו׳, cf. vores behandling ovenfor p.160,n.48, men ellers ikke lægger vægt på Jesus-navnet, ikke engang i sin behandling af "Das emphatische ἐγώ" i afsnittet "Der Heilbringer", p.239-243).

26 Deissmann (1931) - en artikel,vi i kapitel II og III ofte har henvist til og kritiseret.

27 Idem, p.40.

28 Idem, p.23.

29 Idem, p.23,n.1. Se også n.10 ovenfor.

30 Idem, p.41. Deissmann indleder sin artikel med et kort referat af W.B.Smith (1906), hvor Jesus er opfattet som et kultnavn i dennes myteteori. Til Smiths opfattelse af navneformen, se ovenfor p.250, n.458.

som et "Skandalon", at andre personer havde båret dette navn.[31] Problemstilligen blev herved i nogen grad rykket bort fra urkristendommen. Centrale nytestamentlige passager og ordforbindelser blev ikke undersøgt. Alligevel blev problemet om Jesus-navnets placering i en kristologisk sfære formuleret, også selv om Deissmanns karakteristik af navnet som "Kultname" i en "Erlöserkult" må betragtes som mangelfuld.[32] Mens Deissmann har ret i afvisningen af, at Jesus-navnet oprindeligt var et kultnavn, som senere blev et personnavn, finder vi det ikke tilstrækkelig præcist at angive, at udviklingen gik fra personnavn til kultnavn. Spørgsmålet er snarere: de kristologiske konnotationer i personnavnet.

Kun i ringe omfang har Deissmanns forsøg på at placere Jesusnavnet i en kristologisk sfære vundet genklang. Generelt kan det hævdes, at navnet har fået en marginal placering i standardværker over den nytestamentlige teologi og kristologi.[33] Som et eksempel herpå kan anføres Cullmanns kristologi, som behandler de væsentligste kristologiske titler. Jesus-navnet behandles ikke separat, men i afsnittet om Jesus som frelser (σωτήρ) anføres Mt 1,21 dog et par gange.[34] Det hævdes, at på de steder i NT, hvor der kan formodes et kendskab til hebraisk, må betydningen af personnavnet medtages for at forstå oprindelsen til σωτὴρ Ἰησοῦς og uden videre argumentation anføres det, at forfatteren til Mtev hverken var den første eller den eneste, som forstod betydningen af Jesus-navnet.[35] Som forklaring på, at titlen frelser ikke blev en højhedsbetegnelse i Palæstina, angives, at dette ville medføre en gentagelse af navnet Jesus:

> dem "Jesus Soter" würde ja ein "Jeschua Jeschua" entsprechen. Aus diesem Grunde konnte Jesus erst dort Heiland genannt werden, wo man griechisch sprach.[36]

---

31 Deissmann (1931:24, 29). Se ovenfor p.220f samt vores behandling af spørgsmålet i den hebraiske oversættelsestradition af NT, p.228-238.

32 Idem, p.23.

33 Se dog artiklen i TWNT af Foerster (1938). Bemærkes kan videre Spicqs artikel om Jesus-navnet i NT (1952:5-18), hvor navnets betydning - i devotionens sprog - bl.a. er understreget med følgende vending: "Le saint nom de Jésus sur les lèvres chrétiennes est un sacramental", p.8. Artiklen findes i tidsskriftet "La vie spirituelle", vol.86, 1952, som er et temanummer over "Le nom de Jésus".

34 Cullmann (1963:249, 252).

35 Idem, p.249. For en tilsvarende opfattelse, se citaterne nedenfor p.287.

36 Idem, p.252. Cullmann fortsætter: "Das ist aber sicher schon sehr früh

Denne forklaring er imidlertid ikke videre heldig, idet der ikke skelnes mellem ישוע og ישועה. Navnet ישוע findes ikke som betegnelse for JHWH, hvorimod ישועה forbindes med JHWH.[37] En nærliggende ækvivalent til σωτὴρ Ἰησοῦς ville være ישוע המושיע. I sin indledning gør Cullmann da også gældende, at hovedårsagen til, at σωτήρ ikke er anvendt hyppigt i NT, er, at betegnelsen er underordnet Kyrios og i NT kan betragtes som et supplement hertil.[38] Han afviser, at Soter blev undgået af kristne, fordi betegnelsen var så udbredt om andre i den ikke-kristne hellenistiske verden, en forklaring, som bl.a. Taylor har gjort sig til talsmand for.[39] Også Foerster forklarer den begrænsede brug af betegnelsen i NT på en tilsvarende måde, idet han henviser til, at i et jødisk miljø kunne Soter let forbindes med forventninger om en national befrier fra fjendeåg.[40] Disse forklaringer må imidlertid karakteriseres som skinløsninger, da noget tilsvarende kan anføres for f. eks. Kyrios og Messias/Kristus, titler, som ikke desto mindre benyttes hyppigt i NT.

At angive den definitive årsag til, at betegnelsen frelser kun i så ringe omfang, som det er tilfældet, er anvendt om Jesus i NT, er vanskelig. Det er ikke let at påpege et teologisk indhold i denne betegnelse, som kan forklare dens begrænsede brug i NT. Bemærkes kan det, at selvom vi ud fra det foreliggende materiale må karakterisere betegnelsen som et statistisk sjældent epitet for Jesus i de nytestamentlige skrifter, er det ikke desto mindre sandsynligt, at Soter har været anvendt om Jesus, før Paulus benytter det, selv om det også er sjældent i de paulinske skrifter.[41] Selv

---

geschehen, zumal der Gedanke, dass Jesus nicht nur 'Heiland' (Jeschua = Jesus) heisst, sondern der Heiland ist, zweifellos bereits in der Urgemeinde vorhanden war".

37 Se konkordans. Cf. videre Chamberlain (1955), som viser, at i Qumran (1QIs^{a}) er det abstrakte "frelse" blevet personificeret. "Deliverance is not an abstract quality but a person", p.370. Selv om kritikken må fastholdes mod at oversætte eller gengive ישועה med "frelser", når der anlægges en streng sproglig vurdering, er der nødvendigvis ikke et stort spring mellem "frelse" og "frelser", når der anlægges en teologisk vurdering. Vigtig er det, at Sawyer i sin undersøgelse af udtrykket מושיע i GT har vist, "that when the subject is mentioned it is always God or His appointed hero" (1965:480), og han er af den opfattelse, at det i GT er brugt forensisk, idem, p.483f og idem (1967:47f).

38 Cullmann (1963:245).

39 Taylor (1953:109).

40 Foerster & Fohrer (1964:1021).

41 Se Cullmann (1963:252), som bl.a. støtter sig til Bultmann i denne opfattelse.

om titlen som sådan er forholdvis sjælden i NT, og det er forbundet med vanskeligheder at afgøre grunden hertil, er dog en Moshia-funktion på forskellig måde betonet og forestillingen om "frelse" - uanset om dette eller nærliggende begreber er anvendt - prominent i NT.[42] Ikke mindst i Mt 1,21 ekspliceres en Moshia-funktion for Jesus, hvilket vi nedenfor vender tilbage til.

Cullmann berører således kun yderst sporadisk spørgsmålet om Jesus-navnet i sin kristologiske fremstilling, og på det sted, hvor han tangerer spørgsmålet om den hebraiske form, sker det på en måde, som må gøres til genstand for kritik. Heller ikke i Hahns behandling af de kristologiske titler gives der nævneværdig plads for Jesus-navnet.[43] Dette findes imidlertid hos Vincent Taylor i bogen "The Names of Jesus". Første kapitel er netop helliget en behandling af "Jesus". Taylor anfører, at benyttelsen af navnet Jesus er præget af stor objektivitet i evangelierne, "only in Mt. i.21 is it a cultname".[44] Det fremhæves, at navnet generelt i NT er brugt "to emphasize the humanity of the Lord", men samtidig kan det understreges:

> From a very early point a religious quality attached itself to the name, just as in later Christianity it belongs even to the pronouns 'He' and 'His'. In many cases we cannot fail to be conscious of this nuance, even though proof is not possible.[45]

Denne slutning er baseret på iagttagelser fra den nytestamentlige brevlitteratur. Alligevel er tanken ikke konsekvent gennemført. Ganske vist indleder Taylor kapitlet om "Jesus" med sætningen:

> Of all names none is more precious in Christian ears than the name 'Jesus'.

Alligevel viger Taylor noget uden om spørgsmålet om, hvorvidt dette også gælder for de nytestamentlige skrifter eller dele heraf, idet han i den efterfølgende sætning siger:

> From the end of the first century it expressed a deepseated Christian sentiment of veneration and worship.[46]

---

42 Se Cullmann (1963:245-252). Taylor (1953:107) gør gældende, at i brevene i NT ligger frelser-betegnelsen ofte implicit i brugen af σῴζειν.

43 Se f.eks. Hahn (1974:275).

44 Taylor (1953:6). Taylor følger Deissmann (1931) vedrørende opfattelsen af Jesus-navnet i teksthistorien af NT, Taylor, p. 5,n.3.

45 Idem, p.8.

46 Idem, p.5.

Ovenfor har vi vist, at der er historisk belæg for den sidste sætning.[47] Spørgsmålet, der skal fastholdes her, er imidlertid, om Jesus-navnet allerede på et tidligere tidspunkt har haft denne funktion, selv om det er forbundet med vanskeligheder at bevise dette. Uanset hvordan man ser på dette spørgsmål, finder vi det metodisk korrekt, at en behandling af Jesu navne eller titler begynder med en fremstilling af Jesus-navnet, da alle titler på en eller anden måde kan relateres hertil. I Sabourins kristologi findes dette bl.a. også.[48]

Kingsbury forsøger også at skaffe plads for Jesus-navnet i bogen "Matthew: Structure, Christology, Kingdom". Han opponerer imod den opfattelse, at alle kristologiske titler ligger på samme plan og finder, at for Mt er betegnelsen Guds søn den væsentligste.[49] De øvrige titler opdeles i to grupper: "A. Minor Christological Terms" og "B. Major Christological Terms", hvor Jesus rubriceres under A.[50] Kingsbury antyder muligheden af, at Jesus-navnet i lyset af Mt 1,21 på andre steder i Mtev "retained for the members of Matthew's church the fundamental significance of 'saviour'". Dog afgør han sig for en traditionel tolkning, idet han finder, at det kun er i Mt 1,21, at det om navnet kan siges "to approach the status of a christological title ...On the whole, therefore, the character of 'Jesus' as a personal name in the first Gospel is unmistakable".[51]

Kingsbury rubricerer "Jesus" sammen med betegnelser som "Son of Abraham", "The Coming One", "Shepherd", "Prophet", "Rabbi-Teacher", "Servant" og "Emmanuel".[52] Det er imidlertid ikke heldigt, at karakterisere "Jesus" som en kristologisk term. Også i Mt 1,21 er Jesus-navnet et personnavn, selv om det på grund af sin tydning har kristologiske konnotationer eller overtoner. Af de nævnte betegnelser, som Kingsbury placerer under "Minor Christological Terms", er betegnelsen Immanuel den, som Jesus bedst kan sammenlignes med, selv om der mellem disse to navne består den forskel, at Jesus var et almindeligt jødisk personnavn, hvilket Immanuel i datiden ikke

47 Se ovenfor p.173-187.

48 Sabourin (1961:15-19).

49 Kingsbury (1975:xf, passim), idem (1978:34-53).

50 Idem (1975:84-96, 96-122). Under "B" findes "Messiah-King", "Son of David", "Kyrios" og "Son of Man".

51 Idem p.84f. Se også idem (1978:30f).

52 Idem (1975:84-96).

var. Vi vender nedenfor tilbage til Immanuel-navnet.[53] Her er det tilstrækkeligt at konstatere, at skønt Immanuel kun forekommer én gang i Mtev, tillægges denne betegnelse stor betydning, da den

> admirably reflects Matthew's understanding of Jesus Messiah as the Son of God: in the person of Jesus Messiah, the Son of God, God has drawn near to dwell with his people, thus inaugurating the eschatological age of salvation.[54]

Hvis dette er korrekt, kunne det tænkes, at noget tilsvarende gør sig gældende for benyttelsen af Jesus-navnet på nogle steder i Mtev. At Jesus-navnet på en lang række steder, som Kingsbury anfører, er et personnavn siger derfor intet om, hvorvidt det også kunne have en teologisk fylde de pågældende - eller andre - steder.[55] Hvis Jesus-navnet på andre steder end i Mt 1,21 indeholder kristologiske konnotationer, må det, da det forbliver at være personnavnet for Jesus af Nazaret, placeres i en kategori for sig. Med Jesus er "the time of Jesus" begyndt, som Kingsbury ynder at kalde denne frelseshistoriske epoke.[56] At denne vending måske er mere dækkende for Mtev, end Kingsbury har været sig bevidst, skal vi forsøge at godtgøre ud fra det navneteologiske arbejde i Mtev.

Afsluttende kan det hævdes, at skønt vi endnu ikke er gået i detaljer, synes der dog at være grund til at betvivle, hvad forskningen i bedste fald har forudsat, at det kun er i Mt 1,21 at Jesusnavnet i Mtev er et "kultnavn" eller bedre: har teologiske og kristologiske overtoner.

C. JESUS-NAVNET OG DE ØVRIGE NAVNE I Mt 1

En analytisk og fænomenologisk undersøgelse af kristologiske betegnelser i NT resulterer let i en skematisering, som ikke i til-

---

53 Se nedenfor p.292-297.

54 Kingsbury (1975:96).

55 Se de anførte eksempler i idem, p.85 og idem (1978:31).

56 Idem (1975:ix, 31f, 35) mv., idem (1978:16, 58). Kontrastbegrebet er "time of Israel (OT)". - Det vil føre for vidt at gå nærmere ind på de forskellige struktureringsforsøg af Mtev, men se hertil Kingsbury (1975:1-39). Bemærkes kan det dog, at selv om Kingsbury ikke tillægger Jesus-navnet større kristologisk betydning, anfører han til den stereotype vending, hvormed talerne afsluttes (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) - og hvori Jesus-navnet findes: "Theologically, other aspects of the formula stand out. For one thing, the name 'Jesus' is a constituent feature", p.6. Tilsvarende findes "Jesus" i passager, som af Kingsbury opfattes som "key passages" i Mtev, se p.24. Hvis dette er rigtigt, har Kingsbury ikke draget de naturligste slutninger heraf: at der er nogle teologiske overtoner forbundet med Jesus-navnet på andre steder end i Mt 1,21.

strækkelig grad tager hensyn til, at de forskellige betegnelser betinger hinanden, selv om de har en forskellig traditionshistorie og hver for sig et specifikt meningsindhold. Sammenhængen er dog fremhævet inden for dele af forskningen og er også kommet til udtryk i studier af Mtev.[57] I undersøgelser af Mt 1 er betegnelsen Davids søn f.eks. relateret til Guds søn, som spiller en afgørende rolle, selv om udtrykket ikke eksplicit nævnes i Mt 1.[58] I denne sammenhæng er Jesus-navnets funktion langtfra altid tilgodeset. Hvilken betydning har da Jesus-navnet for de andre navne og betegnelser i Mt 1?

Selv om specialundersøgelser over Mt 1-2 ikke i samme grad som monografier over den nytestamentlige kristologi eller teologi kan overse navngivningsscenen i Mt 1, gives navnet ikke den betydning, som en litterær og indholdsmæssig strukturering ellers lægger op til. Ualmindeligt er det ikke, at interessen samler sig om Immanuel-udsagnet i Mt 1,23, hvilket medfører, at Mt 1,21 træder i baggrunden. Et mønstereksempel herpå kan findes hos Tatum. I sin behandling af Mt 1,18b-25 anfører han, at Josef gør Jesus til sit barn ved at kalde ham Jesus (Mt 1,21b). Herefter samler interessen sig imidlertid om Immanuel:

> The name "Emmanuel" is of great importance to the First Evangelist...This is also suggested by the way it anticipates Jesus' saving work and abiding presence - both through juxtaposition with the meaning of the name "Jesus" in the present context (...1:21) and through allusions to it elsewhere in the gospel (notably 18:20 and 28:20). Within the birth story, however, the title "Emmanuel" (1:23a) is of foremost importance

---

57 Cf. Cerhardsson (1979b:82): "When the Gospel was finally edited, the Matthean church members had a synthetic, many-faceted picture of Christ, a picture which was illustrated with many kinds of material". Tilsvarende understreges det, at Jesus blev "identified by the aid of many old designations of exaltedness", p.94.

58 Riedl (1968:27) betragter Jesu "Gottessohnschaft" som den bærende idé i Mt 1,18-25. "Für Matthäus ist aber Jesus mehr als nur Davids- (bzw. Abrahams-) sohn. Dieses 'Mehrsein' Jesu, das in seiner Gottessohnschaft besteht...", p.24. Om samme perikope siger Pesch (1967b:409): "An der υἱὸς θεοῦ-Titulatur ist dem Evangelisten nicht gelegen, an der Gottessohnschaft selbst liegt ihm sehr viel". Se videre Gerhardsson (1979a:114-146), hvor Jesus som Guds søn er Guds tjener, tjeneren par excellence, p. 143. Se også Hill (1980), som kritiserer Kingsburys manglende vægtlægning på tjener-begrebet, henviser til Gerhardssons studier og konkluderer: "...we shall, I hope, wish to say that the Servant theme gives the necessary content to Matthew's 'Son of God' Christology, a content without which 'Son of God' is a strangely empty title...", p.15.

> because of its reference back to Jesus' origin by the creative power of the Holy Spirit within his virgin mother. Together the genealogical names "Son of David" (1:20, by inference applied to Jesus) and "Emmanuel" (1:23a) epitomize the First Evangelist's concern for Jesus' genealogical origin. He presents Jesus as "Emmanuel" (1:23a) by conception and "Son of David" (1:20) by adoption.[59]

Inden vi nærmere beskæftiger os med Jesus-navnets betydning for de andre navne i Mt 1, vil det være hensigtsmæssigt dels i korthed at analysere Mt 1,21 og dels drøfte interrelationen mellem Jesus og Immanuel i et forsøg på at klargøre, om det er legitimt at lade Jesus-navnet træde i baggrunden i forhold til Immanuel-navnet.

1. Tydningen af navnet "Jesus" i Mt 1,21

Mt 1,21 kan karakteriseres som et fødselsorakel, hvis stereotype formulering genspejler fødselsorakler i GT og anden litteratur.[60] Det semitiske præg i udsagnet (v.21a) er ofte blevet påpeget.[61] Som bestanddel i den større enhed (Mt 1,18-25) er v.21 desuden sidste led i et drømmesyn, hvor Herrens engel (ἄγγελος κυρίου) som talerør for Herren selv byder Josef, Davids søn, at hjemtage Maria som hustru og give hendes barn, der er undfanget ved Helligånden, navnet Jesus. Josef, Davids søn, skal ved navngivningen gøre Marias søn til sin søn, og Jesus, Davids søn,bliver på denne måde offentlig søn af Josef.[62] Udsagnet af Herrens engel (v.20b-21) samt citatet i v.23 fra Es 7,14 er holdt i direkte tale i modsætning til det øvrige materiale i Mt 1,18-25 og er i strukturel henseende nærbeslægtede.[63] Det komplicerede spørgs-

---

59 Tatum (1977:531). Mange andre eksempler er der på, at navngivningen anføres uden i nævneværdig grad at blive inddraget i helhedsbilledet. Cf. f.eks. Pesch (1967a:89), som efter at have omtalt, at "Jesus" er et "von Gott bestimmten Namen", siger: "...so wichtig die Namengebung auch ist, dieser Aussagestrang unserer Perikope ist jedoch nicht der 'wesentliche'". Selv om vi ikke vil indføre et unødvendigt konkurrenceforhold mellem titlerne, skal vi nedenfor se, at arten af den frelse, Jesus bringer, er angivet med Jesus-navnet, hvilket ikke nok kan betones.

60 Cf. Prabhu (1976:239f).

61 F.eks. Brown (1977:130), Olsson (1980:46).

62 Stendahl (1960:102): "The genuine point is that the angel encourages Joseph, the son of David, to make this child a Davidic child...Furthermore, the name Jesus is shown to be according to God's order".

63 Det er Herrens engel og Herrens profet, som står bag udsagnene i direkte tale. "Ett sådant vittnesbörd borde rimligtvis väga tungt för dem som tror på Herren och samtidigt undrar över Jesu härkomst", cf. Olsson (1980:49).

mål om,hvad der i Mt 1,18-25 har tilhørt traditionen, og hvad der er redaktion, skal vi ikke her gå nærmere ind på.[64] For vort formål er det tilstrækkeligt at anføre, at vi med Brown og andre opfatter v.21 som tilhørende traditionen, mens v. 22f er et værk af redaktionen.[65] Uden at gå nærmere ind i en formbestemmelse samt en stillingtagen til historiciteten af indholdet af Mt 1,18-25, må vi her nøjes med at notere, at mange har karakteriseret dette afsnit som en kristologisk midrash.[66] På baggrund af en tekstorienteret læsning af afsnittet har Olsson med rette betonet, at teksten forudsætter, at Jesus er blevet undfanget uden nogen mands medvirken og ved et specielt indgreb af Gud, samtidig med at det gøres gældende for teksten: "Den vill inte bevisa det, än mindre beskriva det".[67] I modsætning til forskere, som har ment, at et apologetisk motiv har styret fremstillingen,[68] kommer tekstens budskab tydeligere frem ved at påpege den kristologiske tyngde, ikke blot i Mt 1,18-25, men i hele det første kapitel.[69] Som kapitel 1(-2) ikke kan læses isoleret, men har afgørende betydning for det kristologiske helhedsbillede i Mtev, må også Mt 1,21 læses i sammenhæng med indholdet i øvrigt i Mt 1. Skønt det ikke skorter på specialfremstillinger, som har gjort forhistorien i Mtev til genstand for undersøgelser,[70] er Mt 1,21

---

64 Til spørgsmålet om tradition og redaktion af disse passager, se Davis (1971) og den her anførte litteratur. På baggrund af en analyse af sprog og struktur i Mt 1,18-25, finder han, at Mt 1,18-21.24-25 tilhører traditionen, mens Mt 1,22f er et værk af redaktionen. Se tilsvarende Brown (1977:143-153). Prabhu (1976:251f) er modsat af den opfattelse, at fødselsorakket i Mt 1,21 er tilføjet af Mt.

65 Det vanskelige spørgsmål om redaktion og tradition kan imidlertid ikke forandre på den kendsgerning, at Mt har gjort udsagnet i Mt 1,21 til sit, uanset spørgsmål om hvor meget eller hvor lidt han har præget det i forhold til en tradition herom.

66 Således f.eks. Riedl (1968:27) og Pesch (1967b:409,n.4), som anfører yderligere eksempler for denne opfattelse.

67 Olsson (1980:45). Olsson har gjort Mt 1,18-25 til genstand for en interessant "textorienterad läsning" i anførte artikel.

68 Stendahl (1960:105) opfatter Mt 1-2 som "an apologetic and scriptural answer to the questions Quis et Unde".

69 Gerhardsson understreger, at hovedsigtet er "sakligt och positivt undervisa församlingen i Kristi och Gudsrikets hemligheter (1970:123). Kingsbury (1978:37) betoner efter vort skøn med rette: "Chapter 1, especially vv.18-25, is crucial to a proper grasp of the Christology of Matthew".

70 Se et udvalg af de mange fremstillinger, som er nævnt af Pesch (1967b:395f, n.1 og 2). "...es heisse Wasser in den Rhein tragen, wenn man sich erneut mit diesen beiden ebenso schwierigen

langtfra altid givet den vægt, som det tilkommer. Et par væsentlige forhold i Mt 1,21 skal nu noteres, hvilket kan have betydning for vore videre slutninger.

Tydningen af Jesus-navnet findes i Mt 1,21b. Bemærkes kan det, at tydningen ikke er en direkte oversættelse, og at Mt ikke gør sig den ulejlighed, at eksplicere tydningen på samme måde, som det er tilfældet med Immanuel-navnet (Mt 1,23). Alligevel angiver det ledsagende γάρ i v.21b, at der er tale om en etymologisk interpretation af Jesus-navnet.[71] Selv om tydningen for en filologisk betragtning er mindre eksakt for Jesus-navnets vedkommende i sammenligning med oversættelsen af Immanuel-navnet, er indholdet af tydningen i v.21 klar. Forklaringen på denne forskel kan være, at det er forfatteren, der taler i v.23, mens forfatteren lader Herrens engel tale i v.21, en opfattelse, som Stendahl ser som en mulighed, idet han hævder: "The Spirit or an Angel neither quotes nor exegizes".[72] Som forklaring på den anførte forskel gør Stendahl dog først gældende:

> That Jesus meant "Saviour", could have been presupposed knowledge; gospels are not missionary material.

Tilsvarende hævder Brown:

> ...the meaning of the name Jesus was a commonplace among Christians, and so Matthew did not have to spell out "Jesus which means...".[73]

At betydningen af navnet Jesus må anses at have været mere generelt kendt selv blandt græsktalende kristne end betydningen af navnet Immanuel er en rimelig slutning, selv om en henvisning til Filons tydning af den græske navneform ikke beviser, at den menighed, Mt skriver til, har kendt indholdet af navnet.[74] Vanskeligheden med definitivt at afgøre grunden til, at Mt ikke eksplicit oversætter Jesus-navnets betydning, må imidlertid ikke overskygge, at navnets tydning tillægges stor betydning af Mt. Hertil kan læg-

---

wie interessanten Kapiteln des ersten Evangeliums befasst", p. 396.

71 Cf. Brown (1977:130f).

72 Stendahl (1960:103).

73 Brown (1977:152). Tilsvarende Strecker (1962:54), uden at vi med ham vil drage den slutning, at perikopen er fremkommet i hellenistiske omgivelser. Se videre Waetjen (1976:229), idet der henvises til Filons etymologiske tydning

74 Til Filons etymologiske tydning, se ovenfor p.83,n.7 og p.84 n.10.

ges, at dersom Mt havde givet en i etymologisk henseende direkte oversættelse af Jesus-navnet, havde han ikke så let, som det nu er tilfældet, kunnet kombinere Jesus-navnets frelseskonnotationer med frelsen fra synd. Som tydningen nu foreligger, og hvis det er rigtigt, som Goulder har gjort gældende, at "Matthew was a master of the Hebrew", [75] er dette tegn på, at Mt har lagt vægt på at understrege arten af den frelse, som Jesus giver. Med henvisning til at temaet om syndstilgivelse spiller en vigtig rolle i Mtev, betoner Gerhardsson med rette for tydningen af Jesus-navnets vedkommende i Mt 1,21:

> This is not an unaffected, natural phrase that flowed of its own accord from the pen of the evangelist. It is a carefully formed pronouncement showing how he apprehends the kind of salvation indicated by the name of Jesus.[76]

I denne forbindelse må der videre lægges vægt på, at det er Jesus, som skal frelse fra synd, idet αὐτὸς i v.21b betegner Jesus. Ud fra sammenhængen må det betragtes som en søgt løsning, hvis man lader det referere til Gud.[77] At Jesus skal frelse sit folk fra deres synder er ikke mindst bemærkelsesværdigt på baggrund af, at det er Gud, som i GT har denne funktion.[78] Dette kommer bl.a. til udtryk i Sl 130,8, som udgør en nærliggende parallel til Mt 1,21b.[79] Dog kan der sættes spørgsmål ved, om tydningen af Jesus-navnet er direkte afhængig af Sl 130,8, da det kan synes vanskeligt at finde gode paralleller til udtrykket "frelse sit folk fra deres synder".[80] Fortolkere har da også gjort opmærksom

---

75 Goulder (1974:125).

76 Gerhardsson (1979b:77), hvor der også henvises til Mt 26,28; 20,28 samt Mt 5,21-26.38-48; 6,12.14-15; 12,31-32; 18,15-35.

77 Foerster (1938:289f) er af den opfattelse, at det væsentligste forhold i navnet ישוע ifølge Mt 1,21 er verbet ישע og henviser uden nærmere kommentarer til Delitzsch, som relaterer αὐτός til Gud, Delitzsch (1876:213).

78 Se hertil Waetjen (1976:227f) og Olsson (1980:46f).

79 Cf. Olsson (1980:46).

80 Idem, p.46. P.Winter (1954) har forsøgt at vise, "how ancient Jewish folklore influenced the nascent tradition of Jesus", p. 36, idet han mener, at "the dreaming person in the original story [Mt 1,19-21] however, was Miriam", idet han henviser til nogle eksempler fra den jødiske tradition, hvor det hævdes om Moses, at han skal frelse Israel, p.38f. - Da den frelse, som er omtalt i Mt 1,21 er kvalificeret af udtrykket ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, må det betegnes som en undervurdering af dette, når Winter hertil blot siger: "The evangelist charitably added here only the words ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν - he lived and wrote in a time when Jewish hopes for political restoration had been grievously

på, at de almindelige messiasforestillinger i jødedommen ikke indeholdt tanken om, at Messias skulle have denne funktion.[81] Tilsvarende er gjort gældende for Qumran-materialet.[82] Dog kan der findes eksempler på, at f.eks. englen Mikael gives befaling om at rense jorden fra al synd, som det er tilfældet i 1.Enok 10, 21.[83] I denne sammenhæng må også anføres "Tjenerens" funktion i Es 53, ikke mindst fordi betegnelserne Guds søn og den lidende tjener er prominente begreber i Mtev.[84] Til trods for disse forhold, må det alligevel betegnes som mest nærliggende, at tolke den funktion, som Jesus tilskrives i tydningen af navnet i Mt 1, 21b i snæver sammenhæng med Guds funktion at tilgive syndere, sådan som det fremgår af et stort antal passager fra GT.[85] Indenfor Mtev's ramme kan det da også noteres, at Jesu tilgivelse af synder fremprovokerede anklagen for gudsbespottelse (Mt 9,3). At finde en parallel til tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21b i Moses' udfrielse af Guds folk fra Egypten, som Brown har gjort sig til talsmand for, er mangelfuld, fordi de ord, som i tydningen kvalificerer verbet"at frelse" - nemlig "fra deres synder" - ikke tillægges den betydning, de rent faktisk har i Mt 1,21.[86]

At der er tale om deres synder (τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) i stedet for dets, dvs. folkets synder kan tolkes som et udtryk for, at det er det enkelte medlems synder i Jesu folk, der skal betones.[87] En nærmere redegørelse for det komplicerede spørgsmål vedrørende

---

chrushed, and could not leave the story as it had been shaped by primitive folklore", p.39f.

81 Ifølge Klostermann (1927:8f) udgør det et novum, at syndstilgivelsen er knyttet til Messias: "in den vorchristlichen Pseudepigraphen hängt die Erlösung von der Sünde nicht organisch mit dem Beruf des Messias zusammen". Olsson (1980:46) stiller sig også åben for, at vi på dette punkt "har något nytt i judendomen.Frälsning från synder hörde inte till de vanliga messiasföreställningarna".

82 Cf. Braun (1966:I:7f): "Denn die in Mt. 1,21 genannte Errettung von den Sünden ist in Qumran...übrigens auch sonst im Judentum, Gottes und nicht des Messias Werk".

83 Se Waetjen (1976:227f).

84 Cf. nedenfor p.301f.

85 Foruden Sl 130,8 er der som nærliggende paralleller fra GT til Mt 1,21 ofte henvist til Sl 28,9 og Dom 13,5. Cf. videre Jer 31,34 og Ez 36,25-29.

86 Brown (1977:138). Olsson (1980:52,n.19) kritiserer med rette, at frasen "fra deres synder" er faldet bort fra Browns ellers udførlige analyse.

87 Cf. Olsson (1980:46).

indholdet af ordet λαός må vi i denne sammenhæng lade ligge. Mens en del nyere fortolkere forstår udtrykket τὸν λαὸν αὐτοῦ om alle, som tror på Jesus, kirken, uanset om den består af jøder eller hedninger,[88] er det mere nærliggende at tolke det primært om det jødiske folk.[89] Mens arten af den frelse, Jesus skal bringe, ikke er nationalistisk i betydningen: frelse fra den romerske besættelsesmagt, er Jesus såvel som det folk, der først skal mødes med frelsen,af jødisk oprindelse. Ikke blot genealogien i Mt 1 peger i denne retning, men andre steder i Mtev røber forfatteren, at han tegner billedet af Jesu gerning i Israel og for den jødiske befolkning.[90]

Hvad angår spørgsmålet om en semitisk oprindelse for det materiale, der måtte have foreligget forud for den nuværende græske tekst, er meningerne delte. Selv om vi ikke her skal beskæftige os med det komplicerede spørgsmål om et eventuelt hebraisk udformet Ur-Mtev, må det medgives, at tydningen i sig selv ikke beviser, at Mtev oprindeligt er udformet på hebraisk, eller at der nødvendigvis har foreligget en hebraisk kilde for den nuværende græske tekst.[91] Den traditionelle forståelse, som også har fundet talsmænd blandt moderne israelske forskere, at der må regnes med et hebraisk ordspil med ישוע יושיע i den foreliggende tydning, må dog stadig væk anses for den mest sandsynlige.[92] Selv om spørgsmål af denne art er vanskelige at bevise, kan der ikke lægges så stor vægt på, at Filon kendte indholdet af Jesus-navnet i sin græske form, således at det kan betegnes som falsk at anvende etymologien som argument for en semitisk oprindelse, hvilket bl.a. Brown gør.[93] Nepper-Christensen har i sin diskussion foretaget en principiel rigtig sondring mellem, hvad der kan udledes af Mt 1,21 for Mtev's affattelsessprog, og hvad der af samme vers kan udledes til spørgs-

---

88 Se kommentarlitteraturen til stedet. Også Olsson (1980:46) er af denne opfattelse.

89 Se Waetjen (1976:227).

90 Se Gerhardsson (1979b:35).

91 Understreget af Stendahl (1960:102) og Brown (1977:131). Se videre diskussionen hos Nepper-Christensen (1958:85f). - Imod at Mtev er et jødekristent evangelium satte Nepper-Christensen (1958) spørgsmålstegn, og det blev benægtet af f.eks. Strecker (1962) og Walker (1967). En imødegåelse heraf er givet af Noack (1971), som fastholder Mtev's jødekristne karakter.

92 Eksempler fra den moderne israelske Jesus-forskning er anført ovenfor p.40-43.

93 Brown (1977:131).

målet om navnetydningens oprindelse, og siger:

> Wir glauben, dass man aus der Namensgebung und der Erklärung in Matth 1,21 schliessen kann, dass die Tradition aller Wahrscheinlichkeit nach semitischem Boden entstammt. Dies aber besagt nichts über die ursprüngliche Sprache, in der die Namensgebung jetzt erscheint.[94]

På baggrund af den store interesse for navne, som findes i den jødiske tradition, og som vi ovenfor har behandlet,[95] hvor et navns etymologiske betydning spiller en stor rolle, og hvor der kan findes talrige eksempler på ordspil med navne, er der endnu ikke ført et afgørende bevis imod at opfatte Jesus-navnet med dets tydning i Mt 1,21 som et oprindeligt hebraisk ordspil. At det er taget fra en samling af hebraisk poesi, som har været i omløb i palæstinensiske kredse, som M^{c}Neile antager, er en mulighed, som der må regnes med, selv om det er vanskeligt at se, hvordan denne opfattelse nærmere kan verificeres på grund af materialets karakter.[96] Sikkert er det, at sådan som tydningen nu foreligger på græsk er ordspillet brudt. Alligevel kan der ikke herske tvivl om, at uanset hvor meget eller hvor lidt man forud har kendt til Filons forklaring af Jesus-navnet i sin græske form - eller til tilsvarende forklaringer - er Mt 1,21b af den læserkreds, Mt skriver til,blevet opfattet som en etymologisk tydning af navnet. Med denne tydning har forfatteren forudgrebet, hvordan han forstår den frelse, som Jesus skal bringe. Da ordene fra deres synder er en præcisering,som går ud over, hvad der ville have været nødvendigt i en etymologisk klargøring af navnet, er dette et indicium for, at forfatteren har betragtet det som væsentligt.[97] Hermed er det fra første begyndelse klargjort, at som JHWH i gammeltestamentlig tid borttager sit folks synd og gennem syndstilgivelsen skaber et nyt gudsforhold baseret på pagten, skal Jesus i den nye tid virkeliggøre dette.[98] Eller med Waetjens ord:

> He is to be called Jesus because he will save. His life will manifest a direct correspondence between his activity and his name, between his person and his work. That is why his naming

---

94 Nepper-Christensen (1958:86). M^{c}Neile (1915:8) ser det som en mulighed, at ordene er taget fra hebraisk "poetry".

95 Se ovenfor p,81-93; 100-105.

96 M^{c}Neile (1915:8). Cf. videre vore afsluttende bemærkninger, nedenfor p.367.

97 Dette kan gøres gældende, uanset om Mt 1,21 har foreligget i den af Mt benyttede tradition eller er et værk eller en præcisering af forfatteren, cf. ovenfor n.65.

98 Se Olsson (1980:47).

> is so important. It anticipates what is yet to be told in this "Book of Origin".[99]

Da Jesus-navnet med dets tydning i Mt 1,21 ikke sjældent af forskningen er trængt i skyggen, idet interessen ofte har samlet sig om Immanuel-navnet med dets tydning i Mt 1,23, er det af interesse nærmere at klargøre interrelationen mellem disse to navne og to tydninger. Når det er gjort, skal vi forsøge at klargøre, hvilken betydning Jesus-navnets tydning i Mt 1,21 har for de andre navne og kristologiske titler i Mt 1.

2. Immanuel-navnet i Mt 1,23 og dets relation til Jesus-navnet

Navnet Immanuel er hentet fra Es 7,14 og indgår i det første af Mtev's refleksionscitater.[100] Både i den gammeltestamentlige kontekst og i Mt 1,23 er det behandlet som et navn.[101] Til trods for det tekstkritiske problem, som er knyttet til formen καλέσουσιν (Mt 1,23), står vendigen "de skal give ham navnet Immanuel" parallelt med "du skal give ham navnet Jesus" i Mt 1,21.[102] Skønt Immanuel må karakteriseres som et navn, er det den illuminerende tydning af navnet som er i fokus i Mt 1,23 med dets afsløring af et mysterium fra den gammeltestamentlige tekst. Med Kingsbury:

> it is a name not in an appellative sense but in the sense that it sets forth the significance of a person, viz., Jesus Messiah: he is "God with us".[103]

Bemærkes må det, at i hele det nytestamentlige materiale, er Mt 1,23 det eneste sted, hvor Jesus bærer navnet Immanuel. Da Jesus ikke hed Immanuel,er opfyldelsescitatet ofte gjort til genstand for kritik i ældre og yngre jødiske, polemiske fremstillinger.[104] Ikke desto mindre er den teologiske idé, som ekspliceres med Immanuel-navnet, af stor betydning i Mtev. Andre har grundigt beskæftiget sig med Immanuel-navnet som teologisk udsagn i Mtev, hvorfor vi kun behøver at fremdrage, hvad der er relevant for vores videre argumentation.[105]For vores formål er det væsentligste spørgsmål,

---

99 Waetjen (1976:229f).

100 Om refleksionscitaterne eller opfyldelsescitaterne i Mtev, se Stendahl (1954), Gundry (1967), Prabhu (1976), Brown (1977:143-153).

101 Strack & Billerbeck (1926:I:64-67) opfører det ikke som et messiansk navn i den jødiske tradition.

102 Se Brown (1977:151f) og Olsson (1980:46).

103 Kingsbury (1975:96).

104 Se ovenfor p.126.

105 Se Frankemölle (1974) og den heri citerede litteratur. Cf. videre Kingsbury (1975:95f) samt de mange henvisninger til Mt 1,23; se index p.171.

om Immanuel-udsagnet i rammen af kompositionen i Mt 1 bør prioriteres på bekostning af Jesus-navnet med dets tydning.

Umiddelbart kan det synes vanskeligt overhovedet at sammenligne disse to navne. Immanuel forekommer som nævnt kun en enkelt gang i Mtev, mens Jesus anvendes omkring 150 gange. En sammenligning er imidlertid legitim blot af den grund, at Immanuel-udsagnet indgår i refleksionscitatet, som begrunder Jesus-navnet. Hertil kommer at begge navne - ganske vist på forskellig måde - er ledsaget af en tydning, hvilket også motiverer en sammenligning. To forhold skal i denne sammenhæng understreges, idet vi går ud fra, at Mt 1, 22-23 er et værk af redaktionen af Mtev:[106]

(a) Immanuel-navnet oversættes eksplicit: ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, hvilket, som vi ovenfor har set, ikke er tilfældet med Jesus-navnet. En forsigtig slutning fra dette forhold er, at Immanuel-udsagnet uden oversættelse ville være mere uforståeligt for i det mindste dele af den menighed, som Mt skrev for, end Jesus-navnets betydning.[107] Vigtigere end denne detalje er det dog, at oversættelsen i Mt 1,23 er tilknyttet et refleksionscitat. Da dette er det eneste sted i Mtev's refleksionscitater noget sådant forekommer, kan det sluttes, at Mt har anset tydningen af Immanuel-navnet for vigtig . Heraf kan udledes, at uanset hvor nært Immanuel-udsagnet skal tilknyttes Jesus-navnet, har det en selvstændig betydning og funktion i Mtev. Men heraf kan ikke sluttes, at Immanuel-navnet med dets tydning er overordnet Jesus-navnet og dets tydning, selv om dette mangler en eksplicit oversættelse. Dette forhold kan nærmere belyses ved at koncentrere opmærksomheden på Immanuel-udsagnets placering i konteksten.

(b) Immanuel-udsagnet findes i refleksionscitatet, hvilket ikke er tilfældet med Jesus-navnet. Det må betegnes som unaturligt at opfatte refleksionscitatet som del af Herrens engels ord.[108] Ud fra en tekstorienteret læsning af Mt 1,18-25, hvilket må betegnes som en legitim fremgangsmåde, når vi her kun er interesseret i at klargøre intentionen for Mtev's forfatter, bliver Jesus-navnet med dets tydning snarere bestyrket af refleksionscitatet.[109] I denne

---

106 Cf. ovenfor n.64 og n.65.

107 Cf. ovenfor p.287f.

108 Cf. Olsson (1980:47).

109 Dette bestyrkes også ved, at Mt 1,18-21 tilhører traditionen, dersom Davis (1971) og Brown (1977) har ret i dette spørgsmål, cf. n.64 ovenfor.

forbindelse er det ikke tilstrækkeligt at inddrage refleksionscitatets "Achtergewicht",[110] da det ikke bør ignoreres, at afsnittet afsluttes med sætningen: καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (Mt 1, 25). Anlægges der derfor en streng formal betragtning, er Jesusnavnet med dets tydning overordnet Immanuel-udsagnet. Med Stendahl kan det gøres gældende:

> The Immanuel prophecy substantiates the significance of the name Jesus as expressed in v.21.[111]

Alligevel er det uheldigt at opstille et konkurrenceforhold mellem Jesus-navnet og Immanuel-navnet, idet de gensidigt tolker hinanden.[112] Og som f.eks. "min søn" (Mt 2,15) og "nazaræer" (Mt 2,23) har en selvstændig funktion i Mt's præsentation af Jesus, samtidig med at en begivenhed eller et forhold i Jesu liv sættes ind i en opfyldelseskontekst, kan det tilsvarende hævdes, at Immanuel-udsagnet både har en selvstændig funktion og eksplicerer Jesus-navnet.[113] Når de to navne derfor sagligt kan ligestilles og indbyrdes tolker hinanden, kan det ikke kritiseres, at der i forskningen lægges vægt på Immanuel-navnet, med mindre det sker på bekostning af Jesus-navnet og dets tydning. Med Frankemölle kan det hævdes

> dass hier keine Konkurrenz zwischen verschiedenen Namen herrscht, sondern Identität und theologisch gegenseitige Vertiefung bezweckt wurde.[114]

Dersom det nu kan vises, at Immanuel-udsagnet ikke blot spiller en rolle, der kan isoleres til Mt 1,22f, men dets tydning er inddraget på andre steder i Mtev som en vigtig kristologisk og ekklesiologisk størrelse, vil dette forhold være en tilstrækkelig grund til at efterprøve, om noget tilsvarende gør sig gældende for Jesusnavnet, ikke mindst fordi, som vi har påpeget, Jesus-navnet i for-

---

110 Cf. Frankemölle (1974:14), som dog ikke opstiller et konkurrence forhold mellem navnene, se nedenfor.

111 Stendahl (1960:103). - Som personnavn for jøder er Immanuel i den senere jødiske tradition oftere blevet benyttet end Jesus, cf. vores bemærkninger ovenfor p.126.

112 Prabhu (1976:239) taler ligefrem om "the ultimate identity of the two names, since both speak of the saving presence of God". I moderne jødekristen fremstilling lyder det tilsvarende: "Yeshua and Immanuel are synonymous, for in the person so named his people would experience the saving presence of God", cf. Gabe (1979:58).

113 Et tolkningsrids af forståelsen af det vanskelige "nazaræer" i Mt 2,23 findes hos Brown (1977:207-213).

114 Frankemölle (1974:14).

mal henseende er overordnet Immanuel-udsagnet. Forholder det sig videre sådan, at Immanuel-tydningen foreligger i passager, som på baggrund af andre kriterier også kan betragtes som centralpassager for Jesus - nemlig onoma-passager - er dette et indicium for, at vi er på ret vej i formodningen om, at Jesus-navnet er inddraget som en vigtig kristologisk størrelse på andre steder i Mtev - og ikke kun spiller en rolle i Mt 1,21.

De to lige anførte forudsætninger er til stede. Tilstrækkeligt er det her at henvise til Frankemölles monografi "Jahwebund und Kirche Christi". Uden at vi finder det nødvendigt at gå ind i en nærmere kritisk stillingtagen til denne fremstilling, er der på en overbevisende måde vist, at der i Mtev findes en teologisk "Leitidee" i en "Mitsein Jesu", som Frankemölle tolker i analogi med en "Mitsein Jahwe" i GT.[115] På basis af benyttelsen af præpositionen μετά i Mtev, som anskues i lyset af brugen i Mkev og Lkev, er det understreget af Frankemölle, at

(a) Mt arbejder med præpositionen μετά og skaber visse standardudtryk, hvori præpositionen indgår. Sådanne standardudtryk kan spores på centrale steder i Mtev, mens de ikke findes i Mkev. På denne måde bliver det muligt at påvise en kristologisk og ekklesiologisk pointe i Mtev.[116]

(b) Mt udelader præpositionen visse steder, hvor den anvendes i Mkev, når det angår ikke-tilhængeres reaktion over for Jesus.[117]

Immanuel-passagen spiller i denne sammenhæng en vigtig rolle, og Frankemölle og andre har vist, at tolkningen "Gud med os" ikke kan isoleres til Mt 1,23 i Mtev.[118] Tværtimod er den grundlæggende for kristologien og ekklesiologien i Mtev. I samme retning peger Kingsburys studier, hvor tydningen af Immanuel-passagen benyttes som tolkningselement for betegnelsen Guds søn i Mtev.[119] Hos Kingsbury er der en større vægtlægning på det kristologiske element i

---

115 Idem, passim, men især p.72-83.

116 Idem, p.10f, hvor de relevante eksempler nævnes: Mt 17,17; 26, 29 og Mt 12,4/Mk 2,26; Mt 12,45; Mt 26,71/Mk 14,69; Mt 26,51/Mk 14,47. Desuden Mt 18,20; 28,20. Se index for passagernes behandling i bogen.

117 Idem, p.11, hvor eksempler anføres.

118 Ifølge Frankemölle laver Mt "Bundestheologie", hvilet opsummeres: "Christus und Kirche sind im MtEv als Korrespondenzbegriffe beide "bundestheologisch" strukturiert", idem, p.80.

119 Se eksempelvis Kingsbury (1975:69f, 95f).

Immanuel end hos Frankemölle.[120] Kingsbury deler videre ikke Frankemölles tese, at Mt laver "Bundestheologie",[121] selv om dette ikke synes at udgøre en større forskel. Men fælles er de i forståelsen af, at Immanuel-tydningen er inddraget på andre steder i Mtev og spiller en væsentlig rolle. På denne baggrund er det legitimt at spørge, om noget tilsvarende kunne tænkes for Jesus-navnet.

Hvad angår den anden forudsætning, kan det noteres, at i Mt 18, 20 og 28,18-20, som udgør to vigtige passager for Immanuel-tydningen,[122] og som er særstof for Mtev, forekommer begrebet ὄνομα, hvilket gør det naturligt, at relatere disse passager til navngivningsscenen i Mt 1,21. Dette forhold bestyrker vores formodning om , at der er mere at sige om Jesus-navnets teologiske betydning i Mtev end blot at henvise til Mt 1,21. Desuden bekræftes antagelsen om, at navnene Jesus og Immanuel gensidigt tolker hinanden i Mt 1,21-23, idet de to anførte passager med onoma ikke blot som Frankemölle og Kingsbury gør det, kan relateres til Immanuel, men også har et forhold til Jesus. Frankemölles "Mitsein Jesu"[123] og Kingsburys "being with Jesus"[124] kan vi om muligt i højere grad end de gøre til vore udtryk. Dels kan der lægges vægt på "Mitsein"/"being with", idet der tages højde for Immanuel-associationerne, dels kan der lægges vægt på "Jesus", idet der gøres alvor af Jesus-navnets tydning i Mt 1,21.

Navnet Immanuel er for Mt mindre betydningsfuldt end den teologiske idé, der udtrykkes hermed, idet navnet kun forekommer én gang. Navnet Jesus er og forbliver i Mtev et personnavn. I Mt 1,21 har det klare kristologiske og soteriologiske overtoner. På baggrund af den påviste relation mellem de to navne samt det forhold, at Immanuel-tydningen er inddraget på andre steder i Mtev, vækkes mistanken om, at Jesus-navnet og dets tydning også er inddraget på andre steder. Mens udforskningen af Jesus-navnet i Mtev ofte både er begyndt og afsluttet i Mt 1,21, er der med henvisning til de iagttagelser, vi her har gjort, grund til at formode, at forfatteren til Mtev har arbejdet med tydningen af Jesus-navnet andre steder i sit evangelium.

---

120 Se Kingsburys egen vurdering heraf, idem, p.38f.

121 Idem, p.38.

122 Behandlet og ofte citeret hos Frankemölle (1974) og Kingsbury (1975). Se videre nedenfor p.352-355.

123 Se f.eks. Frankemölle (1974:79-83).

124 Se f.eks. Kingsbury (1975:56), idem (1978:80).

Er det rigtigt, at der er en saglig, teologisk identitet mellem Jesus og Immanuel i Mt 1, men at Jesus i formal henseende er overordnet Immanuel, da det ikke er refleksionscitatet, som har skabt navngivningsscenen, men omvendt er en tradition om Jesusnavnet, som har medført, at refleksionscitatet er blevet tilkoblet,[125] således at Jesus kom først og Immanuel herefter, da Immanuel-udsagnet ikke er del af englens budskab, må orienteringspunktet for disse to navne være Jesus. Dette har også betydning for bestemmelsen af forholdet mellem Jesus og de andre navne i Mt 1.

3. Jesus-navnet som orienteringspunkt for de andre navne i Mt 1

Mens kapitel 2 i Mtev er fokuseret omkring geografiske navne, er opmærksomheden centreret omkring titler og personnavne i kapitel 1.[126] I to grupper kan personnavnskapitlet (Mt 1) groft opdeles:

(a) Jesu navne: Jesus Kristus (v. 1.18), Jesus, som kaldes Kristus (v.16), Kristus (v.17), Davids søn (v.1), Abrahams søn (v.1) og Immanuel (v.23) samt Jesus og tydningen af navnet (v.21) tillige med virkeliggørelsen af englens befaling (v.25).

(b) Andre navne i genealogien, hvor ikke mindst de fire kvinder Tamar (v.3), Rahab (v.5), Rut (v.5) og [Batseba] Urias hustru (v.6) påkalder sig interesse.[127] Desuden kan det bemærkes, at af alle nævnte omtales to personer to gange: Abraham (v.2) og David (v.6), foruden at disse også anføres i opsummeringen (v.17). I genealogien er det kun David, der karakteriseres nærmere med en titel: τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα (v.6). På denne måde understreges Davids kongelige status.[128]

Idet vi holder os til Jesu navne, kan det bemærkes, at Jesusnavnet i Mt 1,25 også har kristologiske overtoner, idet tydningen

---

125 Se Brown (1977:110f), som samtidig med at han opfatter Mt 1, 20-21.24-25 som "pre-Matthean", betoner: "Any pre-Matthean material has been edited so thoroughly that often we cannot get behind the Matthean wording...".

126 Se Stendahl (1960).

127 Til forskellige tolkninger af de omtalte kvinder i Mt 1, se Johnson (1969:154-178), Brown (1977:71-74). Riedl (1968:21) tolker genealogien med et sideblik til Jesus-navnet, selv om han skriver "Christus": "Christus steht am Ende dieser Stammesreihe und nimmt als Endglied alle Last und Sünde, alle 'Menschlichkeiten' auf sich. Damit ist bereits im Stammbaum verborgen ausgesprochen, was später ausdrücklich aufklingen wird (vgl. Mt 1,21)". Se også Waetjen (1976:215f).

128 Cf. Stendahl (1960:101).

fra v.21 klinger med. Dette må betegnes som en naturlig kontekst-tolkning i det "Ausführungs"-skema, som er påvist i de afsluttende vers i kapitel 1.[129] Med denne afslutning bliver Jesus-navnet med dets tydning betonet. Dette er en mere nærliggende slutning end med Brown at hævde, at "the Davidic emphasis would have been obscured", dersom "the formula citation had been placed at the end".[130] At det netop ville være Jesus-navnet, som "would have been obscured", dersom Immanuel-udsagnet havde dannet afslutningen på afsnittet, er et yderligere argument for, at Jesus-navnet kan betragtes som passagens orienteringspunkt.

Ud fra litterære og indholdsmæssige strukturering af Mt 1 kan det anføres, at Mt 1,1-17 må tolkes i snæver sammenhæng med v.18-25.[131] Mt 1,18-25 uddyber nærmere afslutningen på genealogien: ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός (v.16), cf. også den i syntaktisk henseende usædvanlige vending i v.18a: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Af Stendahl karakteriseres Mt 1,18-25 som "the enlarged footnote to the crucial point in the genealogy".[132] Han opponerer videre imod den opfattelse, at der i Mtev kan tales om en "Birth Narrative" eller "Vorgeschichte":[133]

> As a matter of fact, the Birth of Jesus is not described in Mt, where the points are rather the angelic revelation to Joseph, and the naming of the child.[134]

Spørges kan det imidlertid, om Stendahl på dette punkt opererer med et falsk alternativ. De anførte "points" - hvor væsentlige de end er - bør knyttes tættere til indholdet af afsnittet i sin helhed, end Stendahl har gjort det. Det er en miskendelse af intentionen bag hele afsnittet, dersom det kun medgives, at Mt kendte til traditionen om Jesu overnaturlige fødsel, men at "the Virgin Birth story is theologically mute, no christological argument or insight is deduced from this great divine intervention".[135] Hermed ignoreres den markante passivform i sætningen ἐξ ἧς ἐγεννήθη

---

129 Se Pesch (1966, 1967a).

130 Brown (1977:144).

131 Se f.eks. Kingsbury (1975:43f) samt hans strukturering i øvrigt, p.1-39. Cf. også n.69 ovenfor.

132 Stendahl (1960:102), et udsagn, der ofte citeres, men som dog ikke er fuldt dækkende for perikopen med dens kristologiske fylde. Se Pesch (1967a:87) og Brown (1977:139) med kritik heraf.

133 Stendahl (1960:105).

134 Idem, p.102.

135 Idem, p.103.

'Ιησοῦς (v.16), indholdet af v.18, som gentages i v.20c, samt afslutningsnotitsen i v.25a.[136] Idet vi modificerer Browns slagordsagtige vending - præget i analogi med Stendahls "Quis et Unde?" - finder vi det mere korrekt at tale om et "Quomodo" ("the 'How' of Jesus' identity"), selv om dette ikke fuldt ud dækker indholdet af Mt 1,18-25, da navnene Jesus og Immanuel med deres tydninger klargør "the Quis of Jesus' identity", hvilket Brown da også selv medgiver.[137] Da der findes et sådant Quomodo-element, må det anføres imod Stendahl, at der i Mt 1,18-25 er deduceret en kristologisk indsigt. I Mt 1,21 er Jesus gennem sit navns tydning tillagt en funktion, hvis nærmeste parallel i GT er Guds funktion at tilgive synd.[138] I denne forbindelse må det atter betones, at det kvalificerende udtryk for "han skal frelse" er udtrykket "fra deres synder" (v.21). At Jesus skal frelse fra synd er af Mt anskuet i lyset af navngivningen og den underfulde fødsel.[139] Med andre ord: Jesus-navnet angiver Jesu funktion, og hans frelsesfunktion er begrundet i hans underfulde fødsel.

Ovenfor har vi vist, at både Immanuel (v.23) og Jesus (v.25) må forstås i sammenhæng med indholdet af v.21. Videre må det bemærkes, at selv om begrebet Guds søn ikke eksplicit nævnes, ligger det implicit i den underfulde fødsel, at Jesus er Guds søn. Dette begrunder ikke blot Jesu frelsesfunktion, men klargøres selv igennem Jesus-navnets tydning i v.21. Tilsvarende kan det gøres gældende for de øvrige navne og betegnelser for Jesus i Mt 1, at de som orienteringspunkt har v.21 - eller i det mindste må relateres til tydningen af navnet - hvilket kort skal omtales.

At begrebet Davids søn har en væsentlig funktion kan udledes af dets placering i Mt 1,1, i genealogiens understregning af Davids kongelige status (v.6), i genealogiens opsummering (v.17) samt i v.18-25, som er blevet betegnet som "Die Einpflanzung Jesu

---

136 Se kommentarlitteraturen til stederne.

137 Se Brown (1977:133-144) til temaerne: "The Quis: Who Jesus is" og "The Quomodo or the 'How' of Jesus' Identity".

138 Se ovenfor p.288f.

139 Hahn (1974:275) hævder, at syndstilgivelsen ikke skal knyttes til Jesu soningslidelse. - Dette er vanskeligt at godtage. Selv om det ikke ekspliceres, hvordan syndstilgivelsen bringes i stand, er det vanskeligt at benægte, at der primært er tænkt på Jesu død. Se Gerhardsson (1970:122), som til udlægningen af Mt 1,21 knytter Mt 20,28; 26,28; 27,32-56, samt den bredere fremstilling hos idem (1974). Cf. videre Thyen (1970:140,n.2).

in das Geschlecht Davids".[140] Skønt dette kan være betinget af apologetiske hensyn, er hovedsigtet nærmere af undervisende og forkyndende art.[141] Ifølge de gammeltestamentlige forjættelser må Messias være af Davids slægt. Uden at gøre betegnelsen Davids søn betydningsløs i Mtev, da den har sin funktion i det kristologiske helhedsbillede, står den alligevel ikke alene og kan heller ikke betragtes som den mest fyldestgørende kristologiske betegnelse.[142] Idet betegnelsen relateres til den guddommelige fødsel og den heri implicerede betegnelse Guds søn, som for Mt synes at være den mest fyldestgørende betegnelse for Jesus, kvalificeres udtrykket Davids søn nærmere.[143] Fra første kapitel i Mtev er Jesus, Davids søn på grund af den underfulde fødsel mere end alle andre af Davids slægt, heri inkluderet Δαυὶδ ὁ βασιλεὺς (cf. v.6) og Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ (v.20). Dette mere end passer til indholdet af Mt 22,41-46, hvor det betones, at Jesus er Davids Herre (κύριος).[144] Det harmonerer videre med nogle andre prægnante fraser i Mtev, hvor det understreges, at Jesus er mere end (πλεῖον) Jonas (12,41) og Salomo (12,42), er større end (μεῖζόν) templet (12,6), stærkere end (ἰσχυρότερός) Johannes Døber (3,11), han, som ellers er mere end en profet (περισσότερον προφήτου) (11,9).[145] Da betegnelserne Davids søn og Jesus Kristus (v.1.17) samt vendingen: Jesus, som kaldes Kristus (v.16) er nært beslægtede,[146] er der ingen grund til her nærmere at udfolde de forskelle, der måtte ligge i Mt's benyttelse af disse termer. Da betegnelsen Davids søn er underordnet betegnelsen

---

140 Se Stendahl (1960:102), som citerer Schlatter. Cf. videre Kingsbury (1975:41), som omtaler nyere bidrag, som ser betegnelsen "Søn af David" som den vigtigste - eller en af de vigtigste - for den jordiske Jesus, hvilket imødegås, p.99-103.

141 Se ovenfor n.68 og n.69. Brown (1977:142) betragter ligeledes primært afsnittet ud fra et teologisk motiv, omend han ikke vil se bort fra muligheden af et apologetisk motiv til en imødegåelse af en jødisk anklage imod Jesu illegitime fødsel.

142 Se Brown (1977:134f), som diskuterer forholdet mellem betegnelserne Søn af David og Guds søn og rigtigt anfører, at den første er "true but inadequate", den sidste "revealed as adequate" i fødselsberetningen i Mtev.

143 Se Kingsbury (1975:40-83, 99-103). Cf. dog n.58 ovenfor.

144 Cf. Cullmann (1963:132-134), hvor det fremhæves, at Jesus uden at nægte sin davidiske oprindelse ikke tillægger dette samme betydning som sine jødiske omgivelser.

145 Cf. udtrykket "Mehrsein Jesu", Riedl (1968:24). Se videre nedenfor p. 310f.

146 Se Cullmann, som behandler Davids søn og Kristus samlet i kapitlet "Jesus der Messias", p.111-137.

Guds søn, og da sidstnævnte kan relateres til Mt 1,21, som ovenfor angivet, kan det også hævdes, at Kristus i Mt 1 er orienteret ud fra tankegangen i v.21. Denne opfattelse bestyrkes ved at sammenligne Peters bekendelse ved Kæsarea Filippi, sådan som den er overleveret henholdsvis i Mtev og Mkev:

Mk (8,29) σὺ εἶ ὁ χριστός
Mt (16,16) σὺ εἶ ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος

Ikke blot er sammenknytningen mellem Kristus og Guds søn af betydning til forståelsen af kristologien i Mtev og betegnelsernes forhold til Mt 1,21. Men også billedet af Jesus som tjeneren - παῖς - må i denne sammenhæng nævnes, fordi denne betegnelse står i snæver sammenhæng med og klargør indholdet af Guds søn og Menneskesønnen i Mtev. Lövestam, som i sin behandling af betegnelsen Guds søn hos synoptikerne, lægger vægt på, at Jesus er Guds søn på en unik måde, der er lydig over for Faderens vilje, og som ved f.eks. vandringen på søen kommer til disciplene "in a manner which corresponds to Old Testament descriptions of God in his supremacy and majesty",[147] understreger ikke blot det kongelige aspekt i betegnelsen Guds søn, men også tjenerens, og siger:

> The way to the salvation of God's people from the power of these enemies is now, for the Son, that of the Servant of the Lord in obedience to the Father's will, the way to the cross. It is worth attention that particularly the idea of Jesus' path of affliction is repeatedly connected in the Synoptics with the designation of Jesus as God's Son.[148]

Fastholdes også denne forbindelse mellem betegnelserne for Jesus for tankegangen bag Mt 1, begynder et klart billede at tegne sig af sammenhængen mellem navnene. I kontrast til dele af den nytestamentlige forskning, som har benægtet, at pais/tjener-betegnelsen spiller nogen større rolle i Mtev - og derfor ikke kan klargøre betegnelsen Guds søn - har Gerhardsson også lagt vægt på, at Guds søn indholdsbestemmes af pais-forestillingen. Efter at have understreget, at "Jesus is 'the Son of God' who takes it upon himself to be the perfect 'servant of God' in all things",[149] slutter Gerhardsson sin artikel "Sacrificial Service" med en påpegning af, at for Mt er Messias, den levende Guds søn af himmelsk oprindelse:

---

147 Lövestam (1961:90f, 105).

148 Idem, p.110f.

149 Gerhardsson (1974:29). En nærmere uddybning af "Guds son som Guds tjänare" er givet af Gerhardsson (1979a:114-146).

> This mystery was able to explain why Jesus could carry out his service unto death without the least stain, and thus effect an atonement in which the church - all who want to be "the true Israel" - can trust.[150]

Dette kan kombineres med endnu en iagttagelse, som Gerhardsson har lagt vægt på i et andet studium over Mtev:

> Vad Jesus har för ögonen är - enligt evangelisten - theologia crucis i sin fullkomnade form: korsets teologi och korsets etik.[151]

Dette kommer ikke mindst til udtryk i Mt 27,46, hvor dødsforudsigelsernes παραδιδόναι fuldbyrdes (Mt 20,18; 26,2,24,45), hvor "Gud inte 'är med' honom med sin 'välsignelse' utan låter 'forbannelse' drabba honom".[152] På denne baggrund er det ikke for meget at hævde, at Mt allerede i sit første kapitel med navnenes relation til Jesus-navnet og dets tydning har foregrebet en theologia crucis. Hvad der måtte være af theologia gloriae-associationer i betegnelser som Messias/Kristus og Davids søn er fra første begyndelse principielt elimineret.[153] Ganske vist gives der i Mt 1,21 ikke et direkte svar på, hvordan Jesus frelser fra synd. Men i lyset af evangeliernes passionshistorie og urmenighedens kerygma, forekommer det vanskeligt at stille spørgsmål ved, at frelsen fra synd primært er forstået i sammenhæng med Jesu soningsdød.[154] Løsesumsordet (Mt 20,28), hvor Menneskesønnens gerning er tolket i lyset af Herrens lidende tjeners opgave, peger i denne retning.[155] Ikke mindst den vigtige frase, som alene findes i Mtev i overleveringen af nadverordene: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt 26,28), er et tegn på, at for Mt er frelse, nadver/død og Jesus uadskillelige størrelser.

---

150 Idem (1974:35).

151 Idem (1979a:106), samt hele artiklen i øvrigt: "Utlämnad och övergiven", p.85-113.

152 Idem, p.103.

153 Dette gælder ikke mindst, hvis man går ud fra, at evangeliet primært er skrevet for kristne, som er kommet til tro på Jesus og døbt i/til Jesu navn og den hermed forbundne syndstilgivelse. Til dette se Hartman (1971), cf. nedenfor p.346.

154 Modsat siger Gerhardsson (1974:26) til fortolkningen af Jesu navn i Mt 1,21: "There is no suggestion that this is to happen exclusively through his sacrificial death". - Selv om det må medgives, at frelsen ikke eksklusivt er tilknyttet Jesu død, forstår vi det primært i tilknytning hertil.

155 I anden sammenhæng knytter Gerhardsson også tydnigen af Jesusnavnet i Mt 1,21 nært til f.eks. Mt 20,28 og 26,28, (1979b:77), cf. også n.139 ovenfor.

Hvad angår betegnelsen Abrahams søn, kan denne ud fra de gjorte iagttagelser heller ikke isoleres fra den underfulde fødsel og tydningen af Jesus-navnet. Med betegnelsen er Jesu frelsesgerning for hedninger anticiperet, samtidig med at Jesus er tegnet som den ideelle israelit.[156] Jesus er Abrahams søn, men ud fra det helhedsbillede, vi har tegnet, må han samtidig karakteriseres som større end Abraham.[157] Endelig ligger også konge-betegnelsen i baggrunden i kapitel 1 i Mtev, dels i forbindelse med David-associationer (v.6) og dels i forbindelse med Messias/Kristus-forestillinger. At Jesus ved indtoget i Jerusalem fremstilles som den ydmyge konge, der rider sin død i møde, indicerer, at også konge-associationerne kan tolkes i lyset af Mt 1,21.

Med disse iagttagelser har vi vist, at det er muligt at betragte Mt 1,21 som orienteringspunkt for en ret forståelse af de øvrige navne og titler i Mt 1. Navnet Jesus skyldes ikke en tilfældighed, men er guddommelig sanktioneret. Det er ikke blot udtryk for Jesu menneskelighed, men er navnet gennem hvilket hele Jesu gerning kan opsummeres. Ingen af de i kapitel 1 i Mtev nævnte navne eller titler er uden betydning for Mtev's kristologiske helhedsbillede, men alle er de i indhold underordnet Jesus-navnet, fordi arten af den frelse, Jesus skal bringe, er angivet hermed. Skønt det må medgives, at navnets tydning også kan tænkes på græsk grund, finder vi det mest sandsynligt, at der ligger et hebraisk ordspil til grund for Mt 1,21. Et af de væsentligste argumenter imod denne opfattelse er nu faldet, idet det ikke længere kan hævdes, at det kun var aramaisk, der blev talt på Jesu tid, et sprog, hvor roden ישע ikke findes.[158] Men selv for græsktalende jøder og kristne fra hedenske miljøer, der har ønsket besked om tingene, har indholdet af navnets græske form været kendt, hvilket vi har vist i kapitel II. At Mt har videregivet en tydning, som går ud over en almindelig etymologisk forklaring på navnet ישוע/Ἰησοῦς ved at præcisere, at Jesus skal frelse fra synd, anser vi som værende af afgørende betydning for evangeliets kristologiske og soteriologiske helhedskonception.

---

156 Se Kingsbury (1975:85f).

157 Riedl (1968:24), citeret ovenfor i n.58. Cf. videre Jh 8,53, hvor komparativen "større end" anvendes i forbindelse med en sammenligning mellem Jesus og Abraham, se Kieffer (1979:144).

158 Se diskussionen hos Nepper-Christensen (1958:85-87). Til spørgsmålet om brugen af hebraisk på Jesu tid, er meningerne stadig delte. Se hertil Gundry (1967:174-178) samt nedenfor p.343,n.290.

Er dette rigtigt,og er Jesus-navnet med dets tydning at betragte som orienteringspunkt for Mt 1, vækkes mistanken om, at der fra forfatterens side er arbejdet med Jesus-navnet og de heri implicerede konnotationer på andre steder i evangeliet. At Jesus udgør et basisfelt, hvorom alt drejer sig i evangeliet, og at Mt røber, at han andre steder terminologisk har arbejdet med Jesus-navnet, skal vi i det følgende forsøge at vise.

D. MATTÆUS' ARBEJDE MED NAVNET "JESUS"

Idet vi går ud fra, at Mt har benyttet eller kendt Mkev, og idet vi betragter evangelisterne som teologiske forfattere, som dog i deres forfatterskab og interpretationer har følt sig bundet af den foreliggende tradition, bliver det vores opgave at vise, hvorledes Mt har inddraget betydningen af Jesus-navnet i sin præsentation af evangeliet.

1. Ordstatistik

Antallet af de gange Jesus-navnet forekommer er følgende:[159]
Mtev 152 (150)[160] Mkev 82 Lkev 88

Da Mtev, hvad angår benyttede ord, er omkring 1,6 gange så stort som Mkev,[161] og Mt benytter Jesus-navnet omkring 1,9 gange så ofte som Mk, er den forskel, der kan konstateres, af en så ringe størrelse, at der ikke kan udledes noget heraf.[162]

2. Præliminært overblik

Et overblik over anvendelsen af Jesus-navnet i Mtev kan opnås ved at undersøge, på hvis læber Jesus-navnet findes. Noteres kan det, at det overhovedet ikke findes på disciplenes læber, og dette gælder både i Mkev og Mtev. De fleste gange findes Jesus-navnet i fortællestoffet, om man vil: på evangelistens læber.[163] Kun sjæl-

---

159 Se ed. Aland (1978:544-548), som også opfører en række tekstkritisk usikre steder med navnet, som vi dog her kan se bort fra, idet de ikke berører tendensen mellem Mkev og Mtev.

160 Jesus i forbindelse med Barabbas' navn sættes i parentes i Nestle & Aland (1979) til Mt 27,16f. Se videre nedenfor p.319.

161 Cf. Hawkins (1909:2,n.1), som henviser til Nestle vedrørende anvendte ord i evangelierne: Mkev 11.158, Mtev 18.222 og Lkev 19.209 ord.

162 Bemærkes kan det, at Lk benytter Jesus-navnet i et omfang som Mk, selv om Lkev er større end Mtev angående ord.

163 Det stereotype "Jesus sagde", som f.eks. benyttes som en hyppig indledning til logierne i Thomasevangeliet, finder ikke sin modsvarighed i de kanoniske evangelier. Se ed. Giversen (1959) og ed. J.M.Robinson (1977:117-130). - I bl.a. Mk 4 findes dog et stereotypt Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, se kommentarerne.

dent brydes de fem store talekompositioner i Mtev med scener, hvori et Jesus indsættes.[164] Derimod afsluttes disse taler med en formelagtig vending, hvori Jesus-navnet indgår.[165] I tre af disse taler findes Jesus-navnet også i indledningerne (Mt 10,5; 13,1; 23,1). I modsætning til fortællestoffet er der således i talestoffet lange afsnit, hvor Jesus-navnet ikke forekommer. Et enkelt eksempel kan illustrere dette: I kapitlerne 1-4 findes navnet 13 gange. Bjergprædikenen (Mt 5-7), som i størrelse nogenlunde svarer til kapitlerne 1-4, indeholder kun som afslutning Jesus-navnet (Mt 7,28). Herefter berettes der i kapitlerne 8-9 om en række undere, hvor Jesus-navnet forekommer omkring 20 gange.

Kun sjældent er et geografisk navn tilknyttet personnavnet, et forhold, som i datiden ikke var ualmindeligt for at kunne skelne personer med samme navn fra hinanden. Den nøje bestemmelse med både bynavn og landsdelsnavn findes på skarernes læber efter indtoget i Jerusalem (Mt 21,11). Udsagnet, som ikke genfindes i Mkev, lyder: οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας. Mens Mt overhovedet ikke anvender ordet Ναζαρηνός, som Mk benytter (Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6), findes derimod det vanskelige Ναζωραῖος i Mtev, hvilket ikke anvendes i Mkev.[166] Mens det i Mt 26,71 bedst forstås som en geografisk bestemmelse, har det måske i reflektionscitatet i Mt 2,23 en dybere mening. Men selv på dette sted er det kombineret med bynavnet Ναζαρέτ.[167] Videre kan nævnes udtrykket "Jesus fra Galilæa" (τοῦ Γαλιλαίου) i Mt 26,69. På baggrund af, at navnet ישוע/Ἰησοῦς var et meget almindeligt jødisk personnavn ved vor tidsregnings begyndelse, og det derfor må formodes, at en ledsagende geografisk bestemmelse ved Jesu (af Nazaret) begyndende virksomhed er blevet knyttet til hans personnavn, for at kunne distingvere ham fra andre med samme navn, er der intet forbavsende i disse geografiske bestemmelser. Når det kommer til stykket, forundrer det mere, at disse udtryk findes så relativt sjæl-

---

164 Talekompositionen i kapitel 18 brydes af Peters spørgsmål i Mt 18,21. Hvis kapitlerne 23-25 skal forstås som én komposition, brydes denne af et sceneskifte, hvor Jesus-navnet forekommer to gange, Mt 24,1.4. Hvis den sidste store talekomposition i Mtev begynder i Mt 24, kan det derfor hævdes, at det kun er i Mt 18,22, at der findes et Jesus inden for en større talekomposition.

165 Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1.

166 Se diskussionen hos Brown (1977:207-213).

167 Om de forskellige stavemåder af bynavnet i NT, se Brown (1977: 107). - Cf. også brugen af et metronymikon (Marias søn) og et patronymikon (Josefs søn) til bestemmelse af Jesus af Nazaret, se Stauffer (1969).

dent. Selv om reflektionscitatet i Mt 2,23 kunne lægge op til, at gøre Ναζωραῖος til et vigtigt begreb i Mtev, er dette ikke blevet gjort. Den Jesus, som er evangeliets centralperson, har Mt ikke behov for at karakterisere med en tilknyttet geografisk bestemmelse, idet de få gange,sådanne findes, må betragtes som reminiscenser fra en tid, hvor det var nødvendigt for udenforstående at benytte sådanne geografiske bestemmelser. At udtrykkene findes på læberne af skarerne eller tjenestepigerne i ypperstepræstens gård, men ellers ikke bruges af evangelisten, kan ikke blot tages som udtryk for en historisk rigtig detalje vedrørende folks talemåde på Jesu tid, men er også tegn på, at Mt ved, at han ikke løber nogen risiko for at blive misforstået, når han "kun" omtaler evangeliets hovedperson som Jesus.

Alle kasusformer med undtagelse af vokativformen findes, når Jesus-navnet benyttes i Mtev. Nominativformen er den hyppigst anvendte. Men ikke mindst i passionshistorien findes en række akkusativformer, hvilket er meget naturligt, da der her berettes om, hvad man gør med/mod Jesus i en vis modsætning til andre dele af evangeliet, hvor Jesus er fremstillet som den aktivt handlende hovedperson.[168] Foruden at findes på evangelistens læber, er navnet anvendt følgende steder:

(1) Engelen ved Jesu grav benytter det om den opstandne Jesus (Mt 28,5/Mk 16,6).
(2) Skarerne benytter det i forbindelse med indtoget i Jerusalem (Mt 21,11), og Mt 20,30 kan forstås som et råb fra skarerne.
(3) Tjenestepigerne anvender det i forbindelse med Peters fornægtelse (Mt 26,69.71/Mk 14,67).
(4) Pilatus bruger det i forhøret over Jesus (Mt 27,17.22).
(5) Korsinskriptionen indeholder navnet (Mt 27,37).

Videre er der mulighed for, at

(6) Jesus også har været Barabbas' navn (Mt 27,16.17), hvilket vi har berørt i det oversættelseshistoriske rids af det hebraiske NT.[169]

Nedenfor vender vi tilbage til disse passager. Men det kan al-

---

168 Akkusativformen i Mt 1,21.25 er syntaktisk betinget og i Mt 1 findes nominativform kun i forbindelse med et verbum i passiv (Mt 1,16). Som vi nedenfor vender tilbage til, hævder vi ikke, at Mt er interesseret i kasusformer som sådan, men i Jesusnavnet.

169 Se ovenfor p.174, 235 samt nedenfor p.319.

lerede konstateres, at der er en relativ restriktiv benyttelse af Jesus-navnet hos Mtev's persongalleri. På dette punkt kan der dog ikke påvises nogen afgørende forskel mellem Mtev og Mkev, selv om vi er af den opfattelse, at Jesus-navnet med dets tydning er medtænkt på flere steder i Mtev.

3. Jesus-navnet og perikoperne

Med udgangspunkt i den opdeling i perikoper eller enheder, som foreligger i Huck & Lietzmanns synopse,[170] kan to spørgsmål formuleres:

(a) Når Mk ikke har et Jesus i en perikope, hvad har da Mt?
(b) Når Mk har et Jesus i en perikope, hvad har da Mt?

Med disse spørgsmål søger vi ikke svar på antallet af perikoper, hvor navnet Jesus benyttes eller ikke benyttes. Hertil kræves en helt anden detaljeret analyse, hvis værdi næppe ville svare til anstrengelserne, da de enheder, som Huck & Lietzmann har opdelt det synoptiske materiale i, næppe altid svarer til evangelisternes kompositionsplaner. Ud fra et litterært synspunkt og under forudsætning af, at evangelisterne er forfattere, kan en række enheder betragtes som indledninger, overgangsled eller afslutninger, som de respektive forfattere har opfattet i organisk sammenhæng med det foregående eller efterfølgende afsnit. Når f.eks. talekompositionen i Mk 13 af Huck & Lietzmann er opdelt i 8 enheder, hvor de 7 sidste ikke indeholder Jesus-navnet,[171] er det ikke vanskeligt at se, at en statistisk optælling ikke giver et dækkende billede. Derimod kan der gives et svar på de ovenfor stillede spørgsmål, som kun forudsætter, at Mt har benyttet Mkev.

Huck & Lietzmann opdeler Mkev i 103 enheder.[172]

ad (a) I 60 enheder mangler i Mkev et Jesus. Kun 22 af disse gange følger Mt på dette punkt Mk. 25 gange indføjer Mt på et eller flere steder et Jesus i de pågældende perikoper, og til de resterende 13 perikoper anføres ingen parallel. Uden at det er nødvendigt at gå i detaljer, kan de omtalte 22 perikoper reduceres til ca. halvdelen, idet 10 enheder angår større talekompositioner, som genfindes i Mt 13; 18 og 24 - altså i kompositioner, som både indledes og afsluttes med et Jesus. Det helt

170 For det begrænsede mål,vi har sat os, har det været lettere at arbejde med Huck & Lietzmanns synopse (1950) end den nyere af Huck & Greeven (1981).

171 Se Huck & Lietzmann (1950:171-177), hvor talen begynder med Mk 13,5.

172 Heri er ikke medregnet Mk 16,9-20. Iagttagelserne er baseret på det af Huck & Lietzmann opstillede første system, cf. Huck & Lietzmann (1950:XIII). Tendensen berøres dog ikke, selv om det andet system inddrages.

nøjagtige antal gange, hvor der i Mtev findes en enhed, hvori et Jesus mangler, er i vor sammenhæng af mindre betydning. Tilstrækkeligt er det at konstatere, at der kan spores en klar tendens i Mtev til at indføje et Jesus i perikoper, hvor det mangler i Mkev.

ad (b) I 43 perikoper anvendes i Mkev et Jesus. 4 perikoper er uden parallel Mtev. Hele 35 gange genfindes Jesus i Mtev. En nærmere analyse viser, at det kun er i to perikoper, hvor det kan hævdes, at Mt har "glemt" at følge Mk, når denne anvender et Jesus. [173]

4 enheder i Mkev opføres af Huck & Lietzmann i begge systemer separat og uden parallel i Mtev.[174] Et Jesus mangler i disse passager.

Med de reservationer in mente, vi ovenfor har gjort mod en alt for skarp opdeling af de enkelte evangelier i perikoper, og uden at vi her er gået ind på paralleller og dubletter i andet system, kan der alligevel udledes en tendens for Mtev's benyttelse af Jesus-navnet på baggrund af Mkev: I perikoper, hvor et Jesus mangler i Mkev, har Mt i stor udstrækning indført navnet, og i perikoper, hvor et Jesus anvendes i Mkev, har Mt også navnet.

Til trods for denne klare tendens bør det iagttages, at der findes sluttede enheder i Mtev, hvor et Jesus mangler.[175] Dette forhold advarer imod at drage for overilede slutninger vedrørende Mt's navneteologi. Endnu har vi ikke truffet noget, der kunne pege i retning af navnemagi eller navnemystik. At Jesus-navnet indføres på en række steder i Mtev, forandrer ikke den kendsgerning, at Jesus i begge evangelier er den talende og handlende centralperson. Dette er også klart, selv om Mt - og endnu hyppigere Mk - på en række steder anvender personalpronomier i stedet for Jesus.[176] De fleste forskelle mellem Mk og Mt i benyttelsen af Jesus-navnet inden for sluttede fortællekompositioner er for trivielle til, at der heraf kan udledes en teologisk idé. Dersom Mtev ikke havde indeholdt traditionen med navngivningen og Jesus-navnets tydning i 1,21, ville disse forhold kunne forklares plausibelt med henvis-

---

173 Mt 3,1, som dog vanskeligt kan sammenlignes med Mk 1,1, hvor Jesus præsenteres. Mt 4,18-22/Mk 1,16-20, hvor Jesus imidlertid har en prominent placering i Mt 4,17, cf. Kingsbury (1975: 24). Ellers følger Mt ikke Mk i Mt 22,34-40/Mk 12,28-34 og Mt 26,20-25/Mk 14,17-21.

174 Mk 1,35-38; 4,26-29; 8,22-26; 12,41-44.

175 F.eks. Mt 12,9-14; 21,18-19; 22,34-40.

176 Taylor (1953:8), citeret ovenfor p.281.

ning til, at Mt hermed har gjort læsningen lettere, eller at de enkelte perikoper f.eks. er formet til gudstjenestebrug, hvilket kunne forklare, at navnet på det talende og handlende subjekt er indføjet. Selv om også dette kan udgøre en del af forklaringen, vækkes mistanken om, at denne eller tilsvarende forklaringer ikke på tilstrækkelig fyldestgørende måde beskriver arbejdet med Jesus-navnet i Mtev. Før vi skal fremdrage nogle eksempler på et teologisk og terminologisk arbejde med Jesus-navnet, skal først et par forhold, som kan relateres til navnbærerens historie, understreges, idet vi ikke kun vil basere vores slutninger på eksegetiske detaljer, men vil anskue dem mere generelt ved at knytte oplevelsen af Jesus-navnet sammen med forholdet til Jesu person.

4. Jesus-navnet og navnbærerens person

Da vi afslutningsvist nærmere skal skitsere billedet af Jesu person og Jesu navn i rammen af Mtev's helhedsforståelse, skal vi her nøjes med at trække nogle forhold frem, som kan belyse forholdet mellem Jesu person og Jesu navn. Ovenfor har vi gjort opmærksom på, at den etymologiske tydning af Jesus-navnet i Mt 1,21 klargør Mtev's syn på arten af den frelse, Jesus skulle bringe.[177] At Jesus i sin person skal frelse sit folk "fra deres synder" er fortegnet for kristologien eller de anvendte kristologiske betegnelser i Mtev. Betydningen af navnet Jesus anslår grundtonen for alle kristologiske benævnelser. Udover dette er tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21 også at betragte som et fortegn for indholdet og anvendelsen af Jesus-navnet på andre steder. Hvis man vil tage Mt alvorligt, må denne slutning betragtes som en naturlig konsekvens af tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21. Dette kan gøres gældende, også selv om den etymologiske tydning kun forekommer ét sted.

Analysen af den jødiske nomenclatur såvel som resultater hentet fra den almindelige navneforskning har vist, at det er forbundet med store problemer at betragte et navn som "neutralt". Ikke mindst når så meget er involveret, som det er tilfældet i urmenighedens forhold til Jesus som Herre,[178] kan det ikke betragtes som et tomt postulat at hævde, at oplevelsen af og forholdet til personen Jesus også har smittet af på oplevelsen af hans navn. På dette punkt må der imidlertid skelnes mellem en emotionel og re-

177 Se ovenfor p.288-290.

178 Som stikord herfor nøjes vi med en enkelt henvisning til Rom 14,7-9 samt til motivet med efterfølgelse i evangelierne.

ligiøs betinget veneration på den ene side, hvis intencitet har været afhængig af subjektive faktorer, og på den anden side et forhold til Jesus-navnet, som har været betinget af en etymologisk tydning, uanset om denne generelt har knyttet indholdet af navnet til verbet "at frelse",eller - som det findes i Mt 1,21 - verbet og dermed navnet er forstået i nær tilknytning til syndstilgivelsen. Selv om det kvalificerende "fra deres synder" i Mt 1,21 må antages at klinge med igennem hele Mtev, er der ingen grund til at opstille et kontrastforhold mellem et mere religiøst og emotionelt betinget forhold til navnet og tydningen af det i Mtev.

Det emotionelt og religiøst betingede forhold til navnet Jesus må belyses af urmenighedens forhold til personen Jesus. Da det vil sprænge rammen for dette arbejde at give en detaljeret beskrivelse af urmenighedens forhold til Jesu person, må vi her nøjes med at angive et par hovedpunkter fra Mtev.

Et centralt udtryk til forståelsen af Jesu person i Mtev er hans ἐξουσία. Denne exousia er "fra Himmelen" (Mt 21,23-27). Ikke blot som den opstandne, har Jesus "al exousia i Himmelen og på jorden" (Mt 28,18), men han har under sin jordiske virksomhed fået "alt" overgivet af sin far (Mt 11,25-30).[179] Igennem lære (Mt 7,29), syndstilgivelse og helbredelse (Mt 9,1-8) samt exorcisme lader Jesus sin exousia komme til udtryk.[180] Hermed demonstreres ikke blot Jesu autoritet, men de pågældende forhold er tegn på den messianske tidsalders frembrud.[181] Som vi allerede ovenfor har berørt, har Gerhardsson understreget, hvorledes Jesu storhed betones i Mtev: Jesu er mere end Jonas (Mt 12,41), mere end Salomon (Mt 12, 42), større end templet (Mt 12,6). Jesus er ikke blot Davids søn, men han er mere end sin stamfader (Mt 22,41-46), sådan som han også er herre over sabbaten (Mt 12,8),idet det samtidigt betones, at Jesus forvalter sin exousia ved tjeneste, hvilket mest prægnant kommer til udtryk i løsesumsordet i Mt 20,28, hvor den tjeneste, der gælder hele Jesu gerning, når sin kulmination.[182] Kieffer er af den opfattelse, at man kan tale om "'Mer-än' - kristologin hos synoptikerna", idet han foruden de anførte steder nævner sammenligningen mellem Johannes Døber og Jesus. Døberen, som er mere end en

179 Se Gerhardsson (1979a:122).

180 Idem, p.123 og (1979b:45, 56f, 60-62).

181 Idem (1979a:123). Se også Kosmala (1966-67:101f).

182 Gerhardsson (1979a:123f, 125-128).

profet (Mt 11,9), fremhæver herved storheden hos den, der kommer efter ham, da denne er stærkere end ham (Mt 3,11). Jesus er således mere end de forbilleder, som skriften giver.[183]

Ifølge Kosmala kan Jesu ἐξουσία ikke løsrives fra formlen "i mit navn".[184] Kosmala, som ikke finder, at det rabbinske רשות i tilstrækkelig grad kan forklare Jesu exousia,[185] understreger, at rabbinerne ikke talte i deres eget navn, således som Jesus gjorde, hvilket profilerer Jesu autoritet.[186] Om formlen "i mit navn" kan han afsluttende hævde:

> Indeed, the NT formula has its origin in the OT, where it refers to God himself, his presence and his power - not in the rabbinic terminology. We shall not solve the mystery of the authority of Jesus by cutting it down to the Rabbinic level.[187]

Skønt Kosmala kritiserer Daube for at lægge alt for stor vægt på, at Jesus lærte som en "Rabbi", der ikke var ordineret,[188] har Kosmala ikke i tilstrækkelig grad været opmærksom på, at Daube anerkender, at i Jesu svar på exousia-spørgsmålet (Mt 21,27) har exousia "a very different sense" i forhold til rabbinernes "reshuth", idet han hævder:

> If, as is probable, the major part of the pericope comes from the oral tradition - indeed, there is no reason to doubt its historicity - then this may be the earliest instance of 'authority', reshuth, referring to Jesus's 'divine authority' or 'almightiness'.[189]

---

183 Kieffer (1979).

184 Kosmala (1965-66:140): "...ἐξουσία and ὄνομα are decisive for the whole presentation of Jesus in Matthew". Se også Kosmala (1966-67:100f).

185 Idem (1966-67:101). Se også Gerhardsson (1979a:121f).

186 Kosmala (1966-67:101) hævder: "There are many other passages in the Gospels in which Jesus speaks in his own name implying his authority. This never happens among the Rabbis whether fully ordained or not, although Rabbis did utter their own deductions and opinions which afterwards, when they were accepted, became binding halakhot and were usually transmitted in their names (miššum). That is the rule". - Skønt Jesus efter vort skøn havde en exousia, som ikke kan tolkes inden for rammen af en rabbinsk רשות, har Morton Smith (1951:27-30) anført en række eksempler på en rabbinsk brug af ואני אומר, hvilket Kosmala ikke i tilstrækkelig grad har taget højde for. Cf. videre nedenfor vores behandling af onoma-passagerne i NT, p.346.

187 Kosmala (1966-67:108).

188 Se Daube (1956:205-223) og kritik hertil af Kosmala (1966-67: 97-100).

189 Daube (1956:217).

I denne sammenhæng er det en understregning værd, at Daube ser årsagen til, at en glidning fra rabbinsk autoritet til forestillingen om "divine authority" eller "almightiness" let kunne komme på tale "according to a person's assessment of Jesus's position". Samtidig gør han også opmærksom på, at ordet "reshuth" "often refers to the domain of God or even to God himself".[190] At Jesus havde "an authority and power greater than what is normally available to humans", er også understreget af Gerhardsson i en analyse af underberetningerne i Mtev.[191] I modsætning til hvad der undertiden gør sig gældende i den rabbinske tradition, hvor det er Gud, der helbreder, siger Gerhardsson for denne traditions vedkommende:

> Pious men are able - usually through prayer - to secure healing miracles from God. It is characteristic of the synoptic Jesus that he himself heals, in his own name so to speak, with an authority (ἐξουσία) which in some way is one with himself.[192]

Om den elevation af traditionen, som Gerhardsson finder i Mtev's underberetninger, hvor Jesu helbredelser er udført "with majestic supremacy. Jesus does not ask God to heal, far less does he heal in any other name",[193] siger han videre:

> For Matthew, Jesus is a divine figure - the Messiah, the Son of the living God, possessing an incomparable exousia. Nothing is too hard for him. He heals every person and he does it with ease. Matthew has long since ceased finding anything surprising, for his own part, in the therapeutic miracles of Jesus.[194]

Kombineres disse iagttagelser med den vægtlægning, der er på Jesu ord i Mtev,[195] samt opfordringen til disciplene om en total forpligtelse på Jesu ord og Jesu person (f.eks. Mt 7,24-27; 10,21. 24.28.37-39.40), kan det ikke betragtes som tom retorik at spørge, hvordan personen og navnet da kan opfattes som "neutralt". Da navnet Jesus tillige er forklaret i Mt 1,21 og udgør orienteringspunktet for alle andre betegnelser, fordi det ifølge tydningen indeholder det væsentligste i Mt's opfattelse af Jesu frelsesgerning,

---

190 Idem, p.218.

191 Gerhardsson (1979b:18).

192 Idem, p.37.

193 Idem, p.46.

194 Idem, p.45.

195 S.Aalen (1973:277) formulerer sig markant på dette område: "Han [Jesus] bringer overhodet ikke Guds-ord, men sine egne ord. Ordene har samme vekt som Guds-ord, men de er Jesu ord". Vedrørende kritiske bemærkninger til Aalens helhedssyn, se nedenfor p.358f.

må det betegnes som en tilsidesættelse ikke blot af indholdet og vigtigheden af Mt 1,21, men også af datidens generelle holdning til navne, dersom det kun kan medgives, at Jesus alene i Mt 1,21 har kristologiske overtoner, men ellers blot er det historiske navn for den jordiske Jesus af Nazaret. Jesus forbliver at være et personnavn også i Mtev. Men bæreren af dette navn har ingen menneskelige begrænsninger. Derfor må der regnes med, at en reverens over for Jesu person på et tidligt tidspunkt også har givet sig udslag i en reverens over for navnet Jesus. Som Mt har præsenteret evangeliets hovedperson og hans navn, må det hævdes, at navnet vækker religiøse emotioner. Selv om navnet Jesus ikke bør betegnes som en kristologisk term, da det er et personnavn, har dette personnavn i Mtev kristologiske overtoner.

Disse slutninger, der er baseret på betydningen og vigtigheden af den etymologiske tydning af Jesus-navnet i Mt 1,21 samt afsmitningen fra navnbærerens person på oplevelsen af hans navn, skal vi nærmere forsøge at verificere ud fra Mt's arbejde med Jesus-navnet. Målet, som vi her har sat os, er begrænset, idet vi ikke skal analysere alle steder, hvor Jesus-navnet findes i Mtev. Men kan vi blot med nogle få eksempler sandsynliggøre, at Mt har arbejdet med Jesus-navnet på andre steder end i Mt 1,21, er der taget et første skridt væk fra den almindelige opfattelse, at det kun er i Mt 1,21, at Jesus-navnet er kristologisk betydningsfuldt i Mtev. Kan der findes sådanne spor, kan disse danne et udgangspunkt for en mere detaljeret og dybdeborende analyse.

Først skal vi give et enkelt eksempel på, hvorledes Mt arbejder terminologisk. Ikke mindst er det af betydning, om der kan svares på, hvor konsekvent Mt er, når han arbejder teologisk-terminologisk med ordet. Eller formuleret anderledes: Er Mt slave under sin egen terminologi? Mt's arbejde med verbet "at følge" kan give nogle vink herom.

5. Mattæus' arbejde med verbet "at følge" (ἀκολουθεῖν)

I studier over Mtev er det et ofte påpeget forhold, at verbet ἀκολουθεῖν er en vigtig ekklesiologisk term.[196] Dog er meningerne delte vedrørende kriterierne for, hvordan man kan skelne mellem en bogstavelig forståelse og en metaforisk, hvor sidstnævnte skal opfattes i betydningen: følge som discipel. Kingsbury har til dette

196 Se henvisningerne til de væsentligste forskningsbidrag hertil hos Kingsbury (1978b:56, n.1).

spørgsmål givet et vægtigt eksegetisk bidrag.[197] Samtidig med at det fastholdes, at verbet er en vigtig ekklesiologisk term, understreges det, at det nogle stedet bedst forstås i den bogstavelige betydning - uden at der er tale om et discipelforhold. Hertil kan lægges, at Jesus selv kan være subjekt for verbet: ὁ Ἰησοῦς ἠκολούθησεν αὐτῷ [synagogeforstanderen] (Mt 9,19). Til vort formål kan dette give et vink om, at samtidig med at Mt arbejder terminologisk og teologisk, er han ikke slave under sin egen terminologi. Af den grund behøver vi ikke at presse nogle Jesus-steder eller overinterpretere dem i et forsøg på at påvise et Jesus-mønster i Mtev. Kingsbury finder to faktorer, som benyttes som kriterier for at afgøre, om verbet "at følge" skal forstås metaforisk. Når der i forbindelse med verbet er tale om "cost and commitment", skal det forstås om discipelforholdet.[198] Selv om disse to faktorer ikke eliminerer tvivlsspørgsmål vedrørende nogle udsagn med verbet, er det overbevisende godtgjort, at samtidig med at verbet er en vigtig teologisk term, bruges det også af Mt i en bogstavelig og almindelig betydning uden religiøse overtoner. Selv om det ikke er uproblematisk at sammenligne et verbum og et navn, giver disse iagttagelser os alligevel grundlag for at lede efter et Jesus-mønster i Mtev, samtidig med at de fritager os fra at overinterpretere visse udsagn for at få tingene til at passe. Da det vil sprænge rammerne for det mål, vi har sat os, skal vi ikke gå ind i en minutiøs behandling af alle Jesus-passager i Mtev. Vi er tilfredse, dersom det kan vises, at Mt har arbejdet med Jesus-navnet på nogle steder, eftersom dette ikke tidligere er iagttaget. En nærmere systematisering overlader vi derfor til eventuelle videre studier.

6. Eksempler på Mattæus' arbejde med Jesus-navnet

Sideløbende med vores forsøg på at fremdrage nogle passager, hvor der er arbejdet med Jesus-navnet i Mtev, og som derfor må læses med et sideblik til Mt 1,21, skal vi knytte nogle bemærkninger til de enkelte kasusformer. Dog må det understreges, at opdelingen i kasusformer er sket af fremstillingstekniske grunde, og således er en konstruktion fra vores side, som på ingen måde belyser Mt's arbejde med navnet.

Nogle fraser, hvor Jesus-navnet forekommer i genitiv, kan il-

197 Idem, p.56-73.

198 Idem, p.58.

lustrere,at og hvordan Mt arbejder med navnet Jesus. Både i Mkev og Mtev benyttes genitivformen relativt sparsomt. Første gang navnet anføres, er dog denne form anvendt (Mt 1,1/Mk 1,1) og er sammenkoblet med Kristus: Ἰησοῦ Χριστοῦ (således også Mt 1,18). Den absolutte genitiv med navnet findes i Mt 2,1; 26,6. I passionshistorien anvendes præpositionsleddet κατὰ τοῦ Ἰησοῦ (Mt 26,59; 27, 1/Mk 14,55), hvilket findes i en fjendtlig kontekst. En teologisk idé kan næppe udledes heraf eller af vendingen τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (Mt 27,58/Mk 15,43). Syntaktisk er Jesus-navnet nødvendigt i den sidstnævnte vending. Et αὐτοῦ ville knytte σῶμα til Pilatus, som nævnes i den foregående sætning. Men der findes steder med Jesusnavnet i genitiv, som kan betegnes som klare eksempler på et terminologisk arbejde med Jesus-navnet. Disse skal kort anføres, idet vi ikke har set det som vores opgave at gå ind i en detaljeret eksegetisk diskussion i øvrigt.

Mk 6,14: Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ...

Mt 14,1 : Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσεν Ἡρῴδης ὁ τετραάρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ, καὶ...

Når der tages fuld højde for tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21, er det ikke vanskeligt at forklare, hvorfor Mt omskriver. Nedenfor vender vi tilbage til Mtev's onoma-passager.[199] Her kan vi nøjes med at gøre gældende, at Herodes - ifølge Mt's forståelse - ikke har begrebet, hvad der ligger i Jesu onoma. Derfor vælger Mt den for sin navneteologi neutrale vending τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ. Omformningen kan betragtes som et slående indicium for, at Mt gør alvor af, hvad der er sagt i Mt 1,21. Hvad der er en almindelig frase for Mk, er betydningsfuldt for Mt. Men samtidig kan en anden iagttagelse understreges, som er vigtig til forståelsen af Mt's forhold til navnet Jesus. I frasen "rygtet om Jesus" er Jesus kun det almindelige personnavn og er uden teologiske overtoner. Med andre ord kan Mt anvende navnet Jesus på en neutral måde. Dette forhold bestyrker videre vores formodning om, at det mere er ved at koncentrere opmærksomheden omkring semantiske felter end ved at fokusere opmærksomheden på enkeltstående forekomster af navnet Jesus, at Mt's arbejde med navnet og den heri implicerede idé kan sandsynliggøres.

---

199 Se nedenfor p.345-355.

Mk 14,72:...καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.
Mt 26,75:...καὶ ἐμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος...

Sammenholdt med vægtlægningen på Jesu forkyndelse og lærevirksomhed i Mtev - samt betoningen af betydningen af Jesu ord - passer den af Mt foretagne forandring godt ind i det navnemønster, vi begynder at kunne spore. At vendingen Jesu ord blot skulle være en neutral frase forklarer hverken forandringen i forhold til Mkev eller giver den rigtige forståelse af, hvad Mt lægger i begrebet Jesu ord (cf. f.eks. Mt 7,24-27; 24,35), At placere vendingen Jesu ord inden for forståelsesrammen af de gammeltestamentlige profeters ord, giver næppe et fyldestgørende udtryk for, hvad Mt har lagt i dette udtryk, hvilket vi nedenfor yderligere skal knytte et par bemærkninger til.[200] Her indskrænker vi os til at spørge, om det er muligt at valørbestemme frasen Jesu ord nærmere? Selv om vi ovenfor har gjort gældende, at betydningen af Jesus-navnet, sådan som det er præciseret i Mt 1,21, må tænkes at klinge med igennem hele Mtev, er det alligevel at presse for meget ud af frasen Jesu ord, hvis man vil hævde, at det primært er indholdet af Jesus-navnets tydning, som har motiveret forandringen. Eksemplet peger derimod i retning af, at frasen Jesu ord i Mtev har samme valør som Herrens ord i Lkev. I Lkev er samme passage gengivet på følgende måde:

Lk 22,61:...καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου ὡς εἶπεν αὐτῷ...

Er det rigtigt, at Jesus ifølge det billede, som Mt tegner, af sine tilhørere fordrede en lydighed mod sine ord, som minder om den lydighed, der i GT fordres af pagtsfolket over for JHWH's ord,[201] kan frasen Jesu ord forstås på linje hermed. I givet fald er Jesus-navnet placeret i et semantisk felt, hvor JHWH-navnet efter en gammeltestamentlig tankegang findes. Under alle omstændigheder skærper eksemplet blikket for, at navnet Jesus uden tilknyttede højhedsbetegnelser i sig selv var tilstrækkeligt til at kvalificere ordet som et guddommeligt ord med en uhørt ἐξουσία. Kombineres dette med Jesu ords exousia til at tilgive syndere (Mt 9,6), er springet ikke langt til Mt 1,21. Stilles omformningerne i Lkev og Mtev op over for formuleringen i Mkev, viser eksemplet, at udviklingen ikke blot gik i retning af at erstatte en sætning, hvori personnavnet Jesus indgår med en prægnant frase, som ikke

200 Se nedenfor p.357, 360.

201 Dette er understreget af bl.a. Gerhardsson (1979a:182) og citeret nedenfor p.360.

indeholder personnavnet, men enhøjhedstitel som Kyrios (Lkev), men samtidig gik i retning af at udforme en prægnant frase med navnet Jesus (Mtev), og hvor fraserne Herrens ord og Jesu ord fremkalder identiske associationer om det pågældende ords guddommelige exousia.

Mk 14,47: εἷς δέ [τις] τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν...
Mt 26,51: Καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα...

Ovenfor har vi allerede henvist til Frankemölles påpegning af den vigtige ekklesiologiske frase μετὰ Ἰησοῦ i Mtev.[202] Samtidig har vi understreget, at der ikke blot er grund til at lægge vægt på "Mitsein", men også på Jesus. Frasen (at være) med Jesus bør således ikke kun tolkes på baggrund af Mt 1,23, men også af Mt 1, 21. På denne måde kan det både betones, at Jesus er Gud med os (Immanuel), og at disciplene er forpligtede på den Jesus, som frelser fra synd. Bekendelsesmotivet er i fokus og bestemmende for de to sidste steder, hvor en konstruktion med μετὰ Ἰησοῦ findes i Mtev.[203] På læberne af tjenestepigerne i ypperstepræstens gård lyder de pågældende fraser i henholdsvis Mkev og Mtev:

Mk 14,67: καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ.
Mt 26,69: καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου.

Mk 14,69: ...οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστιν.
Mt 26,71: ...οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου.

I disse passager bestemmes Peters tilhørsforhold til Jesus med frasen μετὰ Ἰησοῦ.[204] I konteksten må udtrykket sættes i forbindelse med bekendelsesmotivet. Peter burde kendes ved Jesus, men fornægter ham. Af væsentlig betydning for passagen og de pågældende udtryk er det, at den offentlige bekendelse - når en sådan kræves - har betydning for, om Jesus vil kendes ved dem, der kan karakteriseres som μετὰ Ἰησοῦ, hvilket er understreget i Mt 10,32f.[205] For en discipel, der er med Jesus, ligger fordringen om "at bekende" (ὁμολογεῖν) og ikke "at fornægte" (ἀρνεῖσθαι) Jesus, hvilket, da motivet om at bekende og fornægte JHWH kan betragtes som en parallel hertil,[206] giver Jesus-navnet en promi-

---

202 Frankemölle (1974), se ovenfor p.295f.

203 Om motivet bekendelse-fornægtelse i lidelseshistorien, se Gerhardsson (1981).

204 Cf. Frankemölle (1974:11). Bemærkes må det dog, at Mt også kan bruge en vending som σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ om Peter (Mt 26,73).

205 Se Gerhardsson (1981:48f).

206 Se nedenfor p.332, 356, 361.

nent stilling. I tillæg hertil kan det anføres, at Gerhardsson i tilslutning til Merkel ser det som en mulighed, at Peter afsluttende forbander Jesus (Mt 26,74).[207] Hvis dette har været tilfældet, er det i nogen grad tilsløret, men er i givet fald et yderligere eksempel på Mt's arbejde med Jesus-navnet, hvilket kan sammenlignes med udtrykket ἀνάθεμα Ἰησοῦς i 1.Kor 12,3. Videre kan det bemærkes, at det noget efterhængte og foragtelige τοῦ Ἰησοῦ i Mk 14,67 - hvor pausen næsten kan "høres": Hvad er det nu denne Nazaræer" hedder? - er formildet i Mtev. Selv om tonen i Mk 14,67 nærmer sig en vrængen på Jesus-navnet, beviser dette sted intet om den jødiske form ישו, hvis oprindelse vi ovenfor har tolket på baggrund af en vrængen på navnet.[208] Alligevel er dette - uden at det beviser noget om den hebraiske navneform - det tætteste man kan komme på en vrissen på Jesus-navnet i evangelierne. Da Mt kunne have anvendt en eventuel jødisk derogativ benyttelse af formen ישו i sin teologi omkring Jesus-navnet, men ikke har gjort det, betragtes dette bedst som et tegn på, at en mere eller mindre uniform brug af formen ישו om Jesus af Nazaret ikke fandtes på NT's tid, selv om en vrængen kan have gjort sig gældende. Tværtimod må det antages, at det netop er en betoning af Jesus-navnet som den, der bl.a. findes i Mtev, som har kunnet give anledning til, at en jødisk vrængen på navnet ישוע senere blev til ישו i sin skriftlige form.

At Mt har arbejdet med Jesus-navnet på forskellig måde, synes de ovenfor anførte eksempler at have godtgjort. Vi skal nu fremdrage nogle eksempler på fraser med Jesus i akkusativ, idet det endnu en gang skal betones, at det ikke er kasusformer, som har haft Mt's interesse, men Jesus-navnet.

Uden for passionshistorien er der en restriktiv benyttelse af Jesus-navnet i akkusativ i Mtev, når det sammenlignes med Mkev. Kun to gange findes udtryk med Jesus-navnet i akkusativ uden for passionshistorien, hvilket vi nedenfor vender tilbage til.

I passionshistorien kan der mellem Mtev og Mkev ikke påvises nogen større forskel på dette punkt, idet de fleste udsagn beskriver, hvad ikke-tilhængere gør med/mod Jesus (Mt 26.4.50.57; 27,20. 26f.54, cf. Mk 14,53,60; 15,1.15). Dog er der to passager, hvor muligheden for, at Mt har arbejdet med navnet, står åben.

---

207 Merkel (1970:70), Gerhardsson (1981:54f).

208 Se ovenfor p.169-173, 187f.

Mt 27,15-23: Parallelberetningen i Mk 15,6-14 vedrørende spørgsmålet om frigivelse af Jesus eller Barabbas nævner ikke eksplicit Jesus-navnet. Dette kan der vanskeligt udledes noget afgørende af, da Mt - som tidligere noteret - ofte indsætter et Jesus, hvor det i en sluttet litterær enhed ikke findes i Mkev. Væsentligere end dette er imidlertid spørgsmålet om, hvorvidt den oprindelige tekst i Mt 27,16.17. har læst Jesus Barabbas.[209] Medmindre nyt materiale fremkommer, er det vanskeligt at se, hvorledes det definitivt kan afgøres ud fra tekstkritiske principper, hvad den oprindelige læsemåde har været.[210] Med henvisning til den højhedsstilling, som Jesus-navnet fik i oldkirken, er det imidlertid lettere at forklare, at Jesus som navn for Barabbas blev trængt til side, end at det sekundært er indsat. Hvis Barabbas' navn også har været Jesus i den oprindelige tekst, har de, der på et tidligt tidspunkt har fjernet det, gjort det af reverens-grunde og har ikke set, hvorledes Mt i givet fald kontrasterer Jesus, som kaldes Kristus med Jesus Barabbas. Da Barabbas kan opfattes som et almindeligt navn, advarer det imod mere spekulative tydninger, som er blevet gjort til dette sted. Sikkert er det imidlertid, at valget ifølge Mt's forståelse faldt på den Jesus, der ikke kunne frelse.[211]

Da teksten som sagt er tekstkritisk usikker, kan der ikke lægges afgørende vægt herpå. Men i lyset af de iagttagelser, vi har gjort ovenfor, ville en ordleg på Jesus Kristus og Jesus Barabbas passe smukt ind i det Jesus-mønster, som kan spores. Mere vægt vil vi dog lægge på Jesus-navnets forekomst på engelens læber i

---

209 Gerhardsson (1970:189), som finder, at navnet har været Jesus Barabbas, tager dog afstand fra "senare vilda spekulationer" i forbindelse hermed. Til disse, se Blinzler (1969:307,n.22), som giver en oversigt. Cf også ovenfor p.44.

210 Se n.160 ovenfor samt ed. Metzger (1971:67f), som forklarer grunden til, at navnet sættes i parentes.

211 Bar Abba er attesteret som almindeligt jødisk personnavn med betydningen "faderens søn", se Blinzler (1969:307,n.22). Nogle har tolket dette metaforisk, idet "faderens søn" er forstået som "Djævelens søn", se Zahn (1922:711,n.77). Er dette den oprindelige mening, kontrasteres Jesus - Guds søn - med Jesus - Djævelens søn - og med den pointe, at de religiøse ledere vælger den sidste. Hvis Jesus Barabbas er det oprindelige, og Bar Abba er forstået som almindeligt personnavn, kan der blot være arbejdet med navnet i den forstand, at Jesus røveren blev frelst, mens Jesus Guds søn blev dømt - for at frelse, ifølge Mt. Filson (1960:290) ser en mulighed for en ordleg på Barrabbas, hvilket han betragter som sikker, dersom teksten har læst Jesus Barabbas: "The Jews choose between the real Son of the Father and the outwardly glamorous but really unimportant son of an unnamed human father".

det afsluttende kapitel af Mtev. Til kvinderne ved Jesu grav lyder det:

Mk 16,6:...'Ιησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον...
Mt 28,5:...'Ιησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε...

Det er hævet over al tvivl, at for Mt er den jordiske Jesus identisk med den opstandne Jesus. At troen på Jesu opstandelse ikke skulle have sat sig spor i urmenighedens oplevelse af Jesu navn er på forhånd vanskeligt at godtage. Spørgsmålet, som vi her skal indskrænke os til at besvare, er, om der i teksten i Mtev 28 findes spor af, at Mt har haft Jesus-navnet med dets tydning i tankerne. Hvis dette er tilfældet, er ringen, som er begyndt i Mt 1, afsluttet i kapitel 28.

I Mk 16,5 er subjektet for det ovenfor anførte udsagn angivet som νεανίσκος, mens det i Mt 28,5 er ὁ ἄγγελος. I kommentarerne til stederne diskuteres i almindelighed kun forholdet mellem disse to termer. Bemærkes må det imidlertid, at udtrykket ὁ ἄγγελος i Mtev er et forkortet udtryk. I konteksten (Mt 28,2) findes det fulde udtryk: ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ...At det netop er ἄγγελος κυρίου, som træder frem ved Jesu grav og benytter Jesus-navnet, kan vi dårligt betragte som en tilfældighed i Mtev. I Mt 1,21 er det også ἄγγελος κυρίου, som byder Josef, at Marias barn skal kaldes "Jesus; thi han skal frelse sit folk fra deres synder". Med den lille finesse: en omskrivning af subjektet, gør Mt det klart, at Jesus-navnet er guddommeligt sanktioneret efter Jesu død og opstandelse, sådan som det var det før hans fødsel. Netop som Jesus den korsfæstede er han den, der frelser fra synd.[212] Vi slutter altså, at Jesus-navnet på læberne af Herrens engel af Mt er stillet i kristologiens tjeneste, for Herrens engel kan næppe antages at glemme, hvad han omkring 30 år tidligere bød og forklarede Josef![213] Når Herrens engel kan benytte Jesus om den opstandne, kan Mt som forfatter også gøre det (Mt 28,9f), således at det er en indsnævring af vokabularet i Mtev at hævde, at Jesus kun er navn for den jordiske Jesus af Nazaret. For Mt hedder også den opstandne Jesus. Med relativt små forandringer lykkes det for Mt ved afslutningen af sit evangelium at knytte forbindelsen tilbage

212 Cf. f.eks. den snævre forbindelse mellem kors og frelse i 1. Kor 1,18.21; 2,2.

213 Bortset fra et yderligere forekomst af udtrykket Herrens engel i fødselshistorien (Mt 2,13), er det kun her og i Mt 1,21 at udtrykket bruges i Mtev.

til Jesus-navnet i kapitel 1, idet han udtrykkeligt præciserer, at det er Herrens engel, som tager Jesus-navnet på sine læber, den Herrens engel, som i Mt 1,21 forklarer Jesus-navnets betydning.

Uden for passionshistorien findes navnet Jesus i akkusativ oftere i Mkev end i Mtev, idet det, som ovenfor nævnt, kun findes to gange i Mtev (Mt 14,29; Mt 17,8/Mk 9,8). Hos Mk findes det i Mk 5,6.15; 6,30; 9,8; 11,7. Selv om faren for at overinterpretere er stor, er vores primære hensigt at gøre opmærksom på nogle mulige tolkninger, som kan danne udgangspunkt for eventuelle fortsatte studier over Mt's arbejde med Jesus-navnet. I forbindelse med beretningen om Peters vandring på søen (Mt 14,28-31), som er særstof for Mtev og indvævet i beretningen om Jesu vandring på søen (Mt 14,22-33/Mk 6,45-52), forekommer udtrykket og med Peter som subjekt: καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν (Mt 14,29). Spørges kan det, om et udtryk som at komme til Jesus er ladet med et religiøst indhold. Jo mere forkyndelsessigtet og den i perikopen implicerede kristologi betones, desto større mulighed er der for, at dette kan være tilfældet med denne i og for sig almindelige vending.[214]

Her skal vi indskrænke os til at påpege nogle få detaljer. Verbet ἔρχομαι har flere betydninger i NT, bl.a. benyttes det som bevægelsesverbum, ofte anvendes det som hjælpeverbum, og på et sted som f.eks. Mt 9,13/Mk 2,17 står muligheden åben for, at det har et mere kvalificeret teologisk indhold.[215] Idet vi indskrænker os til her kun at fæste opmærksomheden på udtrykket at komme til Jesus/ham, kan det konstateres, at i Mkev benyttes verbet om et bredt udsnit af evangeliets personer: en spedalsk (Mk 1,40), upersonligt "man" (Mk 1,45), hele skaren (Mk 2,13), en stor skare (Mk 3,8), religiøse ledere (Mk 11,27) og saddukæerne (Mk 12,18). På disse steder benyttes præpositionsleddet πρὸς αὐτὸν. Om folk fra gerasenernes egn (Mk 5,15) samt Bartimæus (Mk 10,50) bruges Jesus: πρὸς τὸν Ἰησοῦν. På denne baggrund er det overraskende, at Mt ikke på nogle af disse steder følger Mk. Kun i Mt 14,29, der som nævnt er særstof for Mtev, findes udtrykket at komme til Jesus. At udtrykket netop forekommer i denne beretning, hvis kristologiske hovedsigte træder tydeligt frem,[216] kunne pege i retning af,

---

214 Det ekklesiologiske efterfølgelsesmotiv samt den kristologiske betydning af perikopen (Mt 14,22-33), at "Christus" redder fra nød og fare og giver exousia til sine disciple, er understreget af Held (1970:259f). I stedet for med Held at sige "Christus", foretrækker vi at sige Jesus.

215 Se kommentarlitteraturen til stederne.

at det må tolkes i snæver sammenhæng hermed. Af Lövestam er det understreget, at Jesus kommer gående på bølgerne på en måde, som korresponderer med beskrivelser af Gud "in his supremacy and majesty", og at Jesu ord: ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε (Mt 14,27) har karakter af "a divine revelation formula".[217] Videre er det betonet af Lövestam, at Jesu frelse af den synkende Peter må forstås "as a symbolic act with firm symbolic foundations in the Old Testament and early Judaism", idet han konkluderer på følgende måde:

> By this deed Jesus manifests himself as the divine Saviour, who saves from the waters, who releases from all evil powers which stand opposed to God and his people.[218]

Knyttes dette videre sammen med, at Peter har del i Jesu exousia, når han på Jesu ord kommer til Jesus, idet forbindelsen mellem "Jesus' 'own' power and the disciples' 'borrrowed' power" er tydeligt markeret,[219] kan det gøres gældende, at det er mere end på discipelvis, at Peter kommer til Jesus. Ved at adlyde Jesu ord får Peter del i en guddommelige exousia, hvorfor det er vanskeligt at hævde, at udtrykket at komme til Jesus er neutralt. I denne af kristologien dominerende tekst kan man videre spørge, om Peters råb, formuleret på baggrund af hans svigtende tro: κύριε, σῶσόν με (Mt 14,30), bør læses med Mt 1,21 i tankerne. I det mindste kan det gøres gældende, at selv den græske læser eller tilhører, som ikke har glemt tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21, med lethed har kunnet associere hertil. Denne slutning er nærliggende, dersom Lövestam har ret i, at perikopen må læses i lyset af en gammeltestamentlig symbolik, hvor Guds frelse fra alle fjendtlige kræfter er forbundet med et vand-motiv. I denne sammenhæng kan det også bemærkes, at på det tidspunkt, hvor Mt skriver sit evangelium, er ordene fra Mt 19,14 forstået om dåben: ἄφετε τὰ παιδία καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἐλθεῖν πρός με... Hartman har vist, hvorledes dåbsudtrykket "till Jesu namn" har "ett ganska tungt innehåll" og "kristologiska implikationer" i forbindelse med "urkyrkans Jesusdop till syndernas förlåtelse".[220] Knyttes disse iagttagelser sammen, kan følgende udledes: Disciplene - og disciplenes efterfølgere - forlenes med Jesu ἐξουσία ved at komme til Jesus. Den exousia, som Jesus skænker, overgår langt det, som en elev ellers

---

217 Lövestam (1961:105).

218 Idem, p.106.

219 Gerhardsson (1979b:57).

220 Hartman (1971:160-163).

får ved at komme til sin "rabbi". En "rabbi-elev"-model slår derfor ikke til i Mt's beskrivelse af, at Jesus kommer til disciplene og disciplene kommer til Jesus. Hermed har navnet Jesus i den pågældende vending fået kristologiske overtoner. Er disciplene ikke lidettroende - som Peter var det (cf. ὀλιγόπιστος, Mt 14,31)- kan de tale, helbrede, uddrive dæmoner og døbe i Jesu navn. Men selv for en discipel, som har fået en guddommelig exousia af Jesus, men som svigter, er der håb, idet beretningen også forkynder, at den, der i sin nød råber: κύριε, σῶσόν με - får hjælp.[221]

Mens der synes at være rimelige, gode grunde til at antage, at udtrykket at komme til Jesus har fået en kristologisk valør i Mtev, er det vanskeligere at sandsynliggøre, at et udtryk som at se Jesus kan forklares på tilsvarende måde. Det andet sted, hvor et Jesus i Mtev uden for passionshistorien forekommer i akkusativ, er netop i dette udtryk.

Mk 9,8:...οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν.
Mt 17,8:...οὐδένα εἶδον εἰ μὴ αὐτὸν Ἰησοῦν μόνον.

Da det ville kræve en anderledes detaljeret analyse at svare på spørgsmålet om, hvorvidt Mt har arbejdet med frasen at se Jesus, end den, vi har foretaget, skal vi blot nøjes med at påpege et par forhold, idet vores tese ikke står og falder med dette eksempel. Subjektet bag den afsluttende sætning i beretningen om Transfigurationen er Peter, Jakob og Johannes. Mest naturligt er det at opfatte udtrykket i Mt 17,8 uden teologiske overtoner. Før så de Moses og Elias sammen med Jesus, nu ser de kun Jesus. Er der teologiske overtoner her, er disse af generel art, og de synes ikke at kunne udledes af stedet her. Da verbet "at se" kan sammenlignes med verbet "at følge", som vi ovenfor har vist, at Mt benytter i en bogstavelig og metaforisk betydning, er der ingen grund til at lægge afgørende vægt på Mt 17,8. Et sted som f.eks. Mt 23, 39 forudsætter da også, at Jerusalem tidligere har set Jesus. Alligevel animerer Mt 17,8 til at sammenligne anvendelsen af frasen at se Jesus/ham i henholdsvis Mkev og Mtev. Vi indskrænker os her til at knytte et par bemærkninger til udtrykkene, hvor Jesus/ham er det direkte objekt for verbet "at se".[222]

---

221 Om brugen af Kyrios i underberetningerne, se Gerhardsson (1979b: 85f).

222 Se vore bemærkninger ovenfor p.314 til verbet "at følge", som også kan have Jesus som subjekt. Tilsvarende er Jesus subjekt for verbet "at se" i Mt 9,8.

I forbindelse med dæmonuddrivelser angiver Mk, at dæmonen eller den dæmonbesatte ser Jesus (καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν, Mk 5,6), eller ser ham (καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα, Mk 9,20). Tilsvarende siges der om Jairus, at han ser ham (καὶ ἰδὼν αὐτὸν, Mk 5,22). Disse vendinger kan betragtes som vage fraser, der er uden teologiske overtoner i Mkev. Bemærkelsesværdigt er det nu, selv om Mt må forudsætte, at de omtalte skikkelser har set Jesus, at i parallelberetningerne i Mtev, hvor de tre anførte beretninger er gengivet i forkortet form, hvad der ikke er ualmindeligt, medtager Mt ikke, at de pågældende skikkelser har set Jesus/ham (Mt 8,28-34; 17,14-21; 9,18-26). Det eneste sted, hvor Mt har et tilsvarende udtryk i underberetninger, er i afslutningen af perikopen om dæmonuddrivelsen i gerasenernes land (ἰδόντες αὐτὸν, Mt 8,34). Her går folk Jesus i møde,og da de havde set ham, beder de ham om at forsvinde. Ovenfor har vi gjort gældende, at Mt har et restriktivt forhold til vendingen at komme til Jesus, og det eneste sted, han benytter det, er muligheden åben for, at det er fyldt med teologisk indhold. Mens Mk uden problemer skriver: καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν (Mk 5,15), er ordlyden forandret i Mtev, hvor det siges: πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τῷ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν...(Mt 8,34). Den fjendtligsindede kontekst viser, at på dette sted har vendingen at se Jesus en bogstavelig betydning. Alligevel står spørgsmålet tilbage, hvorfor Mt ikke de andre steder, vi ovenfor har anført, har medtaget sådanne deskriptioner. Medmindre man vil slå sig til ro med, at det skyldes tilfældigheder, kunne det hypotetisk forklares med, at Mt opererer med en mere metaforisk forståelse af frasen at se Jesus, som i givet fald kunne være beslægtet med en tilsvarende brug i Jhev.[223] Denne hypotetiske mulighed skal vi ikke gå nærmere ind på her, men i givet fald må dette falde ind under Mt's arbejde med Jesus-navnet. Kun skal det afsluttende noteres, at Mt lægger vægt på, at de hedenske vismænd kan se stjernen, som peger på barnet, og glæde sig(Mt 2,2.9f), at de kan se barnet og dets mor og tilbede det samt give det gaver (Mt 2,11). Dette kan kontrasteres til Herodes, som kun kan se, at han er blevet narret (Mt 2,16), eller til folket og de religiøse ledere, hvor de sidstnævnte nok kan se, at Jesus gør underfulde eller anstødelige ting, men alligevel ikke knytter sig til ham (Mt 21,15). Hvordan transfigurationen - og udtrykket: de så ingen uden Jesus alene - end skal forstås, anticiperes her en opstandelsesvirkelig-

223 For den johannæiske brug, se Michaelis (1954:362-368).

hed. Efter opstandelsen spiller udtrykket at se Jesus/ham en betydelig rolle. Betonet findes det på Herrens engels læber: ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε (Mt 28,7/Mk 16,7). Tilsvarende anvendes det på Jesu læber efter opstandelsen: κἀκεῖ με ὄψονται (Mt 28,10). Og mødet med den opstandne skildres på følgende måde: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν (Mt 28,17).

Hvordan udeladelser med ordforbindelser, hvori frasen at se Jesus/ham indgår, end skal forklares, har vi tidligere set eksempler på fraser fra Mkev, som Mt på grund af sin navneteologi omformer. Sammenlignet med Mkev kan der også, hvad angår benyttelsen af vokativformen for Jesus, tales om nogle bemærkelsesværdige udeladelser i Mtev. I Mkev findes tre steder:

Mk 5,7 :...τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου;
Mt 8,29:...τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ;

En analogi til dæmonuddrivelsen i gerasenernes land findes i beretningen om helbredelsen af Bartimæus/de to blinde ved Jeriko:

Mk 10,47:...υἱὲ Δαθὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.
Mt 20,30:...ἐλέησον ἡμᾶς, [κύριε,] υἱὸς Δαυίδ.

Noteres kan det, at vokativformen overhovedet ikke forekommer i Mtev. Foruden de to steder fra Mkev, der er citeret, findes Jesus i vokativ også i Mk 1,24 og på en dæmonbesats læber. Perikopen mangler i Mtev. Selv om det er vanskeligt at give et definitivt svar, er det naturligt at spørge om grunden til, at Mt ikke bruger vokativformen med Jesus de to pågældende steder. Da Jesus-navnet indgår som et vigtigt element i Jesu disciples og urmenighedens helbredelsesvirksomhed, kan det betegnes som overraskende, at Mt ikke følger Mk på de ovenfor nævnte steder. Forskellige muligheder kan komme på tale, også den meget nærliggende, at det skyldes en tilfældighed. Temaet med David søn er forbundet med Jesu helbredelser, hvilket mange har understreget.[224] Dette kunne være en nærliggende årsag til forandringen i Mtev. Forsøgsvis vil vi dog antyde en anden mulig årsag, som kan relateres til Jesus-navnet. Vi véd fra andre kilder, at bl.a. jødiske exorcister benyttede Jesus-navnet.[225] Med henvisning til Mt 7,22 kan det gøres gældende, at Mt regner med en forkert brug af Jesus-navnet, som ganske vist har virket ved exorcisme og helbredelse, men de pågældende,som har

224 Blandt andre Lövestam (1973) og Gerhardsson (1979b:87).

225 Se ovenfor p.187, n.155 og de dér anførte henvisninger samt Geller (1977). Af særlig interesse er et sted som Ac 19,13.

profeteret, uddrevet onde ånder og gjort mange undergerninger ved Jesus-navnet, skal ved den eskatologiske dom bortvises. Samtidigt anerkender Mt en ret brug af Jesus-navnet. Der kan således regnes med, at Mt vender sig imod en forkert brug af Jesus-navnet, hvad enten den er sket i kirkens regi eller udenfor. I det mindste Mt 20,30 med udeladelsen af Jesus i påkaldelsen kan forklares med Mt's frygt for et misbrug af Jesus-navnet, som han og den læserkreds, han henvender sig til, har haft kendsskab til og måske også stået i kampstilling overfor. Måske kan udeladelsen i Mt 8,29 forklares på en tilsvarende måde, selv om det også kan skyldes en tilfældighed. Mens det på den ene side må medgives, at faren for at overinterpretere de pågældende steder er stor, må det på den anden side hævdes, at der er mulighed for, at udeladelsen på negativ måde er stillet i kristologiens tjeneste. Benyttelsen af Jesus-navnet i exorcisme og helbredelse uden for kirkens regi - eller i kirkens regi, men gjort på en fejlagtig måde - kan forklare udeladelsen. Eller med andre ord: En benyttelse af Jesus-navnet, som ikke kan rummes inden for rammerne af Mt 1,21 er for Mt et misbrug. Under alle omstændigheder er her påpeget en detalje, som kan relateres til Mt's arbejde med Jesus-navnet, og som kræver et svar.

Hvad angår Jesus-navnet i dativformen, vil vi her indskrænke os til at nævne, at Jesus i dativ forekommer hyppigere i Mtev end i Mkev, og at udsagnene ofte forbindes med bevægelses- og taleverber.[226] At Jesus forekommer nogle steder, kan forklares syntaktisk, da benyttelsen af personlige pronomier ville tilsløre meningen, f. eks. Mt 14,12; 21,27. Selv om de fleste steder bedst forstås i en bogstavelig mening, er der fraser, som påkalder sig interesse, bl. a. en sætning med Josef af Arimatæa som subjekt:

Mk 15,43:...εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ...

Mt 27,57:...ἄνθρωπος πλούσιος...ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ...

I evangelierne er det kun Mt, som benytter verbet μαθητεύομαι: i dåbsbefalingens treleddede onoma-passage (Mt 28,19) samt i 13,52: διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν... Det er næppe for meget at hævde, at for Mt er den sidste vending sagligt identisk med ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ i Mt 27,57.[227] På denne må-

226 Tre ud af Mkev's fire udsagn med Jesus i dativ genfindes i Mtev: Mk 2,15/Mt 9,10; Mk 9,5/Mt 17,4; Mk 11,33/Mt 21,27. Ellers i Mkev kun i 9,4. Ud over de nævnte findes omkring 10 tilfælde med Jesus i dativ i Mtev.

227 På baggrund af andre iagttagelser har Gerhardsson (1979a:127)

de bliver Guds rige/Himmeriget og navnet Jesus terminologisk forbundet.[228] Selv om udtrykket μαθητής τοῦ Ἰησοῦ ikke findes i Mtev, findes udtryk som hans/mine disciple. På baggrund af det, vi ovenfor har iagttaget, kan det hævdes, at Jesus-navnets teologiske valør på evangeliets affattelsestidspunkt også har givet en afsmitning på udtryk som disciple af Jesus. Discipelforholdet til Jesus lader sig ikke tilstrækkelig beskrive med en henvisning til en almindelig jødisk "rabbi-discipel"-model, idet den Jesus, disciplene er forpligtede på og afhængige af, i sin person er større end som så, og hans navn med dets betydning viser dette.

Af de resterende udsagn med Jesus i dativ findes to med verbet "at følge", som vi ovenfor har set både kan bruges bogstaveligt og metaforisk i Mtev. Følges Kingsburys kriterier her, er der hverken i Mt 9,27 eller 27,55 tale om at følge som discipel.[229] Desuden findes nogle udsagn i forbindelse med verbet προσέρχομαι med navnet i dativformen: Mt 15,1; 17,19; 18,1; 26,17.49. Farisæerne og de skriftkloge er subjekt det første sted, Judas det sidste og ellers disciplene, hvilket røber, at man kan komme til Jesus med vidt forskellige motiver.

Hvad angår benyttelsen af Jesus i nominativ, nøjes vi her med at afstikke et par linjer. I stor grad er vurderingen af Mt's arbejde med Jesus-navnet på dette punkt afhængig af Mt's arbejde i øvrigt.På de steder, hvor Jesus i nominativ benyttes i forbindelse med bevægelsesverber og iagttagelsesverber (se, høre mv.), er der ingen grund til at gå i detaljer. Hvis der her skinner en teologisk reverens over for navnet igennem, er det i en afledet forstand. Ovenfor har vi gjort gældende, at der må regnes med, at navnbærerens person har smittet af på oplevelsen af navnet, samt at tydningen af Jesus-navnet (Mt 1,21) klinger med igennem hele Mtev.

På læberne af skarerne ved indtoget i Jerusalem,findes Jesusnavnet (Mt 21,11). Ovenfor har vi knyttet et par bemærkninger til

---

betonet, at tjenesten og offer "för Jesu skull" er det samme som "för himlavældets skull", idet der bl.a. henvises til Mt 10,34-39; 16,21-28; 19,16-30; 13,1-52.

228 Selv om Guds rige eller Himmeriget og Jesus ikke er identiske størrelser (autobasileia), finder vi, at Jesus ikke kun er forkynderen af Guds rige. Uden at vi her kan gå nærmere ind på dette spørgsmål, er vores grundholdning den, at Jesus ikke blot forkynder om, men også selv er en del af indholdet af Guds rige.

229 Kingsbury (1978b:61f).

de ledsagende geografiske bestemmelser.[230] For skarerne er Jesus kun en af mange andre med samme navn, også selv om skarerne kalder ham profet.[231] Ved indtoget i Jerusalem havde skarerne en forventning om frelse, som Jesus - ifølge evangelisterne - afviste.[232] På korsinskriptionen stod videre ifølge Mt 27,37: οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Af synoptikerne er Mt den eneste, der anfører Jesus på korsinskriptionen, mens det også findes i Jhev (Jh 19,19). Det må betragtes som historisk sandsynligt, at ikke blot et anklagepunkt, men også navnet på den, der blev korsfæstet, er blevet nævnt på en inskription.[233] Da det er vanskeligt at forudsætte, at Mt kun har haft tilgang til Mkev, og der tværtimod må regnes med, at han kan have øst af andre kilder på dette punkt eller været fortrolig med, at en korsfæstets navn stod på korsinskriptionen, kan der komme forskellige årsager på tale til, at navnet i forhold til Mkev's inskription er tilføjet. Men under alle omstændigheder falder det kun naturligt på baggrund af det, vi allerede har konstateret, at navnet Jesus er med. For den, der har øre at høre med og ikke har glemt Mt 1,21, fuldbyrdes på korset indholdet af Jesus-navnet. Her må således regnes med to dimensioner, dels den historiske, korsinskriptionen udfærdiget af Pilatus, hvor navnet er neutralt i den forstand, at det angiver personnavnet på den korsfæstede, og dels en mere forkyndelsesmæssig forståelse baseret på det neutrale Jesus, som her kan forstås med et tilbageblik til Mt 1,21.

Ellers benyttes nominativformen Jesus i fortællestoffet og på "evangelistens læber" og ofte markeret i forbindelse med omtalen af Jesu gerninger og ord. Dette findes overalt, men ikke mindst i forbindelse med omtalen af Jesu ord, kan det her bemærkes, at det betones i afslutningen af de fem store talekompositioner, at Jesus er færdig med at tale disse ord (Mt 7,28; 19,1; 26,1) eller lignelser (Mt 13,53). Kun i Mt 11,1 findes et udtryk med ord/lignelse ikke i forbindelse med afslutningsformlen, selv om sagen er klar nok. Afsluttende vender vi tilbage til dette samt

---

230 Se ovenfor p.305f.

231 Til betegnelsen profet, se Cullmann (1963:11-49). - Også Mt 20,30 kan forstås som del af skarernes råb.

232 Se videre nedenfor i behandlingen af Mt's arbejde med verbet "at frelse", p. 337f.

233 Blinzler (1969:368) nævner navnet i sit forsøg på at rekonstruere korsinskriptionen. Se også idem,p.362 med et andet eksempel herpå.

til spørgsmålet om, hvordan forholdet til Jesus - hans person og hans navn - er tegnet i Mtev.[234] Men først vil det være hensigtsmæssigt at se på, om Mt arbejder med verbet "at frelse". Uden at vi behøver at bruge mange ord på en opsummering af dette afsnit, kan det gøres gældende, at Mt har inddraget Jesus-navnet med dets tydning på flere steder i sit evangelium, således at en traditionel opfattelse af, at det kun er i Mt 1,21,at Jesus-navnet har kristologiske overtoner, ikke er holdbar. Påvisningen af, at der i Mtev er arbejdet terminologisk med Jesus-navnet, modbeviser den gængse opfattelse. Dette synspunkt kan også gøres gældende, selv om det skulle vise sig, at enkelte af de eksempler,vi har fremdraget,bedre kan forklares på en anden måde end ved - som vi har gjort det - at anskue dem i lyset af Mt 1,21.

E. MATTÆUS' ARBEJDE MED VERBET "AT FRELSE" (σώζειν).

Indicier for, at Mt har arbejdet med personnavnet "Jesus", har vi ovenfor fundet. Det falder derfor naturligt at spørge, om der også tilsvarende er arbejdet med verbet σώζειν, hvormed Jesus-navnet er forbundet i Mt 1,21. På baggrund af hvad vi tidligere har iagttaget, vil det ikke være overraskende, dersom der er arbejdet med verbet på nogle steder i Mtev, uden at det er konsekvent gennemført alle steder. De observationer,vi ovenfor har gjort,vækker ikke mistanke om, at Mt er eksponent for en navnemagi eller ordmystik.

1. Forekomst, betydning og gruppering

Både i Mkev og i Mtev forekommer verbet σώζειν 15 gange.[235] I stor udstrækning følger Mt i sin anvendelse af verbet Mk, selv om der, som vi skal se, både findes udeladelser og tilføjelse af verbet i Mtev, hvilket muligvis kan forklares med, at Mt på dette punkt er styret af tankegangen fra Mt 1,21. Ikke mindst fordi der i forskningen er opstillet en kontrast mellem tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21 og en hævdelse af, at forestillingen om frelse ikke har en prominent stilling i Mtev, er der grund til at gå nærmere ind på dette problemkompleks.

Problembehandlingen vanskeliggøres imidlertid af, at verbet σώζειν har flere betydninger. På forhånd kan man derfor ikke gå ud fra, at den teologiske betydning, som findes i Mt 1,21, og

234 Se nedenfor p.356-365.

235 Se konkordans. Medregnet er Mk 16,16, men ikke Mt 18,11, som kan betragtes som en senere interpolation, cf. Lk 19,10.

som vi gengiver med "at frelse", ligger til grund for alle passager, hvori verbet forekommer. Over for den teologiske betydning må stilles grundbetydningen af verbet, som kan gengives med "at redde".[236] I de terapeutiske underberetninger i NT bruges verbet hovedsageligt i passiv og med betydningen "at blive helbredt". Om der tillige i disse beretninger ligger en dybere symbolsk betydning i benyttelsen af verbet, som i givet fald peger hen på den eskatologiske frelse, må afgøres ud fra et helhedssyn på underberetningernes funktion.[237] Som vi tidligere har understreget kontekstbetydningen, når et navn nærmere skal bestemmes, kan det tilsvarende gøres gældende, når verbet σώζειν og dets funktion i Mtev skal beskrives. Selv om der ikke findes én leksikalsk "nøgle", der kan lukke op for alle passager, hvori verbet findes, har Jesus-navnets centrale placering i Mt 1,21 skærpet blikket for muligheden af, at det med navnet forbundne verbum har smittet af på benyttelsen af σώζειν andre steder i Mtev.

En grov gruppering af forekomsten af verbet σώζειν i Mtev kan foretages på følgende måde:

(a) I et terapeutisk under, på en kvindes læber, i Jesu helbredelsesord og i konstateringen af helbredelsen (Mt 9,21.22bis).
(b) I to ikke-terapeutiske undere, som bøn på disciplenes og Peters læber (Mt 8,25; 14,30).
(c) I udsagn om den eskatologiske frelse (Mt 1,21; 10,22/24,13; 19,25; 24,22).
(d) I hånsord rettet mod Jesus i korsfæstelsesberetningen (Mt 27,40 42bis) samt som kommentar til Jesu sidste ord på korset (Mt 27,49).
(e) I et efterfølgelsesord (Mt 16,25).

Vi skal først knytte et par bemærkninger til (e), et vers, som samtidig med, at det indeholder verbet σώζειν, har udeladt verbet, anden gang det forekommer i parallelpassagen i Mkev. Spørgsmålet,

---

236 Se Foerster & Fohrer (1964) vedrørende en generel oversigt til betydningen og brugen af verbet. - Mens Taylor (1953:107) ser det som en mulighed, at forestillingen om Jesus som frelser ligger implicit i verbet σώζειν i brevlitteraturen i NT, hævder van Unnik (1959:302,n.59) til tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21: "Matthew is the only one among the Evangelists who does so and this is the more striking since the idea of 'saving' is not prominent in his gospel". - Denne slutning er vanskelig at godtage, når arten af den frelse, Jesus skal bringe, er angivet med dette verbum i Mt 1,21, cf. ovenfor p. 288-290.

237 Gerhardsson (1979b) har stærkt understreget de kristologiske implikationer både i de "terapeutiske" og i de "ikke-terapeutiske" undere i Mtev. De pågældende termer er hentet herfra.

der kan rejses i denne forbindelse, er, om udeladelsen på en eller anden måde kan relateres til Mt 1,21.

2. Udeladelser af verbet i Mtev i forhold til Mkev

I efterfølgelsesordet i Mk 8,35 findes verbet σῴζειν to gange, mens parallelstedet hos Mt kun læser det første gang (Mt 16,25). Indledningen er forskellig, idet ordet i Mkev er talt til skaren tillige med disciplene (σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ), mens ordet i Mtev er rettet direkte til disciplene, hvorved ordets relevans for en Jesus-discipel skærpes. I Mkev må subjektet udledes af konteksten, Jesus-navnet nævnes ikke,og sidste gang,det eksplicit er nævnt,er i Mk 8,27. Anderledes er det i Mtev. Her indsættes et ὁ Ἰησοῦς umiddelbart før efterfølgelsesordet, som det også er tilfældet i Mt 16,21 - den såkaldte første lidelsesforudsigelse - mens det heller ikke findes i Mk 8,31. Da Mt ofte, som vi tidligere har konstateret,[238] indsætter et Jesus ved indledningen til en ny enhed, kan der vel ikke udledes andet end, at Mt over for sine læsere har markeret, at det pågældende efterfølgelsesord er et Jesus-ord til Jesus-disciple.

Sammenlignes nu ordet, sådan som det er traderet henholdsvis af Mk og Mt, kan der konstateres en overraskende stor ordlighed. Efter at over 30 ord er gengivet næsten identisk (Mt 16,24b.25/ Mk 8,34b.35),[239] påkalder det sig interesse, at den afsluttende del gengives forskelligt. Sidste del lyder:

ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ

Mt εὑρήσει αὐτήν.

Mk καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.

På grund af den store ordlighed i gengivelsen af logiet, vækkes mistanken om, at forandringen i afslutningen i Mtev ikke er udtryk for en tilfældighed.[240] Ganske vist kan det ikke udelukkes,

---

238 Se ovenfor p.307f.

239 De forskelle der er, afhænger af hvilken tekstform, der vælges, og må betegnes som ubetydelige.

240 Udtrykket i Mkev: for evangeliets skyld opfattes almindeligvis som en forklarende notits, redaktionelt tilføjet af Mk, se Taylor (1966:382), Martin (1972:24-28). Vedrørende udtrykket: for min skyld er meningerne stærkt delte. Bultmann (1931:97) finder ikke, at disse ord oprindeligt har refereret til Jesu person. Taylor (1966:380) siger derimod: "All the sayings leave upon the mind a strong impression of originality".

at logiet er kommet til Mt gennem det hypotetiske Q-materiale.[241] Alligevel finder vi det mere sandsynligt, at det er tankegangen fra Mt 1,21, som er årsagen til, at den smukke parallelisme er brudt af Mt.

Logiet er domineret af motivet bekendelse - fornægtelse, cf. verbet ἀπαρνεῖσθαι (Mt 16,24b),[242] og det er koncentreret om discipellivets vilkår, cf. verbet ἀκολουθεῖν.[243] Selv om det synes mest nærliggende at oversætte σῴζειν med "at redde", knyttes det "at redde" sit eget liv alligevel sammen med den eskatologiske frelse. Meningen kan parafraseres på følgende måde: Den, som igennem sin fornægtelse af Jesus vil redde sit liv, går glip af den eskatologiske frelse; men den,som på grund af sin bekendelse til Jesus lider martyrdøden, skal få del i den eskatologiske frelse.

Den eskatologiske frelse, som kommer til udtryk i logiet, dominerer videre tankegangen i de efterfølgende vers (Mt 16,26-28): v. 26 omtaler i spørgsmålets form risikoen for at bøde med sin sjæl/liv, v.27 omtaler Menneskesønnens fremtidige komme med de heri liggende forestillinger om dom, hvilket i øvrigt direkte nævnes i v.27b, og endelig er der i v.28 tale om Menneskesønnens komme i sit rige - alt sammen forhold, som i den nuværende kontekst sætter efterfølgelseslogiet i Mt 16,24b-25 ind i en eskatologisk ramme. Dette forefindes også allerede i Mk 8,36-9,1. Om σῴζειν, de to gange, det benyttes i Mk 8,35, oprindeligt har betydningen "at redde", berøres den eskatologiske grundtone dog ikke heraf.

I første del af logiet lader Mt verbet σῴζειν stå. På baggrund af de refleksioner,vi ovenfor har gjort, er det af mindre betydning, om verbet her skal oversættes med "at redde" eller "at frelse". Da udsagnet stempler det som noget forkasteligt (gennem fornægtelse) at ville redde/frelse sit liv, volder det ikke Mt problemer at benytte verbet σῴζειν. Derimod kan det tænkes, at det ville volde Mt problemer at benytte verbet i afslutningen af logiet. Hvis de refleksioner holder stik, som vi har gjort vedrørende Jesus-navnets prominente stilling i Mt 1, er det nærliggende at antage, at for Mt må subjektet bag et eskatologisk forstået σῴζειν være

---

241 Grundmann (1968:400): "Matthäus übernimmt aus der Q-Fassung 10,39 das εὑρήσει statt des markinischen σώσει". Hvis dette skulle være tilfældet, forbliver alligevel spørgsmålet, om der kan svares på, hvorfor han gør det.

242 Se Gerhardsson (1981:48f).

243 Se ovenfor p.313f.

Jesus.[244] En enkel forklaring på den anførte forandring i efterfølgelseslogiet i Mt 16,25 er, at tankegangen fra Mt 1,21 har gjort sig gældende her. Har Mt stået i et valg mellem overleveringen af logiet i Mkev og Q-materialet, kan henvisningen til tankegangen i Mt 1,21 også forklare, hvorfor valget faldt på vendingen εὑρήσει αὐτήν i stedet for σώσει αὐτήν. På grund af den store vægt,der i Mtev er lagt på, at det er Jesus, der skal frelse i Mt 1,21, er det en naturlig konsekvens heraf, at Mt ikke vil benytte verbet i afslutningen af Mt 16,25, hvor der er tale om den eskatologiske frelse. At logiets teologiske grundtanke ikke berøres af det terminologiske arbejde, som Mt har foretaget, kan afsluttende noteres.

I forlængelse af disse refleksioner kan yderligere anføres en passage, hvori verbet σῴζειν findes i Mkev, mens det er udeladt i Mtev. Tilfældet findes i helbredelsesberetningen om manden med den visne hånd (Mk 3,1-6/Mt 12,9-14). Dette eksempel på bortfaldet af verbet σῴζειν kan imidlertid have andre årsager end den, vi lige har gjort gældende for Mt 16,25. Uden at ville lægge afgørende vægt på dette eksempel, vil vi dog lade en lille mulighed stå åben for, at udeladelsen kan forklares på samme måde som ovenfor, hvorfor eksemplet kort skal anføres.

I Mk 3,4 findes en parallelismus membrorum, hvori verbet indgår:

> ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι;

Det lader sig næppe gøre at bevise, at det alene er udtrykket ψυχὴν σῶσαι, som har motiveret Mt til at udelade logiet.[245] Den synonyme parallelisme i Mk 3,4 (ἀγαθὸν ποιῆσαι/ψυχὴν σῶσαι) viser klart, at verbet σῴζειν under ingen omstændigheder betyder "frelse fra synd", men "redde". Selv om der kan komme forskellige forkla-

---

244 Til Mt 27,49, hvor Elias er subjekt for verbet, se nedenfor p.337. Holder vores formodning, må det betegnes som tvivlsomt, at Mt kunne bruge verbet "at frelse",som det f.eks. er brugt i Jakobsbrevet 5,20.

245 Ifølge Bultmann (1931:158) er dette vers et af de få "in Form und Inhalt ursprüngliche Jesusworte". Til udtrykket ψυχὴν σῶσαι, se Strack & Billerbeck (1926:I:623) og Finkel (1974: 171): "The reading in Luke and Mark is based on an accepted ruling arising from the school of Shemayah and Abtalion [b.Yom.35b]: 'Is it lawful to save life or to let it die on the Shabbath day?'". - Bemærkes må det, at Mt i sin kontekst indsætter et lignelsesord.

ringer på tale vedrørende udeladelsen af det anførte udsagn, forklaringer, som ikke umiddelbart kan udledes af materialet, er der en spinkel mulighed for, at udeladelsen bedst forklares med et sideblik til Mt 1,21. I givet fald må det antages, at Mt har opfattet udtrykket ψυχὴν σῶσαι som værende for stærkt til at beskrive, at Jesus på en sabbat gør godt (καλῶς ποιεῖν), cf. Mt 12,12.

3. σῴζειν i øvrigt i Mtev på baggrund af Mtev

På baggrund af den gruppering, vi har foretaget af materialet ovenfor, skal vi kort knytte nogle bemærkninger til brugen af verbet σῴζειν i Mtev.

(a) σῴζειν i terapeutiske underberetninger

Nærliggende er det i terapeutiske beretninger at opfatte verbet i passiv med betydningsindholdet "at blive helbredt". Med denne betydning og med forstavelsen δια findes vendingen καὶ ὅσοι ἥψαντο διεσώθησαν i Mt 14,36, mens Mk 6,56 her benytter formen ἐσῴζοντο. I Mtev anvendes verbet σῴζειν i terapeutiske underberetninger ellers kun i beretningen om den blodsottige kvinde (Mt 9,21.22bis/Mk 5,28.34). Som det ofte er tilfældet er denne underberetning i lighed med andre gengivet i forkortet form i Mtev i forhold til Mkev.[246] I begge evangelier er kvindens formodning om, hvad der vil ske med hende, dersom hun rører ved Jesu klæder, gengivet på samme måde: σωθήσομαι (Mt 9,21/Mk 5,28). Uden tvivl er betydningen: at blive helbredt. Jesu ord: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (Mt 9,22/Mk 5,34) kan forstås på linje hermed, selv om det ikke kan udelukkes, at perspektivet nu er udvidet i retning af et dybere teologisk indhold. Mens Mkev slutter med et bortsendelsesord uden verbet σῴζειν, lyder det i Mt 9,22b:...καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης. Hvis meningen her er at tilkendegive, at kvinden "kun" blev helbredt fra sin legemlige sygdom, kolliderer dette ikke med de iagttagelser, vi ellers har gjort vedrørende arbejdet med ord i Mtev, idet forfatteren ikke er slave under sin egen terminologi.

Sættes anvendelsen af verbet σῴζειν i det omtalte terapeutiske under i Mtev ind i en større teologisk sammenhæng, er der grund til at fastholde spørgsmålet om en mulig dybere og symbolsk betydning. Ikke blot de terapeutiske, men også de ikke-terapeutiske

---

245a Bemærkes kan også udeladelsen af verbet σῴζειν i Mt 9,18 sammenlignet med Mk 5,23.

246 Til dette spørgsmål se Held (1970:158-168).

undere har en kristologisk funktion.[247] Af Gerhardsson er det blevet understreget i behandlingen af konfliktberetningen om syndstilgivelse (Mt 9,1-8), at urmenigheden endog før Mk så to elementer i Jesu terapeutiske handlinger: syndstilgivelse og helbredelse.[248] Skønt det kun er i denne beretning, forholdet mellem syndstilgivelse og helbredelse eksplicit behandles, angiver dette ene konkrete eksempel en generel og fastslået holdning i urmenigheden: at helbredelse inkluderer syndstilgivelse.[249] I denne sammenhæng må det videre ikke undervurderes, at for en kristen menighed på evangeliets affattelsestidspunkt var begreber som "tro", og "(at) frelse" i vid udstrækning kvalificeret af syndstilgivelsen, således at der må regnes med den mulighed, at de pågældende ord i Mt 9,21f i det mindste er læst/hørt på denne baggrund, hvis de ikke ligefrem er formet med dette i tankerne fra forfatterens side. I givet fald må Mt 9,21f også - omend ikke udelukkende - læses med et sideblik til Mt 1,21, hvor Mt på en anticiperende måde for helhedsbilledet af Jesu virksomhed har klargjort, hvilken art frelse det er, Jesus bringer.[250] Endelig kan det noteres, at Gerhardsson, som løser oversættelsesproblemet med verbet σῴζειν med "I shall be made well/your faith has made you well"[251] (Mt 9,21f) i stedet for at vælge mellem redde/helbrede og frelse, i sin afsluttende bemærkning til behandlingen af de terapeutiske undere anfører:

> It seems more than likely that the material concerning the healing activity of Jesus has deeper dimensions. Jesus not only cures bodies, he makes men "whole". Certainly Matthew sees these pictures of healing as pictures of "salvation" in a fuller sense as well. The healer of Israel is the saviour of Israel.[252]

Denne vurdering kommer tæt på - hvis det ikke blot er en anden måde at sige - at beretningen om den blodsottige kvinde med verbet σῴζειν på Jesu og evangelistens læber også bør læses i lyset af Mt 1,21, selv om Gerhardsson ikke er nået frem til dette resultat ved - som vi har gjort det - at fokusere på verbet σῴζειν.

---

247 Se Gerhardsson (1979b), hvor det hyppigt er understreget, se f.eks. p.51, 67.

248 Idem, p.76f.

249 Idem, p.81.

250 Se ovenfor p.288-290.

251 Gerhardsson (1979b:47).

252 Idem, p.51.

(b) σώζειν i ikke-terapeutiske underberetninger

I to ikke-terapeutiske underberetninger - stormen på søen (Mt 8,23-27) og vandringen på søen (Mt 14,22-33) - findes verbet σώζειν på henholdsvis disciplenes og Peters læber i et råb til Jesus. I det første tilfælde er en sammenligning med Mkev mulig, mens det sidste tilfælde er særstof for Mtev. Begge steder i Mtev er råbet om redning/frelse ledsaget af et foranstillet κύριε.[253]

Frasen, som er af interesse for os i denne sammenhæng, lyder i en af redaktionshistoriens grundpassager, "Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium" og i parallelpassagen i Mkev på følgende måde:[254]

Mt 8,25 κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα
Mk 4,38 διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα

I forbindelse med Peters vandring på søen lyder de pågældende ord:

Mt 14,30 κύριε, σῶσόν με

Begge de omtalte beretninger er domineret af en kristologisk interesse sammenvævet med disciplenes tro - eller mangel på samme. Uden at det her er nødvendigt at gå ind på spørgsmålet om beretningernes historicitet, kan de med Gerhardsson klassificeres som "exousia miracle" eller undere "of the 'epiphany and saving' type".[255]

Ovenfor har vi ud fra andre iagttagelser påpeget muligheden af, at udtrykket "at komme til Jesus" i beretningen om vandringen på søen har religiøse overtoner.[256] Råbet om redning/frelse lader sig passe ind i dette mønster. Samtidig med at den bogstavelige betydning: at blive reddet fra havsnød, bibeholdes,[257] slår på disse to steder i Mtev en teologisk og religiøs grundtone igennem. Lövestam har gjort opmærksom på, hvorledes storm og bølger i jødiske fortolkninger ofte tages som symbol på fjendtlige angreb mod Guds folk.[258] Med reference hertil betoner Gerhardsson, hvor let en glidning kan komme på tale i de ikke-terapeutiske beret-

253 Se diskussionen vedrørende betydningen af Kyrios i Mtev's underberetninger, idem, p.85.

254 Cf. Bornkamms artikel af samme navn (1970:48-53).

255 Gerhardsson (1979b:54, 56f).

256 Se ovenfor p.321-323.

257 Cf. betydningen i f.eks. Ac 27,20.31.34.

258 Lövestam (1961:106).

ninger mellem en bogstavelig trussel og den bagvedliggende sataniske og dæmoniske magt.[259] Foreligger denne glidning i de to anførte tekster, indvirker dette også på forståelsen af disciplenes og Peters råb. Hvis forkyndelsessigtet kan angives med Jesu guddommelige magt over alle fjendtlige kræfter, som vil Jesu disciple - og kirken - til livs: Satan, onde ånder og fjendtlige omgivelser i øvrigt, må synden også medregnes som en satanisk magt. Uden ensidigt at orientere frelsesråbene ud fra Mt 1,21, forkynder de pågældende beretninger også, at Jesus bringer syndstilgivelse til sin kirke. Ikke mindst den sproglige forandring i Mt 8,25 i sammenligning med Mk 4,38, hvor Mt har arbejdet med ordet og omskrevet det med et σῶσον, gør det nærliggende at antage, at han vil have sine læsere til at associere til Mt 1,21, hvor arten af den frelse, Jesus bringer, er angivet med samme verbum som disciplenes og Peters frelsesråb. Selv om vi ikke vil lægge afgørende vægt på forandringen fra διδάσκελε (Mk 4,38) til κύριε (Mt 8,25), kan den ovenfor nævnte påpegning af glidningen i teologisk tyngde i nogen grad også relateres hertil. For en kristen menighed i det 1.årh., som har haft κύριος Ἰησοῦς som en fastslået bekendelsesformel (cf. f.eks. 1.Kor 12,3) kan det, som i de pågældende ikke-terapeutiske beretninger er formuleret i bønnens form som et κύριε, σῶσον/σῶσόν με, ikke meningsmæssigt ligge fjernt fra bekendelsesformens κύριος Ἰησοῦς.[260]

(c) σῴζειν i korsfæstelsesberetningen

I passionshistorien findes σῴζειν i sammenhæng med de hånsord, der rettes mod Jesus, da han hænger på korset samt i en kommentar fra de omkringstående til Jesu sidste ord. I gengivelsen af hånsordene følger Mt på disse steder Mk (Mk 15,30/Mt 27,40; Mk 15,31 bis/Mt 27,42bis). Derimod er ordene om, at Elias skal komme og tage Jesus ned af korset i Mk 15,36 (καθελεῖν αὐτόν) omformet i Mt 27,49 til σώσων αὐτόν. Dette kunne indicere, at Mt har ønsket at sætte dette ord i forbindelse med hånsordene.[261] Er dette tilfældet, kan pointen i brugen af σῴζειν på disse steder næppe afdækkes ved at påpege, at verbet i Mt 27,40 og 49 kan oversættes

---

259 Gerhardsson (1979b:67).

260 I benyttelsen af Kyrios i Mt 8,25 og Mt 14,30 er hovedspørgsmålet, hvor stor indsigt disciplene havde i Jesu "hemmelighed" på daværende tidspunkt - ifølge Mt. Se hertil Gerhardsson (1979b:85).

261 Grundmann (1968:561): "das σώσων des Matthäus erinnert an den voraufgegangenen Spott (V.40.42)".

med "at redde". Denne forståelse passer dårligt til Mt 27,42: "Andre har han frelst, sig selv kan han ikke frelse". De jødiske religiøse ledere relaterer her ironisk Jesu - påståede - magt til at frelse med hans nuværende afmagt. Når Jesus ikke kan eller vil redde/frelse sig selv, stadfæstes for disse ledere, at Jesus ikke kan være Guds redskab til en eskatologisk frelse. Alligevel bliver for Mt og hans læsere ordene på modstandernes læber en ufrivillig måde at forkynde, at Jesus kom for at frelse. Havde nemlig Jesus "frelst" sig selv,eller var Elias kommet og havde "frelst" ham, ville Jesus ikke være den, der havde frelst fra synd. Det har Mt allerede i begyndelsen af sit evangelium slået fast en gang for alle gennem tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21. Ved at give sig selv som løsesum (Mt 20,28par) frelser Jesus fra synd og realiserer dermed, hvad hans navn udsiger.

At Mt på disse steder bevidst spiller på og associerer til Mt 1,21 bestyrkes nærmere, når det noteres, at han i forhold til Mkev har tilføjet εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ i vendingen:...frels nu dig selv, hvis du er Guds Søn, og stig ned af korset" (Mt 27,40).[262] Tidligere har vi vist, at Guds Søns funktion i Mt 1,18-25 er nøje forbundet med tydningen af Jesus-navnet.[263] Både i sin styrke og i sin svaghed er Jesus hos Mt afbildet som den lydige Guds Søn.[264] Netop gennem sin svaghed og afmagt på korset er Jesus af Mt fremstillet som den lydige Guds Søn, som gennem sin lidelse og død stadfæster betydningen af sit navn. At Mt ikke blot i sin indledning (Mt 1,21), men også ved afslutningen spiller på ord med verbet σῴζειν, er ikke blot en naturlig konsekvens af hans syn på arten af den frelse, Jesus bringer, men det er også gjort så effektfuldt, at det i sig selv bestyrker vor antagelse, at Mt 1,21 må betragtes som et hovedord i Mtev og er evangelistens fortegn for hans syn på Jesu gerning i det hele taget.

(d) σῴζειν i forbindelse med den eskatologiske frelse

I forbindelse med den eskatologiske frelse kan udtryk med σώζειν naturligt opdeles i to grupper: (1) ord på Jesu læber, og (2) ord på disciplenes læber.

---

262 Tilsvarende i Mt 27,42: "Han er jo Israels konge!", cf. kongemotivet i Mt 1, se ovenfor p.297, 303.

263 Se ovenfor p.300-302.

264 Se Gerhardssons afsluttende bemærkninger til (1979b), p.94.

(1) På Jesu læber

Både i Mkev og i Mtev benyttes verbet σῴζειν om den eskatologiske frelse i udtryk, som findes i den såkaldte synoptiske apokalypse (Mk 13,13/Mt 24,13; Mk 13,20/Mt 24,22). Desuden findes det først omtalte ord også i udsendelsestalen i Mtev (Mt 10,22 = Mt 24,13/Mk 13,13).[265] Af særlig interesse er det, at allerede traditionen sammenknytter udtrykket "mit navn" med verbet "at frelse" i Mk 13,13, som lyder:

> καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται

Den omtalte sammenknytning er opsplittet i Mtev, idet der er kilet nogle ord ind i den apokalyptiske tale (Mt 24,10-12). Derimod findes logiet med nøjagtig samme ordlyd i udsendelsestalen i Mtev (Mt 10,22/Mk 13,13). Muligheden af, at der i Mt 10,22 skal associeres til Mt 1,21, står åben. Det samme gælder Mt 24, 9b.13 - til trods for opsplitningen. Selv om det må medgives, at denne mulighed kan synes søgt, dersom der kun fokuseres på verbet σῴζειν, kan denne tolkning ikke desto mindre underbygges i lyset af andre onoma-steder, som vi nedenfor skal berøre.[266] Hertil kan lægges de reflektioner, vi ovenfor har gjort med efterfølgelsesordet i Mt 16,25. Udtryk som "for min skyld", "for mit navns skyld" samt verbet "at frelse" leder tanken hen på Mt 1,21. Uden ensidigt at orientere tolkningen af de pågældende vers i Mtev ud fra Mt 1,21, er det ikke desto mindre naturligt i det mindste at medtænke indholdet af dette i tolkningen af de anførte efterfølgelsesord og den hermed forbundne eskatologiske frelse.[267] Ikke mindst med henvisning til skæbnefællesskabet mellem Jesus og Jesus-disciplene samt det forhold, at Jesus er skildret som forbillede for Jesus-disciplene, hvilket har en fremtrædende plads i udsendelsestalen i Mt 10, kan denne antagelse bestyrkes.[268]

(2) På disciplenes læber

Endelig skal et udtryk, som kan rubriceres under de lige anførte eskatologiske udsagn, men som findes på disciplenes læber, kort anføres.

---

265 Se Foerster & Fohrer (1964:990f).

266 Se nedenfor p.345-355.

267 Foerster, som giver eksempler på en religiøs brug af verbet hos evangelisterne, taler dog om, at ordet i den synoptiske tradition er sjældent, Foerster & Fohrer (1964:990f).

268 Se Gerhardsson (1979b:54-58).

Beretningen om den rige mand afsluttes med disciplenes spørgsmål: τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; (Mt 19,25/Mk 10,26). Bemærkes kan det, at spørgsmålet om frelse i konteksten sammeknyttes med Guds rige og ikke kan forstås uden i tilknytning hertil, cf. Mt 19,24/Mk 10,25.[269] At gå ind i Guds rige (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) og at blive frelst er to udtryk for samme sag.[270] Da Mt både i indhold og terminologi følger Mk på dette sted, er det vanskeligt at sandsynliggøre, at Mt har lagt et specielt indhold i udtrykket "at blive frelst". Derfor nøjes vi med at konstatere, at det uden vanskeligheder kan indpasses i et terminologisk og teologisk Jesus-mønster i Mtev. Tilføjes kan det, at omvendelse og den hermed forbundne syndstilgivelse er motiver, som genfindes i Døberens og Jesu forkyndelse af det frembrydende "Himmerige" (Mt 4,17 cf. Mt 3,1-6). Som den, der har fået alt overgivet (Mt 11,27) og i sin egen person er tegnet på, at intet er umuligt for Gud (Mt 19,26), og som den, der har fået al magt (Mt 28,18), kan Jesus frelse og føre mennesker ind i Guds rige med de hermed forbundne tanker om syndstilgivelse, altså udføre den opgave, som Jesus-navnet angiver. Understreges må det, at i den anførte kontekst, hvor det klargøres,at Jesus, frelse og Guds rige er nøje forbundne størrelser, er det Jesu person,mere end det er Jesu navn, som er i centrum. Der er imidlertid ingen grund til at presse disse forhold. Ovenfor har vi vist eksempler på, at forholdet til Jesu person har afsmittet på forholdet til hans navn.[271] Derfor kan vi nøjes med at konkludere for beretningen om den rige mand, at Mt har overtaget en frase med verbet σῴζειν, at dette ikke beviser, at det skal fortolkes med et sideblik til Mt 1,21, selv om muligheden herfor står åben, alt afhængig af hvor stor vægt man vil lægge på Jesus-navnet med dets tydning i Mt 1,21 samt dets fortegns-karakter for Mtev in toto.

Opsummerende kan det anføres, at som Mt har arbejdet med navnet Jesus, har vi med nogle eksempler vist, at muligheden står åben for at hævde, at han også har arbejdet med det med navnet forbundne verbum, idet nogle steder i Mtev bedst lader sig forklare med henvisning til tankegangen bag Mt 1,21. I fortsættelse heraf og som et supplement til, hvordan Mt arbejder med

---

269 Se ovenfor p.326f og n.227, hvor Jesus og Guds rige som nævnt står på samme plads i semantiske felter, der teologisk er nært beslægtede.

270 Også understreget af Foerster, Foerster & Fohrer (1964:991).

271 Se ovenfor p.309-313.

verbet σώζειν, skal vi nu behandle et gammeltestamentligt citat fra den forberedende scene til indtoget i Jerusalem samt knytte et par bemærkninger til Hosianna-råbet ved indtoget, selv om vores hovedtese ikke står og falder med disse refleksioner. Men den tilgang, vi har gjort brug af, gør det muligt at give et bidrag til et vanskeligt eksegetisk crux i Mtev.

4. Citaterne i Mt 21,5.9

Et af de mere sjældne forsøg på at tolke en passage fra Mtev ud fra Mt 1,21 er gjort af Longenecker i forbindelse med refleksionscitatet i Mt 21,5 (Es 62,11; Zak 9,9).[272] Med henvisning til forekomsten af udtryk som ישע og ישועה i Qumranskrifterne samt anden jødisk litteratur, hævder han, "that 'God's Salvation' or simply 'Salvation' were Jewish epithets for the expected Davidic Messiah".[273] Dette forhold forudsættes at skinne igennem i Mt 21,5, idet Longenecker ikke blot læser, hvad der i Mtev er gengivet af Es 62,11 (εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιων), men også den nærmere kontekst, dvs. הנה ישעך בא/Ἰδοὺ σοι ὁ σωτὴρ παραγίνεται (LXX).[274] Videre henviser han til Zak 9,9 og siger:

> Matthew rather cryptically indicates his awareness of 'Salvation' as a messianic appellative in his quotation in Matt. 21.5...Certainly the affinity between Jesus (ישוע) and Salvation (יֵשַׁע or יְשׁוּעָה) was present in his mind when composing his Gospel, as is clear from the explicit correlation in Matt.1.21.[275]

Denne forståelse kan godt indordnes under helhedsbilledet af Jesus som βασιλεὺς πραΰς, som en forberedelse til lidelseshistorien, hvor Jesus som Guds søn giver sit liv som løsesum, cf. Mt 20,28, hvorved frelse bringes tilveje.[276]

---

272 Longenecker (1970:102). Cf. også Doeve (1954:168), som med henvisning til Es 25,9; Hab 3,18; Sl 9,15; 13,6; 21,2 hævder: "The word ישועה in these texts must have at once called to mind Jesus' own name, יהושוע.[sic] That this was indeed so is proved by Matt.I 21...The name was clearly brought into connection with ישע, to save".

273 Longenecker (1970:101). Cf. videre henvisningerne, idem, p.99-101. Se også Chamberlain (1955).

274 For legitimiteten af dette, se Dodd (1952), som understreger, at de passager, der citeres fra GT i NT, er helheder, hvorfra enkelte vers blev citeret, p.126. Til dette i øvrigt, se Gundry (1967:208), som finder en bekræftelse herpå og opsummerer, at "Mt's hermeneutical method is not atomistic".

275 Longenecker (1970:102).

276 Se Kingsbury (1975:99). Kongemotivet og Jesus spiller bl.a. en rolle i forhøret for Pilatus (Mt 27,11-26), i narrekongescenen (Mt 27,27-31), i korsinskriptionen (Mt 27,23) samt i hånsordene fra de religiøse ledere ved Jesu kors (Mt 27,42).

Foruden de slutninger, som kan gøres sammen med Longenecker, er der et andet forhold,som bedst forklares, dersom det relateres til Jesus-navnet og dets tydning i Mt 1,21. I Mt 21,5 savnes en sætning, hvilket kan gives en plausibel forklaring med henvisning til Mt's arbejde med Jesus-navnet.

Citatet fra Zak 9,9 er gengivet forkortet, idet Mt udelader vendingen צדיק ונושע הוא eller med LXX: δίκαιος καὶ σῴζων αὐτός.[277] At de pågældende ord i LXX's gengivelse ikke er medtaget i Mtev er ikke mindst overraskende, da de uden vanskeligheder kan bringes i harmoni med det Jesus-billede, som Mt præsenterer. Ikke uden ret går Stendahl så vidt, at han hævder, at disse ord "would constitute the very epitome of Matthew's Christology".[278] Han stiller sig dog tilfreds med, at hovedvægten også i rabbinske tekster med Zak 9,9 forstået som en messiansk profeti ligger på "poor and riding on an ass".[279] G.Barth finder også udeladelsen overraskende, da Mt ellers viser interesse for at tegne Jesus som δίκαιος.[280] Han forsøger at forklare den med henvisning til et fornedrelsesmotiv, som spiller en betydelig rolle i Mtev: "Durch diese Streichung steht nun πραΰς beherrschend im Mittelpunkt des Zitates".[281] Spørgsmålet er imidlertid, om dette tilstrækkelig forklarer forkortelsen. Spørges kan det, om det ikke snarere er ונושע, som har voldt Mt problemer. G.Barth indrømmer da også åbent efter en kort note om ונושע: "Die Frage bleibt: Weshalb hat Matthäus dann diese Aussagen gestrichen?".[282]

---

277 Generelle behandlinger er givet af Stendahl (1954:118-120), Strecker (1962:72-76), Gundry (1967:120-122). Se videre France (1971: 105f, 205) angående benyttelsen i NT, og idem, p.175f, 183f og 188f om benyttelsen af Zak 9 i Qumran, pseudepigraferne og hos rabbinerne.

278 Stendahl (1954:119). France (1971:189) hævder med reference til den rabbinske litteratur: "The stress is overwhelmingly on the second half of the verse, i.e. on 'lowly and riding on an ass', not on the triumphant words 'righteous and saved' which precede them".

279 Stendahl (1954:119) samt Longenecker (1975:149): "The abbreviation might not be very significant". Tilsvarende Strecker (1962:72f).

280 G.Barth (1970:121).

281 Idem, p.121. Se videre Barths forsøg på at tegne et balanceret billede mellem "Jesu Niedrigkeit" og "Hoheit" i Mtev, idem, p. 117-128.

282 Idem, p.121,n.4, hvor det gøres gældende: "ענו bezeichnet einen, dem selbst erst geholfen wurde (also nicht = σώζων). Sollte sich Matthäus daran gestossen haben? Aber wie könnte dieses Anstossnehmen an ענו zur Betonung der Niedrigkeit und zu 27 43 passen?".

Sikkert er det, at LXX's σῴζων må betragtes som en fejlagtig gengivelse af נושע, som er en passivform i nifal.[283] Som δίκαιος kunne indpasses i Mt's kristologiske helhedsbillede, ville noget tilsvarende gælde for σῴζων - om muligt i endnu højere grad, da Jesus i Mtev er præsenteret som den, der frelser fra synd. נושע kan enten betyde "frelst" eller "sejrrig".[284] Vælges den sidste forståelse, som det ikke sjældent er tilfældet i bibeloversættelser,[285] kan det understreges, at "it is only in the sense of one who has been given the victory by another's power. Thus there is no contrast with the lowliness depicted in the following phrase".[286] Dette kunne godt indpasses i G.Barths tolkningsmodel om "Jesu Niedrigkeit".[287]

Spørgsmålet er nu, om der kan gives et svar på, hvilken tekstform Mt må formodes at have benyttet. Gundry har overbevisende godtgjort, at refleksionscitaterne ikke udgør en homogen tekstgruppe: "they range from the purely Septuagintal to the wholly non-Septuagintal".[288] I modsætning til hvad der ellers undertiden er blevet gjort gældende vedrørende Mt's gengivelse af Zak 9,9, har Gundry fremført vægtige argumenter for, at Mt her har anvendt den hebraiske tekstform.[289] Hvis dette er tilfældet, og hvis vi kan gå ud fra, at sætningen צדיק ונושע הוא har foreligget for Mt,[290]

---

283 Cf. udtrykket עם נושע i Deut 33,29, som LXX gengiver med λαὸς σῳζόμενος.

284 Cf. France (1971:105) og den heri citerede litteratur.

285 F.eks. også den danske oversættelse af 1931.

286 France (1971:105).

287 G.Barth (1970:117-122).

288 Gundry (1967:89) understreger også: "the allusive quotations in all layers of the synoptic tradition show the same mixed textform".

289 Se Gundry (167:198), som bl.a. siger: "...it is very clear from Mt's disagreements with the LXX in this quotation that he had the Hebrew text before him and was endeavoring to give a closer rendering of the Hebrew than the LXX had done".

290 Cf. også Gundrys bemærkninger til det ofte fremhævede tolkningscrux vedrørende spørgsmålet om de to dyr i passagen: "But if anything is clear from the Matthaean quotations of the OT, it is that the first evangelist was very familiar with the Hebrew language, specifically with the Hebrew text of the OT", idem, p.198. Se også afsnittet "The language situation presupposed by the Matthaean quotations", idem, p.174-178, hvor det gøres gældende, at hebraisk, aramaisk og græsk var almindeligt benyttet af jøder i Palæstina i det første århundrede e.Kr. Den græske form af navnet "Jesus" på ossuarierne fremdrages bl.a. som tegn herpå,p.176. Til disse inskriptioner, se behandlingen ovenfor p.95f.

volder det ud fra vores tese ingen vanskeligheder at forklare, at det ikke er medtaget. Med den tilgang Mt har til navnet Jesus og verbet at frelse, ville det i denne sammenhæng være muligt at medtage צדיק, men ikke נושע i betydningen σῳζόμενος. Når Jesus er den, der frelser fra synd, kan han ikke samtidig være frelst, נושע. For Mt frelser Jesus ved ikke at blive frelst, dvs. reddet fra døden. Foruden at røbe, at Mt arbejder med verbet "at frelse", er det påpegede forhold en klar konsekvens af det i Mt 1,21 fremhævede. Har man som Mt sagt Ἰησοῦς - σώσει, hvilket forudsætter et ישוע - יושיע, og hvis man mener noget hermed, kan man ikke samtidig sige Ἰησοῦς - σῳζόμενος/נושע - ישוע.

Hvad angår Hosianna-råbet i Mt 21,9, vil det her føre for vidt at gå ind i en detaljeret diskussion af de mange spørgsmål, denne passage rejser.[291] Hertil kommer, at vi ikke ønsker at begrunde det Jesus-mønster, som vi har sporet, i et afsnit, hvis oprindelige mening er så vanskelig at afdække. Kun skal det gøres gældende, at hvis det oprindeligt er ment som et bønsråb, findes der i den nuværende tekst en triumferende lovprisningstone.[292] Muligheden for, at det oprindeligt er et lovprisningsråb, står dog åben, idet der kan henvises til en jødisk liturgisk brug af הושע נא før kristendommens tid.[293] I sin behandling af passagen gør Gundry gældende:

> The ascription of σωτηρία to God and to the Lamb (Rev 7:10) shows how easily the idea of salvation can become associated with praise.[294]

Da det næppe lader sig gøre at drage en skarp grænse mellem lovprisningen af frelsen og bønnen om frelsen i urmenigheden, når Hosianna-udtrykket er anvendt, nøjes vi med at notere, at muligheden for, at Mt har haft Mt 1,21 i tankerne, er til stede, selv om det er vanskeligt at bevise. Afgørende vægt vil vi dog ikke lægge på dette eksempel eller på Hosianna-råbet på børnenes læber i fortsættelsen af teksten (Mt 21,15). I denne sammenhæng tales der om

---

291 Et forskningsrids er givet af Werner (1946), som selv er af den opfattelse, at "Hosanna - in Matthew and Mark - is employed in the strictly traditional sense, as a messianic supplication, p.112. Cf. videre behandlingerne hos Stendahl (1954:64-66), hvor ordet forstås på linje med Halleluja, som stammer fra en kristen, liturgisk hymne, samt hos Lohse (1963) og Gundry (1967: 40-43).

292 Cf. også Mt 21,15f.

293 Således understreget af Lohse (1963:115), Gundry (1967:42f).

294 Gundry (1967:42).

"lovsang" (Mt 21,16). Skønt børnenes og skarernes frelsesforståelse er mangelfuld i forhold til det billede af Jesus, som Mt præsenterer i Jesu døds og opstandelses lys, burde de religiøse ledere alligevel ikke harmes, men tværtimod selv istemme deres Hosianna. På denne måde bliver både skaren og børnene forbilleder på den lovprisning og bøn, som findes i kirken, vedrørende frelsen. Og den har Mt allerede indiceret i lyset af tydningen af Jesus-navnet i Mt 1,21.

F. MATTÆUS' ARBEJDE MED SUBSTANTIVET "NAVN" (ὄνομα)

Onoma-passager i evangelierne og i NT i det hele taget har i større udstrækning end navnet Jesus været gjort til genstand for opmærksomhed i forskningen.[295] I dette afsnit skal spørgsmålet rejses, om nogle onoma-passager i Mtev bedst forstås i lyset af tankegangen bag Mt 1,21.

1. Forekomst, betydning og gruppering

I Mtev forekommer 29 vendinger med substantivet ὄνομα, mens Mkev anvender det 15 gange.[296] Da onoma har et forskelligt betydningsindhold,og fraser, hvori onoma indgår, har forskellige nuancer, er der ingen grund til at lægge vægt på, at substantivet statistisk forekommer næsten dobbelt så mange gange i Mtev i forhold til Mkev.

Af mindre betydning for vor undersøgelse er også de steder i Mtev, hvor onoma bruges i forbindelse med angivelsen af menneskers navne (Mt 10,2; 27,32.57). Herunder falder også Mt 1,21.23.25, da der ikke kan herske tvivl om, at vendingerne,hvori onoma indgår, er ganske almindelige udtryk og måske har en semitisk klang.[297] I disse udtryk er det ikke onoma som sådan, men derimod indholdet af henholdsvis Jesus og Immanuel som er i fokus. Vigtigere end dette er det at notere, at Mt kender til en brug af onoma med reference til Gud, hvilket både benyttes i vendingen ἐν ὀνόματι κυρίου (Mt 21,9; 23,39), og som korresponderer med det hebraiske בשם יהוה,[298] og i bønnen i "Fader vor": ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου (Mt 6,9), hvor onoma svarer til en almindelig jødisk omkrivning for Gud (השם) og har et mangefacetteret betydningsindhold.[299] At Mt bruger onoma

---

295 En forskningsoversigt findes i Untergassmair (1974:14-23).

296 Se konkordans. Stederne fra Mtev omtales nedenfor.

297 Se Bietenhard (1954:269), Brown (1977:130).

298 Til udtrykkene בשם og משם (משום), se diskussionen hos Kosmala (1966-67).

299 Se Bietenhard (1954) for en generel oversigt.

som substitut for Gud og med religiøse overtoner, gør det naturligt at spørge, om det også er anvendt tilsvarende om Jesus. Samtidig bør det ikke underbetones, at der kan findes udtryk med onoma, som substitut for et pronomen eller som bestanddel i en frase, hvis betydning er skiftende og afhængig af den kontekst, det findes i.[300] I denne forbindelse melder spørgsmålet sig, hvordan de præpositionelle udtryk med onoma skal forstås (ἐν τῷ/ἐπὶ τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα mv.). Mens Heitmüller tolkede et udtryk som εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦς på baggrund af en græsk handelsterminologi, hvor en person,som skulle døbes,blev tilegnet eller overgivet til Jesus, som en sum penge blev overført til en persons konto,[301] forstod Strack & Billerbeck på baggrund af en hebraisk og aramaisk sprogbrug vendingen i analogi med לשם (לשום), hvor udtrykket må gengives med en oversættelse som "med hensyn til", "med tanke på", "i og for", selv om deres tolkning ikke i større udstrækning afveg fra Heitmüllers, når udtrykket tolkes i en nytestamentlig dåbskontekst, hvilket Hartman har gjort opmærksom på.[302] Mens Hartman distancerer sig fra den opfattelse, at udtrykket "'till någons namn' är bärare av ett precist innehåll som det tar med sig från kontext till kontext", men fremfor alt var et udtryk som karakteriserede dåben som en kristen dåb, er han alligevel af den opfatttelse, at dette afgrænsende og negative indhold modsvares af et positivt.[303] Han finder, at i den meget tidlige dåb "'till Jesu namn' låg åtminstone implicit en ganska 'hög' kristologi",[304] hvilket han begrunder på følgende måde:

> Så snart man döpte "med avseende på Jesus" ("till Jesu namn"), var sannolikt detta dop förknippat med en förkunnelse som i ord sade vad dopet var i handling. Om detta stämmer, bör dopet "till Jesu namn" ha förenats med ett budskap som inte bara i en eller annan form fortsatte Jesu egen förkunnelse om Guds rike, utan som också förkunnade "med avseende på Jesus", dvs sade något om Jesus, meddelade ett slags kristologi.[305]

På baggrund af disse iagttagelser kan udtrykkene εἰς ὄνομα προφήτου, εἰς ὄνομα δικαίου og εἰς ὄνομα μαθητοῦ (Mt 10,41.42) lades ude af betragtning her, da disse udtryk ikke skal for-

---

300 Understreget af Hartman (1971:144).

301 Heitmüller (1903).

302 Strack & Billerbeck (1926:I:591, 1054f). Se Hartman (1971:142-149).

303 Hartman (1971:144, 149), som angiver forskellige løsninger i sit tolkningsrids af formlen, p.142-149.

304 Idem, p.163.

305 Idem, p.153.

stås i en eksakt betydning: navn. Tilbage bliver følgende passager, som af fremstillingstekniske grunde kan grupperes på følgende måde:

(a) Folkene skal håbe på hans navn (Mt 12,21).
(b) Med reference til Jesus skal disciplene forlade alt og og hades "for mit navns skyld" (Mt 19,29; 24,9).
(c) Med reference til Jesus gør man noget i "mit/dit navn" (Mt 7, 22(3 gange); 18,5; 24,5).
(d) Onoma findes i passager, som vi tidligere har tolket i lyset af Jesus og Immanuel med deres tydninger (Mt 18,20; 28,19f).

Nogle få bemærkninger skal nu knyttes til disse passager i et forsøg på at svare på, om Mt i det mindste på nogle af disse steder har tydningen af Jesus-navnet i tankerne.

2. Folkene skal håbe på hans navn

Skønt det er forbundet med fare for at overinterpretere passager, hvori udtrykket onoma indgår, bestyrkes vores formodning om, at der er blevet arbejdet her, ved at fæste opmærksomheden på, at Jesus-navnets tydning er vigtig, at Mt kender til en benyttelse af onoma som en substitut for Gud, og at vi allerede har vist, at Mt har arbejdet med en onoma-passage (Mt 14,1/Mk 6,14), idet han omskriver en vending, som ud fra hans navneteologi er for stærk til at udtrykke, at Herodes havde hørt rygtet om Jesus.[306] Idet vi nedenfor vender tilbage til dåbs- og missionsbefalingens trinitariske onoma-passage (Mt 28,19f), skal vi først vise, at som Mt 1,21 primært angiver, at Jesus skal frelse sit folk fra deres synder, kan Mt 12,21 opfattes som en pendant, hvor det angives, at folkene/hedningerne skal håbe på hans navn.[307]

Mt 12,21 danner afslutningen på det længste citat fra GT (Es 42,1-4.9) i Mtev. Det lyder:

Mt 12,21: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.
Es 42,4 : καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν (LXX).
Es 42,4 : ולתורתו איים ייחילו

De forsøg, der er blevet gjort på at betragte Mt 12,21 som en interpolation, er blevet mødt med en berettiget kritik.[308] Det er

306 Se vores bemærkninger hertil, ovenfor p.315.

307 Ovenfor p.290 har vi gjort gældende, at vi primært tolker λαός i Mt 1,21 om det jødiske folk.

308 Se Stendahl (1954:114f), og Gundry (1967:115f), som imødegår forskellige interpolationsforsøg. Med henvisning til Reicke

forbundet med vanskeligheder at afgøre, om Mt har arbejdet med en græsk eller hebraisk tekstform til stedet.[309] Kosmala ser det videre som en mulighed, at den hebraiske tekst har lydt: ולשמו איים ייחלו.[310] Sikkert er det, at den i Es 42 omtalte Herrens tjener er tolket om Jesus. I sin person opfylder han at være "hedningelys", אור גוים (Es 42,6). For Mt er den fremtid, hvor hedningerne skal håbe på navnet, blevet nutid.[311] Hvad der var skjult for forfatteren af Ebed Jahve-sangene, og hvad der kun antydningsvist var realiseret under Jesu virksomhed, er for Mt nutidig virkelighed.[312] Sagt anderledes: Ebed Jahve hedder Jesus.

Som tidligere understreget er Jesu person, gerning og navn nøje forbundet i Mtev. Selv om onoma i Mt 12,21 kunne være en substitut for "person", er det vanskeligt at benægte, at der er en teologisk tyngde i udtrykket. Af den grund er det nærliggende at forstå Mt 12,21 i analogi med Mt 1,21. Hvad der tidligere er sagt om jøderne gennem Jesus-navnets tydning: "han skal frelse sit folk fra dets synder", gøres tilsvarende gældende for hedningerne. At håbe på navnet må i denne sammenhæng tolkes i snæver forbindelse med at få del i syndstilgivelsen, som navnet tyder. Denne forståelse harmonerer godt med Mtev's generelle problembehandling. Selv om Mt tegner billedet af Jesu virksomhed i Israel og for det jødiske folk, er "partikularisme" og "universalisme" ikke modsatte alternativer.[313] At Mt på dette sted har intenderet en allusion til tydningen af Jesus-navnet, anser vi for mindre vilkårligt, end at der med navnet skulle være tænkt på Messias-navnet, som

---

(1950) siger Stendahl, p.114,n.4: "From a theological point of view there is no reason to suppress this positive statement about the gentiles".

309 Stendahl (1954:114f) finder, at citatet er afhængigt af LXX; tilsvarende Strecker (1962:67). Gundry (1967:116) opsummerer sin argumentation på følgende måde: "It is possible therefore, that Mt and the LXX agree together not against, but with their Hebrew Vorlagen".

310 Se Kosmala (1965-66:142-145).

311 Trilling (1964:127): "Gerade der demütiger παῖς, der nicht streitet und lärmt, dessen Stimme auf den Gassen nicht zu hören ist, dieser bringt Wahrheit und Recht und das Heil für alle".

312 Se Kosmala (1965-66:145).

313 Reicke (1950:79) fremhæver med rette, at alternativet jødisk partikularisme eller universalisme er fejlagtigt. Den under Jesu jordiske virksomhed udøvede israelsmission inkluderer principielt en hedningemission, p.84, og lidelsen i israelsmissionens tjeneste (Mt 10) modsvares af en tilsvarende tradition om lidelse i hedningemissionens tjeneste (Mt 24), p.94.

nogle fortolkere upræcist har gjort gældende.[314]

3. "For mit navns skyld"

Et eksempel på, at der i Mtev er understreget en onoma-pointe, som ikke genfindes i de synoptiske parallelsteder, kan findes i logiet om at forlade hjem, brødre, søstre etc. Samtidig melder det traditionshistoriske spørgsmål sig, som vi dog ikke kan gå ind på i detaljer. De afgørende ord lyder hos synoptikerne:

Mk 10,29:...ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου...
Mt 19,29:...ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου...
Lk 18,29:...ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ...

Det er ikke let at afgøre med bestemthed, hvad der oprindeligt er kommet efter ἕνεκεν. Det andet led hos Mk betragtes almindeligvis som en redaktionel udvidelse.[315] Bultmann, som kun stiller alternativet mellem læsemåden i Mkev og Lkev op, vælger som det oprindelige teksten i Lkev: "Eine Beziehung zur Person Jesu hat das Wort dann ursprünglich nicht gehabt".[316] Selv under forudsætning af, at læsemåden i Lkev er den oprindelige, deler vi ikke Bultmanns grundopfattelse, som præger hans argumentation her, at Jesus kun er forkynderen.[317] Ovenfor har vi set, at begreber som frelse, Guds rige og Jesus er uadskillelige størrelser.[318] Af denne grund er det vanskeligt at påvise en afgørende teologisk differens mellem de tre versioner af ovennævnte udsagn. Væsentligst i vor sammenhæng er det at iagttage, at om et oprindeligt ἕνεκεν ἐμοῦ er blevet tydeliggjort, eller om læsemåden har været "for mit navns skyld" eller "for Guds riges skyld", forandres imidlertid ikke det forhold, at Mt på dette sted får understreget en pointe, som ikke findes hverken hos Mk eller Lk. Selv om udtrykket "for mit navns skyld" i Mtev meningsmæssigt kunne være identisk med "for min skyld", idet navn kunne være en substitut for pronomiet, bør det ikke ignoreres, at det er i Mtev - og kun her til det pågældende

314 F.eks. Meyer & Weiss (1883:273): "Auf Grund seines Namens, d.h. wegen...dessen, was der Name Messias sagt, werden Heidenvölker Hoffnung hegen". Tilsvarende Zahn (1922:454): "Nicht der lehrende, sondern der gepredigte Christus ist es, dem die Heiden als der Erfüllung ihres sehnsüchtigen Harrens sich zuwenden werden".

315 Se ovenfor p.331,n.240.

316 Bultmann (1931:116).

317 Se idem (1968:35).

318 Cf. ovenfor p.340.

udsagn - at onoma bruges. Dette forklares på en enkel måde ved at gøre gældende, at det er tankegangen bag Mt 1,21, som har forårsaget forandringen. Dog skal person og navn hverken her eller andre steder i Mtev spilles ud mod hinanden. Jesu person og hans gerning er tydet gennem navnet, og navnet med dets tydning har en bærer, som i tjenende lydighed er villig til at ofre alt. At disciplene også skal være villige til at ofre alt for Jesu skyld, kommer bl.a. til udtryk i udsendelsestalen i Mt 10. Den nøje forbindelse, som meningsmæssigt består mellem udtrykkene "for mit navns skyld" og "for min skyld" kan nærmere præciseres ved at knytte et par bemærkninger til udtrykket ἕνεκεν ἐμοῦ (f.eks. Mt 10,39; Mt 10,18/Mk 13,9). S.Aalen anser ikke dette som en harmløs vending fra dagligdagen, men henviser til Sl 44,23 samt dette ords faste placering i jødernes martyr-ideologi.[319] Aalen finder heri et ud af flere argumenter for sin påstand om, at disciplenes forhold til Jesus er forstået i analogi med menneskers forhold til Gud i GT, hvilket vi nedenfor vender tilbage til.[320] Mens det kun er i Mtev's version af udsendelsestalen, at logiet om at hades "for min skyld" findes, bruges i den såkaldte synoptiske apokalypse og i alle tre evangelier et tilsvarende udtryk om at blive hadet διὰ τὸ ὄνομα μου (Mk 13,13/Mt 24,9/Lk 21,17, cf. også Lk 21,12). Noteres kan det, at selv om der ikke for Mkev's vedkommende kan påvises en ekspliceret teologi omkring Jesus-navnet som den, der findes i Mtev, har onoma allerede i traditionen en religiøs betydning.[321] Denne kan gå tilbage til Jesus selv - alt afhængig af, om man mener, at Jesus har haft en såkaldt messiansk selvbevidsthed og tillagt sig selv og sin virksomhed en betydning, der også ville fortsætte efter hans død eller ej.[322] Når det kan gøres gældende, at allerede onoma i den for Mt foreliggende tradition har

---

319 Aalen (1973:274). Tilsvarende Gerhardsson (1979a:185). Se videre nedenfor p.360f.

320 Se nedenfor p.356.

321 Cf. Bultmann (1931:162f): "Sein ὄνομα hat religiöse Bedeutung", idet der henvises til Mk 9,37.41; Mt 7,22; 18,20; 28,19. I modsætning til Bultmann opfatter vi ikke dette som indicium for udsagnets sekundære karakter.

322 Dette problemkompleks kan vi ikke drøfte nærmere her. Om brugen af Jesus-navnet hævder Kosmala (1966-67:100): "It is hardly likely that they [the disciples] invented this charge in his name and put it afterwards into his mouth in order to give it some sort of posthumous sanction and authority. There is not the trace of a hint for the support of any such modernist assumption".

en religiøs betydning, og da vi allerede har set eksempler på, at nogle onoma-steder i Mtev bedst anskues i lyset af Mt 1,21, anser vi det ikke som en vilkårlig eksegese at læse de i dette afsnit anførte steder i lyset af Jesus-navnets tydning. Denne formodning kan nærmere begrundes med, at udsagnet i Mt 19,29 ledsages med løftet om at "arve evigt liv", mens hadet "for min skyld" er forbundet med løftet om at blive frelst.[323] Gensidigt bekræfter disse forhold motiverne: Jesu person - Jesus-navnet og frelse. Videre kan det betones, at det er i efterfølgelsesord, de anførte onoma-steder findes, hvilket kan sammenlignes med Mt 16,25, et efterfølgelsesord, som er domineret af motivet om bekendelse og fornægtelse af Jesus, og som vi ovenfor har set er bearbejdet af Mt med et sideblik til Mt 1,21.[324] Ligeledes kan disse forhold sammenlignes med den i forskellige udtryk implicitte vending: discipel af Jesus.[325]

4. Udtrykkene "i mit/dit navn"

De passager, som skal omtales her, drejer sig på den ene side om en efter Mt's forståelse ret brug af Jesus-navnet (Mt 18,5) og på den anden side en dom over et misbrug (Mt 7,22) samt en advarsel mod vildførere, der skal komme "i mit navn" (Mt 24,5) og påstå: "Jeg er Kristus".

Markeret står udtrykket τῷ σῷ ὀνόματι, som benyttes tre gange i forbindelse med omtalen af profeti, exorcisme og helbredelse i Mt 7,22. Uanset hvor nært man vil knytte onoma til Mt 1,21, har udtrykket i dette vers en religiøs betydning.[326] Verset påpeger, at de pågældende personer ved den eskatologiske dom henvender sig til Jesus, henviser til profeti, exorcisme og helbredelse, som er udført "i/ved dit navn", og hvor det forudsættes, at det, de henviser til, er forekommet. Alligevel skal de vises bort, fordi Jesus ikke har kendt dem, og fordi de har øvet uret. Ovenfor har vi forsøgt at forklare dette med, at Mt vender sig imod - og måske har stået i kampstilling over for - en brug af Jesus-navnet, som for ham er et misbrug, fordi brugen af Jesus-navnet samt de pågældendes eget forhold til Jesus ikke er orienteret ud fra forståelsen af Mt 1,21.[327] Fra andre kilder ved vi, at ikke blot krist-

323 Se ovenfor p.339.

324 Se ovenfor p.331-333.

325 Se ovenfor p.326f.

326 Cf. n.321 ovenfor.

327 Se ovenfor p.325f.

ne, men også jøder og andre benyttede Jesus-navnet til exorcisme og magi samt ved helbredelser.[328] I lyset af denne formodning kan det også forklares, at Mt ikke medtager f.eks. Mk 9,38f, cf. også forskellen mellem Mk 9,40 og Mt 12,30.

Selv om der således i Mtev foreligger en advarsel mod at benytte Jesus-navnet på en fejlagtig måde, cf. også Mt 24,5, fortælles der dog også åbenlyst om, at Jesus forlener sin ἐξουσία til disciplene, og hvor det må forudsættes, at de magtgerninger, de gør, netop udføres i Jesu navn. Selv om det må indrømmes, at udtrykket ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου i Mt 18,5 og 24,5 kan forstås i en nogen afsvækket betydning: "i min kraft" eller "på min autoritet", må muligheden af en religiøs betydning af onoma dog holdes åben. Mens Heitmüller antog, at denne samt andre præpositionelle vendinger med Jesus-navnet betød under påkaldelse/benævnelse af Jesus-navnet, har Kosmala forsøgt at vise, at de pågældende udtryk må forstås på baggrund af en gammeltestamentlig og rabbinsk sprogbrug af שם, og hvor dette og nærbeslægtede termer hyppigt relateres til Gud selv.[329] Efter denne forståelse er det at gøre noget i Jesus-navnet at gøre det i tjeneste for eller under befaling af Jesus. Dog kan det næppe fuldstændigt afvises, at Jesus-navnet i urmenigheden også er anvendt som en påkaldelse.

5. Onoma i centralpassager for "Immanuel" og "Jesus"

Ovenfor har vi henvist til, at Immanuel-tydningen fra Mt 1,23 er inddraget i Mt 18,20 og 28,20 og af mange betragtes som en vigtig kristologisk og ekklesiologisk term i Mtev.[330] I samme forbindelse har vi gjort gældende, at det falder naturligt at tænke sig, at Jesus-navnet også er inddraget her, ikke mindst fordi de to tydninger til henholdsvis Jesus og Immanuel gensidigt betinger hinanden, selv om Jesus i formel henseende er overordnet Immanuel. Da både Mt 18,20 og 28,19f tillige er onoma-passager, samtidig med at de tilhører Mtev's særstof, skal vi afsluttende knytte et par bemærkninger til disse steder.

(a) Mt 18,20. En række eksegeter betragter udsagnet som en kristen omskrivning af et rabbinsk ordsprog.[331] I Pirḳe Aboth 3,2 siges

---

328 Se henvisningerne ovenfor i n.225.

329 Heitmüller (1903), Kosmala (1966-67:92, 108).

330 Se ovenfor p.295f.

331 Se henvisningerne hos Frankemölle (1974:29,n.94).

det, at hvor to sidder og beskæftiger sig med Torah'ens ord, dér er Shekinah iblandt dem:

אבל שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם

Kosmala finder, at selv om dette udsagn er tillagt "R.Ḥananiah b.Teradion", synes det at være ældre end det 2.årh. e.Kr. Og han fortsætter:

> However that may be, the parallelism is obvious except that in the Christian saying we find Jesus in the place of the Šᵉkinah. Any Jew of the time of early Christianity who knew something of the Christian teaching about Jesus must have realized what had happened: the name of Jesus was placed beside the name of God.[332]

Selv om Frankemölle anfægter denne tolkningsbaggrund,[333] har dog hans egen opfattelse mere fælles med Kosmalas, end hans kritik lægger op til. Følger man Frankemölle, som anskuer forholdet "bundestheologisch", er JHWH-navnet i dennes såvel som i Kosmalas opfattelse blevet erstattet med Jesus-navnet, idet udtrykket, som anvendes her, er εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα. Frankemölle anfører:

> Der erhöhte Herr ist "in der Mitte" der auf sein ὄνομα Versammelten, wie Jahwe mit dem auserwählten Volk war, d.h. Jesus ist mit denen, die an dieses "Mitsein Jesu" glauben.[334]

På denne baggrund kan det hævdes, at Mt 18,20 ikke blot skal læses i lyset af Mt 1,23, men også har Mt 1,21 med Jesus-navnets tydning som forståelsesbaggrund. Onoma peger tilbage til Jesus, og som Jesus og Immanuel gensidigt tolker hinanden i Mt 1,21.23, er det naturligt at finde Jesus-tydningen og Immanuel-tydningen parallelt i Mt 18,20. Hertil kan lægges, at som Jesus i Mt 1,21 har en funktion, hvis nærmeste parallel i GT er JHWH, har hans navn tilsvarende en funktion i Mt 18,20, som kan sammenlignes med JHWH's navns funktion i GT.

(b) Mt 28,19f. Inden vi forsøger at drage nogle samlede slutninger, skal endelig dåbsformlen i Mt 28,19f anføres, uden at vi her kan gå ind i en selvstændig analyse af problemerne. Nogle finder, at den trinitariske formel i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn har foreligget i det oprindelige Mtev, men er præget af Mt. Gerhardsson er af den opfattelse, at kirken på evangelistens tid ikke længere døbte "till Jesu namn". Han finder, at det er let at for-

---

332 Kosmala (1966-67:105).

333 Frankemölle (1974:29f).

334 Idem, p.36.

stå kompletteringen af formlen "till Jesu namn" inden for rammen af en hedningemission. Alligevel skal motivet for den trinitariske formel ikke søges her. Gerhardsson hævder:

> Den formuleringen är nämligen inte ägnad att ange en gräns mot andra gudar, gudar med andra namn. Skall vi finna motiven för att den treledade dopformeln fått den form den fått, måste vi rikta blicken bakåt mot kyrkans arv och ursprungsmiljö: mot den gammaltestamentliga monoteism kyrkan ville upprätthålla och mot den senjudiska tro och gemenskap kyrkan frigjorde sig från. Formeln röjer dels hur kyrkan anger sin egen tro, dels hur den möter kritiken från judendommen.[335]

Idet vi her ikke skal gå i detaljer vedrørende autenti-problemet, kan det blot nævnes, at den anførte opfattelse af dåbsformlen ikke kolliderer med, hvad vi tidligere har iagttaget i Mtev. Evangelisten er ikke slave under sin egen terminologi, som det flere gange er blevet fremhævet. Da tekstgrundlaget for den traditionelle ordlyd i Mt 28,19f er stærkt, holder vi os til denne, selv om der er gjort forsøg på at sandsynliggøre, at Mtev ikke har indeholdt den treleddede formel.[336] Kosmala har således forsøgt at vise, at den oprindelige slutning på Mtev har været en tekst, som ikke har indeholdt en dåbsformel i det hele taget, idet han henviser til en formulering, som findes hos Eusebius.[337] Denne tekst karakteriseres af Kosmala som "a hymnic piece...It is Semitic in the structure of its contents".[338] Kosmala gengiver den pågældende tekst på følgende måde:

> Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.
> Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου,
> Διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν·
> Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.[339]

Fristende er det at give vores tilslutning til denne hypotese vedrørende afslutningen på Mtev. Det ville udgøre den perfekte afslutning og sammenkæde det første og sidste kapitel og bevise, at Mt 1,21 med Jesus-navnet og dets tydning er et af evangeliets

---

335 Gerhardsson (1979a:174f).

336 Se forskellige løsninger, som er gengivet af Hubbard (1974:167-175). Selv finder han, "that the triadic baptismal formula has a strong probability of being authentic", p.175.

337 Se Kosmala (1965-66).

338 Idem, p.138f. Til kritik heraf, se Hubbard (1974:170-174).

339 Idem, p.138. Flusser (1966-67) tilslutter sig denne antagelse, bl.a. med henvisning til Pines (1966). Tilsvarende Waetjen (1976:230) og med ordene: "Here is the culmination of the name-giving. Making disciples in his name means relating human beings to the reality which his name conveys".

centrale orienteringspunkter. Selv om den af Eusebius nævnte formulering ville passe smukt ind i det navnemønster, vi har sporet for Jesus-navnets vedkommende på andre steder i Mtev, er bevidnelsen herfor alligevel så svag, at den ikke kan godtages som den oprindelige tekstform i Mtev. I denne forbindelse kan det konstateres, at mens den 25. udgave af Nestles tekstkritiske udgave af NT gør opmærksom på den af Eusebius attesterede tekstform i apparatet, er dette udeladt i den 26.udgave af Nestle & Aland, således at der her ikke engang regnes med dette som en mulighed.[340] Tilsvarende tager Metzger heller ikke den omtalte tekstvariant frem i sin tekstkritiske diskussion.[341]

Accepteres derfor den traditionelle tekstform som den oprindelige, hvor Jesus-navnet ikke anføres eksplicit, bør muligheden for,at forfatteren har ønsket at sammenknytte tankerne i begyndelsen og afslutningen af sit evangelium, ikke undervurderes. Tværtimod kan der anføres flere grunde til, at Mt 28,19f må læses på baggrund af Mt 1,18-25. I den snævrere kontekst leder udtrykket i Mt 28,20b καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι uden tvivl tanken tilbage til Mt 1,23 og har Immanuel-tydningen som forståelsesbaggrund. Selv om udtrykket i/til sønnens navn (εἰς τὸ ὄνομα...τοῦ υἱοῦ) i Mt 28,19 kun er mellemleddet i den trinitariske formel, har Mt gjort det klart i Mt 1,18-25, at Guds søns navn er Jesus, og at Guds søns opgave er det, som Jesus-navnet udsiger, nemlig at frelse fra synd. Når hertil lægges, at frasen findes i en dåbskontekst, og at den kristne dåb i urmenigheden har syndstilgivelsen som et af sine hovedmotiver,[342] er det ikke usandsynligt, at forfatteren har ønsket at spille på Jesus-navnets betydning i de afsluttende sætninger i evangeliet, selv om personnavnet Jesus ikke forekommer. Endelig kan det noteres, at den, der taler disse ord, har fået al magt (ἐξουσία) (Mt 28,18). Netop i dette udtryk samt de hermed forbundne tanker er det muligt at drage nogle slutninger og kombinere dem med de iagttagelser,vi har gjort for Jesus-navnet i Mtev.

---

340 Nestle & Aland (1979).

341 Ed. Metzger (1971:72).

342 Se Hartman (1971:149-163).

G. JESU NAVN OG JESU PERSON I MATTÆUSEVANGELIETS HELHED

Ovenfor har vi allerede belyst med nogle eksempler, hvordan ἐξουσία er et centralt udtryk til forståelsen både af Jesu person og Jesu navn.[343] Uden at vi her skal gå ind i en detaljeret analyse af "jeg"- og "mig"-ord på Jesu læber i det synoptiske materiale, kan der dog i denne forbindelse henvises til J.Jeremias' behandling af "Das emphatische ἐγώ", hvor det gøres gældende, at Jesus taler og handler på en måde, som er uden analogi i hans samtid.[344] I dette opsummerende afsnit vælger vi at referere til et par skandinaviske bidrag, som er af interesse for vores behandling, idet vores iagttagelser afsluttende skal relateres hertil.

Først skal S.Aalens artikel fra 1969 omtales: "Jesu kristologiske selvbevissthet. Et udkast til 'jahvistisk kristologi'".[345] Ifølge Aalen er mønsteret for Jesu tale og selvbevidsthed ikke så meget Messias, men Gud selv, hævder han:

> Jesu selvbevissthet åpner seg for oss når vi blir klar over at han tillegger seg selv predikater og funksjoner som i G.T. er tillagt og forbeholdt Gud selv. Modellen for hans selv- og kallsbevissthet er Guds rolle og funksjoner i G.T.[346]

I tre afsnit forsøger Aalen at vise dette.

(1) "Disiplenes forhold til Jesus er analogt med menneskers forhold til Gud i G.T.".[347] Udgangspunktet tages her i Lk 12,8f med verberne ὁμολογεῖν ἐν og ἀρνεῖσθαι, to termini, som i rabbinsk jødedom benyttes til at bekende sig f.eks. til loven eller afgudsdyrkelse (הודה ב) eller fornægte loven eller Gud (כפר). Heraf udledes, at "Jesus utfordrer menneskene til å ta stilling til ham som om han var Gud selv eller i det minste inkarnasjonen av den høyeste gudsåpenbaring". Dette er forsøgt bekræftet med henvisning til udtryk som "for mit navns skyld", "for min skyld", "følge efter" og "elske". I evangelietraditionen finder han disse motiver sagligt og kontekstmæssigt nært forbundne, og med henvisning til Gerhardssons Shema-forskning er Aalen af den opfattelse, at hengivelsen til Jesus modsvares af jødedommens grundlæggende ord fra Deut 6,5 om at elske Gud af hele sit hjerte.[348]

---

343 Cf. ovenfor p.310-313.

344 J.Jeremias (1973:239-243).

345 Her citeret som Aalen (1973).

346 Idem, p.272.

347 Idem, p.273-276.

348 Der henvises til Gerhardsson (1966). Se videre nedenfor.

(2) "Jesus handler i roller som ifølge G.T. tilkommer Gud".[349] I dette afsnit understreges Jesu exousia til at tilgive synder, idet Aalen ikke finder, at der i ordet ἐξουσία nødvendigvis ligger, at Jesus har fået en "fuldmagt" fra Gud, blot at han har den. Med sine ord sprænger han profetens kategori, hvilket ikke mindst kommer frem i antitesernes "Men jeg siger jer" (Mt 5,22.28.32.34.39.44). Jesu ord har samme vægt som Guds ord. Med henvisning til Jesu brug af ἀμήν konkluderer Aalen:

> Han trenger ikke at andre bekrefter hans ord, han gjør det selv. De har samme vekt som Guds ord.[350]

Efter Jesu ord omtales Jesu gerninger, hans δυνάμεις eller גבורות, udtryk, der i GT betegner Guds kraftige gerninger. Mens jødedommen kendte til tanken om, at sygdommen skulle borttages i den messianske tid, var dette dog ikke et værk af Messias, men af Gud. Hermed kan Jesu undergerninger placeres i Aalens "jahvistiske kristologi". At det ikke er Messias, men Gud selv, som er mønsteret for f.eks. Jesus billedsprog, sandsynliggøres med henvisning til billeder som "brudgommen", "hyrden", "fuglemoderen", "kongen". For Aalen betyder dette ikke, at Jesus identificerer sig med Gud i den forstand, at Gud i hans person er på jorden og ikke længere i himmelen. Samtidig med at der distingveres mellem Jesus og Gud, idet Jesus er sendt af Gud, hvorved han på dette punkt står på linje med de gammeltestamentlige profeter, sprænger han dog denne ramme, når han selv sender disciple ud (Mt 10,5; cf. Mt 10,40). Vægt lægges der også på, at Jesus ikke indbyder folk til at komme til Gud, men til at komme til sig selv (Mt 11,28).

(3) "Disiplene i aktivitet i kraft av Jesu jahvistiske selvbevissthet".[351] I det afsluttende afsnit vises, hvorledes Jesus-navnet i NT har indtaget den plads, som Guds navn skulle have på baggrund af GT, idet der forkyndes, uddrives onde ånder, udføres kraftige gerninger og profeteres i Jesu navn. Det anføres, at Jesus selv har lært sine disciple denne brug af Jesus-navnet, hvilket betegnes som en "revolusjonær omveltning". "Jesu navn er det kultiske midtpunkt i den ἐκκλησία Jesus har grunnlagt", idet der henvises til Mt 18,20. Og når Jesus taler om "min kirke" (Mt 16,18) modsvares det på baggrund af den jahvistiske analogi udtrykket "'Jahves (Herrens) ἐκκλησία' (hebr. qahal) i G.T. (Deut. 23,4; Num. 16,

349 Aalen (1973:276-283).

350 Idem, p.278.

351 Idem, p.284-287.

3 etc.)".Med henvisning til, at der i de skriftlærdes skoler blev læst השם, "navnet", på steder med יהוה i GT, kan Aalen spørge: "Hvordan kunne han [Jesus] så våge å legge beslag på ordet 'navn' for seg selv uten å komme Guds ære for nær?". Samtidig med at Aalen værger sig imod en modalistisk forståelse, finder han, at Jesus "var seg bevisst å være guddommelig".

Det er ikke nødvendigt for os at gå ind i en kritisk stillingtagen til alle detaljer i det af Aalen fremlagte materiale, hvormed den kristologiske debat er tilføjet nogle væsentlige synspunkter. Dog må det beklages, at Aalen ikke har gjort materialet til genstand for en nærmere kritisk synoptisk analyse. Som artiklen nu foreligger, har den et skær af en selektiv udnyttelse af stoffet over sig. Videre er det uklart, at Aalen et sted understreger, at der i Jesu exousia til at tilgive syndere nødvendigvis ikke ligger, at han har fået en fuldmagt fra Gud - blot at han har den - (ad 2), mens han senere i sin fremstilling betoner, at Jesus betragter Gud som den overordnede, som han har al sin magt fra, idet der bl.a. refereres til Mt 11,27.[352] En nærmere diskussion af, om det billedsprog, som Jesus anvender om sig selv, kan betragtes som eksklusive titler for JHWH, havde også været ønskelig .[353] Den væsentligste indvending imod Aalens fremstilling er imidlertid, at han ikke med sin jahvistiske kristologi/analogi i tilstrækkelig grad tager hensyn til det mangefacetterede billede og det forskelligartede materiale, som forelå for og blev benyttet af Jesus og urmenigheden.[354] Tages der hensyn til de mange forbindelseslinjer tilbage til GT, kan det ikke på forhånd benægtes, at Jesus havde en guddommelig selvbevidsthed og tolkede sin egen person i overensstemmelse hermed, hvilket Aalen plæderer for. Men samtidig må det anføres, at den messianske - samt andre mulige - forbindelseslinjer til GT ikke får den plads i Aalens fremstilling, som det nytestamentlige materiale gør krav på.[355] En svaghed ved Aalens frem-

352 Idem, p.280.

353 Selv om de af Aalen anførte eksempler skulle vise sig ikke at være betegnelser, som eksklusivt er anvendt om Gud i GT og jødedommen, må det retfærdigvis nævnes, at muligheden for, at de omtalte billeder i NT - og anvendt om Jesus - har Gud som forståelsesbaggrund, må stå åben. Cf. det analoge eksempel hertil vedrørende betydningen af רשות med dets glidning fra en rabbinsk autoritet til en form for "'divine authority' or 'almightiness'", hvilket Daube (1956:218) forklarer med, at רשות ofte refererer til Guds domæne eller Gud selv. Se ovenfor p.311f.

354 Se ovenfor p.284,n.57.

355 Cf. Sæbø (1979).

stilling er den altdominerende plads, som den såkaldte jahvistiske analogi er givet, hvormed en uheldig afsvækkelse af en messiansk tilgang er fremkommet. Dette er også påpeget af Sæbø, som tillige efter vores skøn korrekt anfører:

> Endelig savner en i hans drøftelse "korsets" aspekter, alle ord om Jesu lidelse og død - om ikke hans "jahvistiske kristologi" skal ende i en ren theologia gloriae.[356]

Selv om den jahvistiske analogi i den skikkelse, Aalen har fremlagt materialet, efter vort skøn må modificeres en del, er der ikke desto mindre hermed givet et kortfattet, men relevant vue over væsentlige sider af det synoptiske - og ikke mindst Mtev's - Jesusbillede. Et væsentligt og berettiget anliggende for Aalen har været at påpege, at profet-kategorien ikke slår til, når evangeliernes billede af Jesus skal tegnes. Videre har han ret i, at Jesus er mere end den Messias, som jøder i almindelighed ventede. I en senere artikel har han forsøgt at vise, at Jesus for sin egen selvbevidsthed har knyttet til ved visdomsforestillinger, idet han finder, at Visdommen udgør den nærmeste analogi til Jesu enhed med Gud og samtidig hans underordning under Gud.[357]

Mens Aalen således har henvist til visdomsforestillinger og hermed præciseret sin forståelse af den jahvistiske analogi med den "høje" kristologi, når Gerhardsson tilsvarende frem til en "högkristologi", men ud fra en anden indfaldsvinkel. Ovenfor har vi allerede anført, at Gerhardsson i sine studier af Mtev har vist rødderne til en theologia crucis.[358] Som allerede nævnt kan Aalen kritiseres for, at han med den jahvistiske model og i en konsekvent gennemført form kun har ringe plads for dette motiv. Fra studiet "Monoteism och högkristologi i Matteusevangeliet" fra 1972/73 skal vi ligeledes fremdrage et par hovedlinjer, inden vi opsummerer.[359] Gerhardsson hævder:

> Genom en lång rad religionshistoriska och exegetiska undersökningar vet vi, att urkristendomen tillskrev Jesus en position högt över den som Messias vanligen brukade få i de judiska kretsar där man väntade på en messiansk frälsare.[360]

I Mtev finder Gerhardsson, at der gives et profileret billede af de ledende jødiske gruppers dom over den unge kirkes Kristustro,

---

356 Idem, p.53.

357 Se Aalen (1973:313-324).

358 Cf. ovenfor p.302.

359 Her citeret som Gerhardsson (1979a).

360 Idem, p.172.

hvor striden ikke så meget gjaldt Gud, men Jesus. Jesus opfattes som en "'förvillare'" (πλάνος, Mt 27,63), som har optrådt sådan, at "han usurpatoriskt har fallit Gud i ämbetet".[361] For Mt er Jesus den endegyldige budbærer til Israel (Mt 21,33-46), idet Jesus ikke ophæver, men opfylder det, der er sagt til fædrene.[362] Interessant er det nu, at sådan som Gerhardsson tidligere har forsøgt at vise, at Jesus er tro mod Israels bekendelse - det såkaldte Shema (Deut 6,4ff) - ved at elske Gud med hele sit hjerte, sjæl og kraft,[363] viser han nu, "hur Jesus själv får en plats inne i det som Shema' proklamerar och föreskriver". Efter at have understreget Jesu guddommelige oprindelse - og at han er Guds søn i en dybere mening end andre "Guds sønner"[364] - samt hans exousia fra Himmelen fremhæver Gerhardsson en pointe, som sagligt ikke ligger fjernt fra hovedtanken i Aalens fremstilling:

> Guds sons ojämförliga exousia från den himmelske Fadern ger honom enligt Matteus tillstånd att å Guds vägnar tala till och handla inför Israel och rätt att av Israel fordra den hörsamhet som förbundsfolket är skyldigt sin Gud.[365]

Kravet om, at Guds folk skal tage Himmerigets åg på sig omformes af Jesus til: "Tag mit åg på jer og lær af mig..." (Mt 11, 29), hvor perikopen (Mt 11,25-30) har Shema som klangbund. At høre og gøre Jesu ord indskærpes i afslutningen af Bjergprædikenen (Mt 7,24-27), hvilket svarer til det gammeltestamentlige og jødiske tema: at høre og gøre Guds ord.[366] De tre led, som findes i det gammeltestamentlige Shema: at elske med hele dit hjerte, med hele din sjæl og med hele din styrke (mammon) genfindes i Mtev, men med Jesus som objekt. Lydigheden mod Gud, sker gennem lydigheden mod Jesu ord, hvilket skal ske med hele dit hjerte (Mt 5,17-48; 6,1-21; 13,1-52; 15,1-20; 23,1-36).[367] Med henvisning til Sl 44,23 og makkabæerbøgernes skildringer af, hvad de trofaste israelitter ofrede for deres gudsdyrkelse skyld samt for templets, lovens og traditionens skyld, knyttes der til ved udtryk i synopsen, som vi

---

361 Idem, p.177.

362 Idem, p.178.

363 Cf. Gerhardsson (1966). Dette tema genfindes i de fleste artikler, der er samlet i (1979a). Se forfatterens eget sammendrag af sin forskning på dette område (1979a:8-11).

364 Idem, p.179.

365 Idem, p.182.

366 Idem, p.183.

367 Idem, p.184.

ovenfor har berørt: for min skyld, for mit navns skyld. Gerhardsson hævder på denne baggrund:

> Undervisningen om plikten att älska Herren Gud med hela sin själ har alltså fått tillägget 'för Jesu skull'. Med Shema' som underlag undervisar Jesus om hur nödvändigt det är att - när stunden kräver det - ge sin själ (sitt liv) till spillo 'för min skull' (i stället för att söka rädda sig genom förnekelse), (10:39, 16:25).[368]

Hermed er der fundet belæg for udtrykket: af hele din sjæl. Men også det tredje led i Israels Shema: med hele din styrke, kan der findes belæg for i Mtev. Gerhardsson tager det sidste udtryk i betydningen mammon, sådan som rabbinerne gjorde det, dvs. ejendom, rigdom, magtresourcer.[369] Dette finder en kristologisk tilspidsning i Mtev: disciplene forlader alt og følger Jesus (Mt 4, 18-22), det er uforeneligt at tjene både Gud og mammon (Mt 6,24), den rige mand opfordres til at ofre sin ejendom og følge Jesus (Mt 19,16-26). I de efterfølgende ord (Mt 19,27-30) nævner Jesus, hvad der venter dem, der har forladt ejendom og slægtninge for mit navns skyld (Mt 19,29). Sammenfattende anfører Gerhardsson:

> Matteus och hans krets har inträngande arbetat med frågan om Jesu 'exousia från himlen'. De har därvid kommit att uppfatta Jesus som en uppfyllelse av Israels credo.[370]

Afsluttende behandler Gerhardsson bekendelseskravet i Mt 10, 32ff med de to verber "at bekende" og "at fornægte", som også Aalen med udgangspunkt i Lk 12,8f lagde vægt på. Idet konteksten i Mt 10 er missionssituationen blandt jøderne, kan Gerhardsson med henvisning til Israels Shema og martyrpligten hævde:

> Och här har kravet på trohet intill döden blivit ett krav att öppet bekänna Jesus inför människorna, och närmast då inför det Israel som förkastar Jesus.[371]

De forskelle, der består mellem Aalen og Gerhardsson, forandrer ikke, at begge placerer synoptikernes eller Mt's Jesus-billede på et højt niveau. Noget tilsvarende har Kosmala gjort.[372] Da der i disse arbejder lægges vægt på onoma-stederne, kan det undre, at Jesus-navnet med dets tydning ikke i højere grad er ble-

---

368 Idem, p.185.

369 Idem, p.186.

370 Idem, p.186.

371 Idem, p.188. Cf. videre hertil spørgsmålet om, hvorvidt Peter forbandede Jesus i ypperstepræstens gård, se ovenfor p.318.

372 Kosmala (1965-66), idem (1966-67).

vet inddraget, end tilfældet er. For Aalens vedkommende må det videre kritiseres, at han ikke i tilstrækkelig grad har taget forbehold for, at onoma har forskellige nuancer og ikke i alle fraser kan opfattes som en eksklusiv substitut, der er dannet i analogi med den gammeltestamentlige brug af השם. Selv om navnet Jesus ikke har været orienteringspunkt for Gerhardssons studier over Mtev, kan han alligevel gøre gældende, idet han understreger, at navnet Jesus først og sidst er et personnavn i Mtev:

> The central figure of the Gospel bears the name of Jesus. It is surely inescapable that when the Gospel was finally edited this name had long since gained considerable Christological overtones.[373]

På baggrund af de iagttagelser som Aalen har gjort ud fra sit udkast til en "jahvistisk kristologi", som vi dog kun delvis kan tilslutte os i sin konsekvente form, selv om henvisningerne til visdomsforestillinger er værdifulde til belysning af Jesu selvbevidsthed, omend analogien som sådan må knyttes nærmere til en messiansk tilgang med de for den nytestamentlige kristologi så væsentlige aspekter om den stedfortrædende lidelse, og på baggrund af Gerhardssons Shema-tilgang kan det imidlertid hævdes, at de ansatser til at placere Jesus-navnet som sådan i en kristologisk sfære, som findes heri, kan relateres til vores iagttagelser om Mt's arbejde med Jesus-navnet og med verbet "at frelse" samt med substantivet "navn". Dette arbejde er dels begrundet i den vægt, Mt lægger på den etymologiske tydning af Jesus-navnet i sin tilspidsede form: frelse fra deres synder, hvor arten, af den frelse, som Jesus ifølge Mtev skulle bringe,er angivet, hvilket må betragtes som grundlæggende for Mtev's kristologi, dels er det begrundet i generelle overvejelser, der er gjort i tilslutning til resultater, som den almindelige navneforskning har gjort gældende: at navnbærerens person indvirker på oplevelsen af og forholdet til den pågældendes navn. På denne baggrund har vi ud fra vor nye tilgang forsøgt at påvise prægnante ordforbindelser, fraser og semantiske felter, hvor Jesus-navnet indgår, eller hvor Jesus, at frelse og navn af Mt er udeladt i forhold til Mkev, hvilket vi har forklaret i lyset af Mt's navneteologiske arbejde. Uden at vi i detaljer skønner det nødvendigt at rekapitulere vore resultater, kan disse bekræfte hovedanliggendet bag Aalens og Gerhardssons arbejder, samtidig med at disse arbejder nærmere kan klargøre ind-

---

373 Gerhardsson (1979b:82).

holdet af Jesus-navnets kristologiske konnotationer. Knyttes de teologiske iagttagelser, som Aalen og Gerhardsson har gjort sammen med det terminologiske arbejde, som vi har påvist i Mtev, er et af resultaterne heraf, at der for Mt og hans kirke ikke har været et gab mellem f.eks. Jesus og Kyrios, og at det gab mellem personnavnet Jesus og kristologiske titler, som er forudsat i store dele af den nytestamentlige kristologi, må betegnes som en teologisk konstruktion, som i det mindste ikke gælder for Mtev.

Da vort mål har været begrænset: at skitsere Mtev's forhold til og syn på Jesus-navnet, er det traditionshistoriske spørgsmål kun sporadisk berørt. Her nøjes vi med at gøre gældende, at hverken Aalen eller Kosmala har fundet noget afgørende til hinder for, at benyttelsen af Jesus-navnet samt dets høje placering stammer fra Jesus selv.[374] Selv om vi selv deler denne formodning, har dog Aalen og Kosmala ikke i tilstrækkelig grad gennemanalyseret materialet med henblik på dette spørgsmål, og da vi heller ikke har gjort det, ligger dette problemkompleks åben for videre undersøgelser. De teologiske skoleretninger, som primært ser Jesus som forkynderen af Guds rige, som først urmenigheden har gjort til den forkyndte, har i sagens natur elimineret muligheden for,at Jesus-navnet, sådan som det er præsenteret i Mtev og i sin nøje sammenhæng med syndstilgivelsen kan betragtes som en bestanddel,der kan relateres til den jordiske Jesus. Selv om spørgsmålet må behandles i en bredere sammenhæng, kan det dog noteres, at Deissmann betragtede Jesu disciples exorcisme med brug af Jesus-navnet som en mulig "Vorstufe" for en senere "kultisk" brug af Jesus-navnet.[375] Videre har vi set, at Bultmann hævder, at anvendelsen af onoma allerede på steder i Mkev har en religiøs betydning.[376] Selv om den etymologiske tydning af Jesus-navnet og det hermed forbundne arbejde med Jesus-navnet, verbet "at frelse" og "navnet" kan betegnes som karakteristisk for Mt, er det således ikke nødvendigvis originalt eller en innovation i forhold til traditionen. Nogle forhold kan nærmere betegnes som interpretative adaptationer, som dog må knyttes nær til Mt 1, 21. I denne sammenhæng kan det videre betones, at Jesus-navnet med dets tydning har foreligget som bestanddel i den tradition, som Mt støtter sig til og tilegner sig.

---

374 Aalen (1973:284), Kosmala (1966-67:100), citeret ovenfor n.322.
375 Deissmann (1931:23,n.1), citeret ovenfor p.278.
376 Se n.321 ovenfor.

Da vi som anført ikke har behandlet Jesus-navnet fra alle de vinkler, som er mulige, må vi i en foreløbig konklusion, baseret på det, vi har behandlet, gøre gældende, at Jesus-navnet på et tidligt tidspunkt har fået en kristologisk overtone og i vigtige semantiske felter står på en plads, hvor JHWN stod i en gammeltestamentlig kontekst. På baggrund af urmenighedens triumferende tro på Jesu opstandelse og med henvisning til den teologiske vægtlægning på Jesu exousia og onoma samt den nimbus, som hele Jesu virksomhed er omgivet af i Mtev og i kombination med det terminologiske arbejde, er det mest naturligt at antage, at Jesus-navnet i det mindste fra opstandelsestroens begyndelse har fået en kristologisk overtone. Muligheden står dog åben for, at Jesus selv har tillagt sit navn en stor betydning og befalet sine disciple at bruge det i deres virksomhed for ham. Sikkert er det i det mindste, at samtidig med, at Jesus-navnet har været anvendt som et almindeligt jødisk personnavn i Palæstina, har navnet i nogle kristne kredse opnået en stilling, som gør, at det må placeres sammen med kristologiske titler, uden at gøre det til en kristologisk term, da det er og forbliver at være et personnavn i Mtev.

Med disse slutninger er der taget det første skridt bort fra at betragte navnet Jesus som et personnavn, som kan kontrasteres til de kristologiske titler. For Mtev's vedkommende gælder denne almindelige opfattelse ikke, og dets teologiske betydning kan ikke begrænses til Mt 1,21. Uden at det taber sin karakter af at være et personnavn, er det samtidig mere end et personnavn. Med navnet Jesus har Mt udtrykt den centrale hovedtanke i sit evangelium, at Jesus skal frelse fra synd. Hvis det har været Mt's hensigt at fremstille Jesus som den nye Josua, må det i lighed med sammenligninger med andre gammeltestamentlige skikkelser hævdes, at for Mt er Jesus mere end Josua.[377] Den nærmeste parallel til den funktion, som Jesus har gennem tydningen af navnet, er JHWH's funktion at tilgive synd. Skønt vi har vist, at Mt har arbejdet med Jesus-navnet, er det ikke muligt ud fra de indfaldsvinkler, vi har benyttet os af, at hævde med sikkerhed, at tydningen af Jesus-navnet er domineret af en Josua/Jesus-typologi, selv om muligheden

---

377 Schubert (1973:30): "Jesus ist also nicht nur der neue messianische Sohn Davids, der die Herausführung aus Ägypten überboten hat, sondern auch der neue Josua, durch den eine unwiderrufliche Erlösung geschehen ist, die durch nichts mehr rückgängig gemacht oder in Frage gestellt werden kann". Se videre Brown (1977:138), Goulder (1974:362). Cf. også ovenfor p.43.

herfor ikke kan udelukkes. Derimod kan det hævdes, at i forhold til Josua/Jesus-typologien og talmystikken samt spekulationerne omkring Jesus-navnet i Barnabasbrevet er teologien omkring Jesus i Mtev ikke tilsvarende udviklet og er primært orienteret ud fra navnets frelseskonnotationer, som er forstået inden for rammen af syndstilgivelsen. Da livet i retfærdigheden med syndstilgivelsen som fortegn spiller en stor rolle i Mtev, kan det hævdes, at Jesus og alt, hvad der ligger i denne person og dette navn, er det styrende orienteringspunkt for livet i efterfølgelsen. Når Jesus er den, der frelser sit folk fra deres synder (Mt 1,21), og folkene skal håbe på hans navn (Mt 12,21), er der en del forhold, som i GT hævdes om JHWH og menneskers forhold til ham, som Mt nu anfører om Jesus og menneskers forhold til ham.

H. AFSLUTTENDE BEMÆRKNINGER

En egentlig sammenfatning af de iagttagelser vi har gjort i dette kapitel, skal vi afstå fra, da vi i det foregående afsnit har opsummeret de væsentligste forhold. Blot skal det gøres gældende, at selv om vi ikke har dækket alle forhold, der kan relateres til Jesus-navnet, har vi vist, at Mt har arbejdet med navnet Jesus, verbet at frelse og substantivet navn. Hermed er navnet Jesus placeret i en kristologisk sfære i Mtev. Selv om en nærmere efterprøvning af nogle af de eksempler, vi har trukket frem, skulle vise, at vi har gjort os skyldige i nogle overinterpretationer, er der fremdraget så mange forskellige måder, Mt har arbejdet med Jesus-navnet på, at enkelte overinterpretationer ikke synes at kunne eliminere hovedindtrykket af, at Jesus-navnet er kristologisk betydningsfuldt for Mt.

I arbejdet har vi ikke nærmere relateret Mtev's vægtlægning på Jesus-navnet til andre dele af NT. Ligeledes har vi ikke benyttet os af alle de indfaldsvinkler, som studiet af Jesus-navnets historie, sådan som det er fremgået af kapitlerne I-III, lægger op til. Afsluttende skal der derfor kort angives et par punkter, som det er naturligt for videre studier af den nytestamentlige kristologi at undersøge nærmere, da undersøgelsen af Jesus-navnets funktion i Mtev har vakt mistanken om, at Jesus-navnet også inden for andre dele af NT har fået en kristologisk valør.

(a) En flygtig gennemgang af passager i NT kunne pege i retning af, at den nytestamentlige forskning generelt for hurtigt har gjort sig færdig med oplevelsen af og forståelsen for Jesus-navnet i urmenigheden. Ikke mindst i Acta og i Johannes' Apoka-

lypse, synes der at være et rigt facetteret Jesus-mønster, som muligvis kan relateres til det arbejde med Jesus-navnet, vi har sporet i Mtev - og måske nærmere belyse dette. Ikke mindst er det en undersøgelse værd, at Lk, som i sit evangelium oftere benytter Kyrios i stedet for Jesus i sammenligning med Mk og Mt, i Acta understreger de tidligste kristnes aktivitet i/med og tro på Jesus-navnet samt henviser til Jesus-navnets eksklusivitet i spørgsmålet om frelse (f.eks. Ac 4,12). Spørgsmålet, der i denne forbindelse kan rejses, er,om vi på dette punkt har med overordentlig tidlige traditionselementer at gøre.

(b) Vi har ovenfor gjort opmærksom på, at vi med vores tilgang ikke har kunnet påvise, at Mt er styret af en Josua/Jesus-typologi - omend allusioner til Josua (bin Nun) muligvis har ligget i baggrunden. Samtidig har vi påpeget den udviklede typologi og spekulation, som findes i Barnabasbrevet. Spørgsmålet,der i denne forbindelse må rejses,er,om der i NT findes i det mindste klare ansatser til en Josua/Jesus-typologi, som i givet fald kunne betegnes som et overgangsled mellem Jesus-navnets tydning i Mt 1,21 og den udviklede Jesus-typologi i Barnabasbrevet. En nærmere undersøgelse af dette og med inddragelse af f.eks. Judasbrevet v.5 og Hebræerbrevet 4,8, kunne måske ikke blot angive nogle mulige forbindelseslinjer mellem Mtev og Barnabasbrevet, men kunne måske også kaste yderligere lys over Mt 1,21.

(c) På baggrund af de resultater vi er nået frem til, må det for den nytestamentlige forskning være en opgave på ny at vurdere, hvordan forbindelsen mellem udtrykkene "for at i Jesu navn hvert knæ skal bøje sig..." og "navnet over alle navne" i den såkaldte kristologiske hymne i Fil 2,6-11 bedst kan beskrives. At der med "navnet over alle navne" skulle være tænkt på Jesus-navnet, er en opfattelse, som den moderne forskning generelt har afvist. Martin betegner forslaget om, at der hermed er tænkt på Jesus-navnet ("the title 'Jesus'") som "a curiosity of New Testament interpretation".[378] Senest har Moule imidlertid gjort sig til talsmand for denne opfattelse.[379] Sikkert er det, at det på forhånd må betegnes som overordentligt vanskeligt at erstatte den hævdvundne opfattelse, at der med "navnet over alle navne" er

---

378 Martin (1967:235), hvor nogle eksempler på denne opfattelse anføres.

379 Moule (1970:270).

tænkt på Kyrios med Jesus. Da den almindelige opfattelse bygger på en generel undervurdering af Jesus-navnets kristologiske overtoner, er der dog grund til at underkaste disse passager i Fil 2 en fornyet undersøgelse. Selv om det skulle vise sig, at den traditionelle opfattelse er korrekt, kunne det måske tænkes, at der kan påvises en interrelation mellem de to anførte passager fra hymnen, således at det muligvis kunne være at opstille et falsk alternativ, når der skal vælges mellem Kyrios og Jesus. De præliminære undersøgelser,vi har gjort,sammenholdt med de slutninger vi har udledt af Mtev, kunne pege i retning af, at der hverken i denne hymne eller i urmenighedens bevidsthed skal opstilles et konkurrenceforhold mellem Jesus og kristologiske titler. At det ville have vidtrækkende konsekvenser for vort syn på urmenighedens forhold til navnet Jesus, dersom noget sådant kunne udledes af hymnen i Fil 2 er indlysende, da hymnen antageligt er før-paulinsk. I det mindste er der hermed påpeget et sted, som kan være af interesse for videre studier af Jesus-navnet i en kristologisk sfære i NT. Hertil kan lægges, at der findes mange eksempler på, at "navnet over alle navne" er blevet tolket som Jesus f.eks. i den kristne hymnologi.[380]

(d) Skønt vi uden at have analyseret forholdene har ladet skinne igennem, at vi indtil videre deler de forskeres syn, som lader et vigtigt første Sitz im Leben for en benyttelse af Jesus-navnet findes hos den jordiske Jesus, vil det være af værdi at undersøge, om Jesus i urmenighedens hymner er indgået som element, hvilket også kunne klargøre spørgsmålet om de mulige hymniske træk i Mt 1,21. Hvis noget sådant kan sandsynliggøres - hvilket vi ikke har gjort - vil det fint kunne indpasses i det Jesus-mønster, som vi har sporet i Mtev. Når Jesus frelser fra synd, kan det tænkes, at navnet fra et meget tidligt tidspunkt er blevet gjort til genstand for lovprisning, sådan som JHWH-navnet og "navnet" er genstand for tak og lovprisning i GT for den frelse, der er skænket heri.

For Mt er Jesus-navnet guddommeligt sanktioneret før fødselen. Om det første Sitz im Leben skal søges her, så ligger det uden for den videnskabelige forsknings kompetenceområde at fælde domme i en sådan påstand. Og om Herrens engel talte i poetiske vendinger eller ej ligger også uden for bevisets ramme, selv om det må an-

---

380 Cf. vores bemærkninger ovenfor p.261.

tages, at det semitiske forlæg for tydningen af Jesus-navnet bygger på et hebraisk ordspil på יְשׁוּעַ-יְהוֹשׁוּעַ. Mens vi har sandsynliggjort ud fra andet belægsmateriale, at Jesu hebraiske navn var יְשׁוּעַ, har vi vist, at traditionen om Jesus-navnets guddommelige sanktionering har gjort et så stærkt indtryk på Mt, at han ikke blot orienterer kapitel 1 herom, men også indarbejder det i sit evangelium i øvrigt, fordi arten af den frelse, som Jesus skulle bringe, hermed er klargjort. Uden at gøre det til en kristologisk term vedbliver det at være et personnavn. Men til dette personnavn knyttes kristologiske, ekklesiologiske og soteriologiske overtoner. Da Mt har placeret navnet i en kristologisk sfære animerer dette den nytestamentlige forskning til også at skaffe Jesus-navnet en plads i den nytestamentlige kristologi.

Afsluttende kan det gøres gældende som et biprodukt af hele undersøgelsen, som hovedsagelig er koncentreret om udvalgte emner i Jesus-navnets historie i en jødisk og hebraisk tradition (I-III) samt i et enkelt skrift i NT, nemlig Mtev (IV), at opmærksomheden herigennem er blevet rettet mod, at der ligger et stort og relativt uudforsket arbejdsområde åbent med en navneteologisk Jesus-tilgang, ikke blot inden for den nytestamentlige kristologi og eksegese, men også i den nytestamentlige tolkningshistorie samt i hermed beslægtede områder som den kristne prædikentradition og hymnologi. Også emner, der falder inden for den almene kulturhistorie, vil kunne behandles med Jesus-navnet som et orienteringspunkt.

Summary in English

STUDIES IN THE NAME OF JESUS

Numerous books have been written about Jesus of Nazareth but only a few of these deal with the name of Jesus. In our studies we are presenting four chapters covering the history of the name of Jesus, with special reference to the usage of the name in Jewish and Hebrew tradition (chapters I-III) and in the Gospel of Matthew (chapter IV).

CHAPTER I: THE NAME OF JESUS IN A MODERN ISRAELI CONTEXT

In chapter I the question is raised whether the modern Jewish effort to bring Jesus back to the Jewish people (cf. the slogan: "die Heimholung Jesu in das jüdische Volk", formed by S. Ben-Chorin), includes a Heimholung of Jesus' Hebrew name ישוע (Jeshua). This aspect is generally overlooked in studies done by Christian scholars in Jewish Jesus-research. The reason for this lack of attention is partly due to the fact that these studies in the Jewish Heimholung have been to a great extent dependent on Jewish presentations written in a diaspora language (a term we use for all non-Hebrew languages). The Jewish usage of the name Jesus is compared with its use among Hebrew-speaking Messianic Jews (i.e. Jewish Christians or Hebrew Christians), whose vocabulary is taken seriously here.

In order to fully understand our treatment of the problems, more intensively dealt with in chapters II-IV, the following circumstances should be taken note of:

(1) In Mt 1:21 a wordplay between the name Jesus and the verb to save (ישוע-יושיע) is presupposed. ישוע is transliterated as Jeshua.
(2) In rabbinical literature the form ישו is the most frequently used name for Jesus of Nazareth. ישו is transliterated as Jeshu.
(3) In certain versions of the "Gospel Parody" Toledoth Jeshu Jesus, by his birth, is given the name ישוע (Jeshua), or יהושע (Jehoshua/Joshua). However, because of his conduct and rumours about

his conception the rabbis gave him the name ישו (Jeshu). From these three consonants is built the imprecation ימח שמו וזכרו (May his name and his memory be blotted out).

Considering these circumstances, the use of different name forms for Jesus of Nazareth in Hebrew is analyzed in the period beginning with the Jesus-biography by J. Klausner (1922). The investigation is made on the basis of lexicographical materials, Israeli school books and Jewish Jesus-research. Examples are adduced from the Jewish belletristic in diaspora languages as well as in Hebrew. Furthermore, examples are given from modern refutatio-literature and polemics. The usage of the name, as it is perceived in the common Israeli consciousness, is discussed on the basis of different sources.

The analysis shows that there is a problem in naming Jesus of Nazareth in an Israeli context. On the basis of this background a common opinion is questioned, namely, that Hebrew-speaking Jews call him Jeshu and Hebrew-speaking Jewish Christians call him Jeshua. Although there is no doubt that Jeshu is the dominant name, Jeshua has not totally disappeared from the non-Christian Jewish Hebrew vocabulary today. Generally speaking, the name Jeshu is devoid of derogatory overtones. Yet in the usage of Jeshu there is an absence of positive connotations. In various contexts the favourable picture of Jeshu, compensates for the use of the name Jeshu, a form which is not usually considered as a problematic phenomenon in modern Israel. Examples from ultraorthodox groups show that both the person of Jesus and the name of Jesus are criticized from a religious point of view. But it is shown that even in modern refutatio material a consciousness exists that the original Hebrew name of Jesus was ישוע. Correspondingly, the Jewish belletristic shows a differing usage of Jeshu and Jeshua. Investigations of Jewish novels in diaspora languages reveal that some authors have been working literarily with different name forms. In S. Asch's authorship in Yiddish, in translations into Hebrew and into diaspora languages the form ישוע/Jeshua is nearly always used.

J. Klausner and D. Flusser generally use ישו, which is shown in our analysis of their Jesus-research. This usage is representative of Israeli scholars although exceptions do occur. The question of the origin of the Hebrew name of Jesus of Nazareth is treated only sporadically, and some of their suggested solutions have

been criticized. In contrast it is mentioned that the linguist, E. Ben-Jehuda, used ישוע as the name for Jesus of Nazareth.

The main results of the investigation are therefore, (1) that a nameproblem does exist in a Hebrew speaking Israeli context today, (2) that the general Heimholung of the person of Jesus does not include a Heimholung of the Hebrew name ישוע, although there are more exceptions than generally assumed. But any balanced assessment of the general usage of Jeshu must take into account that the effect of any name is more seriously produced by the context in which it occurs,than by considerations of etymology. This holds true not least of the form ישו in Jewish Jesus-research today, insofar as this form is neither explained clearly, nor is it directly negative.

These observations are compared with the usage of the name of Jesus among Hebrew-speaking Christian Jews (Messianic Jews). It is shown that ישוע is almost totally dominating and that Jeshua is perceived to be Jesus' original Hebrew name. The soteriological implications and connotations of the name are most emphatically stressed. For many the name has taken on the character of a Shibboleth. It is discussed which problems are connected with the usage of Jeshua in an environment which normally knows Jesus of Nazareth by the name Jeshu. During recent years the name form, Jeshua (Yeshua), has gained ground in diaspora languages. The name ישוע in Hebrew and Jeshua in diaspora languages is used not only to emphasize that Jesus was a Jew and that Jeshua is Moshia, Saviour of the Jews, but also to stress their own "Jewishness" as believers in "Yeshua ha-Mashiach". The Moshiaology or Jeshuaology of contemporary Jewish Christianity may prove to be a contribution to a reconsideration of the Christological connotations of the name of Jesus in the New Testament. This question is discussed in chapter IV.

CHAPTER II: THE NAME JESUS IN JEWISH AND CHRISTIAN NOMENCLATURE

In this chapter we have drawn a picture of the history of the name forms of Jesus up till the time of Bar Kokhba, in an attempt to decide the Hebrew form of the name of Jesus of Nazareth. It is of no lesser interest to trace the usages of the respective forms in later Jewish nomenclature. This question has only, to a small degree, been the object of onomastic studies. We have selected some

Jewish centers in order to investigate how the names Jeshua and Jehoshua (Joshua) were treated in later Jewish nomenclature. This is compared with the usage of Jesus and Joshua in Christian nomenclature. The question is raised of what caused the rare use of Jeshua and the relatively rare use of Jehoshua in Jewish nomenclature.

Without going into details with the linguistic implications it can be claimed that the Jews generally understood the name Jehoshua/Jeshua as being linked with the verb to save. This is also the case with the Greek form of the name in e.g. Philo's interpretation. The longer form יהושע was the first personal name definitely constructed with the tetragrammaton. In the rabbinical tradition this has become a matter of etymological interest and theological interpretations, as is the case with other names. The positive interpretations are supposedly not inspired by Christian interest in Jesus' name, and one must assume that they occur independently of any such interest. Seperate criticisms which take issue with the form ישוע are noticed in the rabbinical tradition. This can be understood as being a later Jewish counter-attack, with Christian exploitation of the name as its target. Several persons in post-Exilic writings are called ישוע as is even the case with Joshua bin Nun in Nehemiah 8:17.

Both literary and epigraphical material show that the longer form יהושע, to a large degree had been replaced by the short form ישוע by the time of Jesus. ישוע survived untill the time of Bar Kokhba. On the basis of these data it appears questionable whether the persons who in the Mishnah and the Talmud are called יהושע, and who lived prior to the time of Bar Kokhba, contemporanously bore that name or whether there is more reason to suppose that they were called ישוע. In any case epigraphical material under analysis leads one to assume that the longer form יהושע did not become a commonly used name until after the middle of the 2nd century A.D. This is interpreted as a Jewish reaction against using the Hebrew name ישוע, the name of Jesus of Nazareth.

An impression of the later usage of the names ישוע and יהושע in Jewish nomenclature is gathered by an analysis of selected Jewish centers. Also the name ישועה is considered. This is done partly because the homophony of the name ישועה resembles that of ישוע, and partly because it has been confused with ישוע. Even though ישוע after the Bar Kokhba period may be considered to be extremly rare as a Jewish name, it is hardly totally extinct, as it is sometimes

claimed. The most surprising result was however that the name יהושע in a number of Western European Jewish centers only occurs marginally. This is worthy of notice, when the name is compared to its occurrence in the rabbinical material as well as with other Old Testament names whose first bearers were favourably regarded persons. The name יהושע again became a relatively popular name in connection with the Jewish immigration to Palestine, whereas this is not the case with ישוע and ישועה. יהושע is interpreted in connection with the first bearer of that name, Joshua bin Nun, who as a national hero took possession of the Promised Land.

The low respect in which the name יהושע is held in Jewish nomenclature should be explained not only as an indication of Jewish unwillingness to use a name conceivably belonging to Jesus of Nazareth, but it should also be considered together with the use of the name Joshua in Christian nomenclature. Through a study of the names Joshua and Jesus in Christian nomenclature we were able to discern contrast between the use of the name in Eastern and Western nomenclature. In Syriac, a language in which conformity generally occurs between the names of Joshua bin Nun and Jesus of Nazareth, the name Joshua/Jesus is used to a greater degree than in Western nomenclature, where Joshua acquires a certain popularity only since the time of the Reformation. The use of the name Joshua is especially apparent in Puritan nomenclature but no greater use of it exists in the West aside from the USA and other English speaking regions of the world. In Syriac Jesuphoric names came into being in any case from 350 A.D. Such Jesuphoric names which are also found in Ethiopian nomenclature and e.g. in Africa and India where Protestant missions gained influence, have been constructed in conformity with Old Testament theophoric names. The name Jesus, as such, used as a personal name is otherwise mainly part of Spanish-Portuguese nomenclature. Diversified explanations can be taken into account when the origin of this Western usage is to be determined. We have considered this in connection with Christian Mystics use of it and stressed that it was first used as a surname after the model *x of Jesus*.

Considering that the Hebrew name of Jesus was ישוע and neither יהושע nor ישו,we were now able to investigate the name forms which have been used for Jesus of Nazareth in the Jewish and Christian, Hebrew traditions.

CHAPTER III: HEBREW NAME FORMS APPLIED TO JESUS OF NAZARETH

In this chapter we focus on different Hebrew name forms which have been used for Jesus of Nazareth in the Jewish and Christian, Hebrew traditions. A selection has been made of the enormous amount of material which is available. The question is raised whether Jews in general were conscious that Jesus of Nazareth originally had another name than ישו, which is the one most commonly used. The origin of the form Jeshu is discussed, a new hypothesis is put forth, and the question is related to a theological interest and speculation in the Early Church concerning the name Jesus. By including Jesus-passages from rabbinical literature, the Toledoth Jeshu and other Jewish mediaeval sources in our investigations, a picture of the Jewish experience of the names for Jesus is drawn. Jewish and Christian translations of New Testament passages into Hebrew are analysed with special emphasis on Mt 1:21. In this connection it is of interest to discover if there is any correspondence between the name Jesus and the verb to save in non-Hebrew languages. At the same time the question is raised how that name is translated in the New Testament when referring to other persons than Jesus of Nazareth. Finally we have considered Hebraicized name forms for Jesus used by Jewish authors in diaspora languages in the 19th Century. This is compared with the use of the name Jesus by Christian Jews, and its theological significance in the same period.

With J.A. Eisenmenger's systematization of the Jewish application of the form ישו as our starting point, it has been shown that the Christian understanding of the Jewish use of ישו from the Middle Ages, and up to the 19th Century, to a great degree has been understood in the light of the imprecation from the Toledoth Jeshu. Various solutions of modern times concerning the origin of the form ישו which are mainly based on philological hypotheses were mentioned and criticized. We put forth a new hypothesis. We considered the form ישו to be a sneering at the name ישוע. In doing this we distinguished between,on the one side an oral sneering which may possibly have employed a spoken form where the guttural ayin in final position was not pronounced in a few places in Galilee, and on the other side the written fixation which occurs later. Due to the condition of the material it is difficult to date with certainty the written fixation of the name ישו. This written fixation of the oral sneering is explained by referring to the theological speculations and interest which are already found in the Letter of Barnabas. Not

least, the Joshua/Jesus typology in e.g. the writings of Justin where Joshua is contrasted with Moses, may explain why Jews have left out the ayin in the name of Jesus of Nazareth. Furthermore it was shown by examples from the Letter of Barnabas that the name Jesus has gained a position in semantic fields and in theological phrases which is comparable with the position of the name JHWH in the Old Testament. Thus Origin does even regard Jesus as the name above all names (Phil. 2:9).

In the rabbinical literature ישו is most commonly used. The general picture of Jesus in this context is negative. This has made it difficult to understand the name as being neutral or good, although the experience of it may have differed from person to person. An explanation of the form ישו is not found in rabbinical sources, but in some versions of the Toledoth Jeshu. Here the name ישו combined with the imprecation is intensifying the generally negative picture of Jesus. This imprecation is not traced in Aramaic versions of the Toledoth Jeshu. This may indicate that the imprecation did not originally belong to the account. Opinions are divided on this matter.

Nonetheless, it was shown that at least from the beginning of this millenium, ישו was interpreted negatively by the notarikon and gematria methods of interpretation. Examples showing that the Karaites used the form ישוע are mentioned. Also Maimonides uses the form ישוע, but occasionally it is accompanied by some kind of imprecation so that the generally negative picture of Jesus is maintained. Evidence from Jewish writings from the Middle Ages shows that Jews have been conscious that the original Hebrew name for Jesus of Nazareth was ישוע. They themselves, however, use ישו. Discussing this they either ease off the question or admit that they do not use the name ישוע due to its soteriological connotations.

The analysis of Hebrew translations of the New Testament or part of it showed that in all printed editions undertaken by Christians the wordplay יושיע - ישוע is found. This is also the case in mediaeval and later manuscripts, although a few exceptions are found. Even Jews who normally in translations of New Testament passages use ישו are translating Mt 1:21 with the wordplay and thus using the name ישוע, although some exceptions are found. In a few manuscripts undertaken by Christians the name ישוע is stressed in the orthography by using bigger letters than used in the context. Anything similar is not found in printed editions.

The wordplay in Mt 1:21 is already broken in the original Greek text. In non-Hebrew translations of Mt 1:21 the correspondence between the name Jesus and the verb to save is nearly always missing. Yet a few exceptional examples from the end of the first millenium with such a wordplay are found. In the majority of the translations of the New Testament into non-Hebrew languages the name Jesus is easy to recognize even when one does not know the respective languages. In Islamic areas the muslim form Isa (with variations in spelling) is used more often among Christians than commonly claimed. It is also found in New Testament translations, even though the name Isa is not the name of Jesus in Classical Arabic.
Both Jews and Christians have in different ways been working with the names of other New Testament persons bearing the name Jesus. Yet there is not sufficient reason to assume that Christians have considered it to be a skandalon that Jesus has had a name in common with others, even a Jewish sourcerer (Acts 13:6).

In Christian translations into Hebrew, ישוע is most commonly used. In printed editions it is only S.Münster in his translations of the Letter to the Hebrews (1557) who uses the longer form יהושע for Jesus of Nazareth. Christian Kabbalists of the 15th and 16th Century enlarged the tetragrammaton into the pentagrammaton יהשוה. As a name for Jesus this has not been used in New Testament translations. The investigation has shown examples of Hebrew name forms other than ישוע, used about Jesus of Nazareth. Nonetheless it can be claimed that the dominating name form in Hebrew for Jesus of Nazareth in Christian sources from the Middle Age and up till today has been ישוע.

Furthermore, we have pointed out examples from the 19th Century of the use of Hebraicized name forms for Jesus of Nazareth in Jewish writings (e.g. "Jeschua", "Jesua"). The Jewishness of Jesus is hereby emphasized and contrasted with the Jesus of the church. Thus a Heimholung of a Hebraicized name form for Jesus is expressed in a diaspora language. The authors of those works however, were not among the leading Jewish scholars who on their side, used the name forms of Jesus of the respective diaspora languages. Finally we investigated the usage of Christian Jews focusing on the writings of Joseph Rabinowitz from the end of the 19th Century. Besides stressing orthographical features of the name ישוע we showed that there is a wordplay between this name and the verb to save/ the noun salvation. Those features are not least expressed in writings which are of church constituting significance. The connota-

tions of salvation in connection with the name Jesus are also utilized in diaspora languages. This is the case both when the form Jesus and a Hebraicized form are used.

Summing up chapters I-III it must be emphasized that we have not covered all the aspects of the overall picture of the use of the name Jesus in its Hebrew context. The subject, as such, invites further investigation. Through our studies, however, we have learned that one must consider many factors when seeking to understand "What's in a Name?". Such factors may be linguistic, sociological, psychological, religious, ideological, cultural, emotional etc. This observation may be of value for New Testament research in further studies in the name of Jesus.

CHAPTER IV: MATTHEW'S WORK WITH THE NAME OF JESUS

In the final chapter we concentrate on the name of Jesus in the New Testament though we limit the area of investigation to the Gospel of Matthew. The question is raised whether the belief in Jesus and the experience of his person has influenced Christian attitudes towards the name Jesus. In modern New Testament contributions this question is only treated sporadically. The main reason for this is the presupposition that the name Jesus has not been the object of greater theological interest at the time when it was used as a common Jewish personal name. This assumption is difficult to maintain as we have already shown that an early theological interest was present in Christian circles at the time when the name ישוע/Ἰησοῦς was still a common Jewish personal name. This justifies our attempt to re-evaluate the significance of the name of Jesus in the New Testament.

As our methodological starting point we assume that Matthew has known the Gospel of Mark. Referring to the insight which the analysis of Jewish interest in names has given we emphasize the etymology of the name, the history and personality of its bearer, and the significance of its literary context. This is done in an attempt to sketch out whether the name Jesus should be incorporated into the Christology of Matthew.

Referring to O.Cullmann we define Christology as the science which has as its object the person and work of Jesus Christ in its uniqueness. The relationship between the name Jesus and the Christological titles is discussed. It is claimed that the name Jesus

has aquired independent theological overtones which should not be contrasted with the combining of Christological titles with the personal name. It is assumed that the Christological titles have had an influence on the experience of the name of Jesus. When Christians have talked about the Lord, the Messiah/Christ and the Son of God we assume that non-Christians may have asked: Who is the Lord, the Messiah/Christ and the Son of God? Furthermore it is assumed that already in the Christian answers to such questions the name Jesus has aquired some unique theological value.

A.Deissmann has made the attempt to place the name of Jesus in a Christological sphere. His work is discussed and criticized and O.Cullmann's, V. Taylor's and J.D.Kingsbury's treatments of the name are discussed. We are claiming that the name Jesus should not be defined as a Christological term, as it is a personal name. But as it does have Christological connotations in Mt 1:21 it must be placed in a category of its own.

The interpretation of the name Jesus in Mt 1:21 is analyzed. No matter how the complicated question of tradition and redaction in Mt 1:18-25 is to be solved, Matthew has made the statement about the meaning of the name of Jesus, his own. With B.Gerhardsson it was emphasized that the statement in Mt 1:21 is "a carefully formed pronouncement showing how he [Matthew] apprehends the kind of salvation indicated by the name of Jesus". The statement is best understood on the background of a Semitic wordplay (ישוע-יושיע), which is already broken in the Greek text. Yet it may be assumed that the meaning of Jesus in Greek was commonplace among Christians. Furthermore the expression from their sins is emphasized, noting that in Mt 1:21 the interpretation goes beyond what should be expected in a philological and etymological explanation. Hereby Matthew indicates from the beginning of his Gospel how he comprehends the salvation which Jesus is to bring. God's forgiveness of the sins of his people in Old Testament times is the closest parallel to this.

As the name Emmanuel and its interpretation (Mt 1:23) is often overshadowing the name Jesus and its interpretation, those two names with their interpretations are related to each other. Referring to H.Frankemölle and J.D.Kingsbury the illuminating significance of Emmanuel is considered as being of uttermost importance for the Christology and the Ecclesiology in Matthew. Avoiding, however, any attempt to cause Jesus and Emmanuel to compete with each other, it is claimed that the name Jesus in the context should take precedence over that of Emmanuel and that the Emmanuel-statement should

be considered in the light of the name Jesus and its interpretation. The other names and titles of Jesus in Matthew 1 should correspondingly be interpreted in the light of Mt 1:21, as the choice of the name according to Matthew is not the result of coincidence, but it was given before his birth by divine sanction, and because the kind of salvation which the Son of God is to bring is hereby indicated. The Christological appellation the Son of God which is not explicitly mentioned in Matthew 1 but which, however, is implied in the miraculous birth of Jesus, is seen as the most important Christological term in Matthew and should also be considered in the light of the interpretation of Mt 1:21.

Without putting too much emphasis on the dividing of the Gospels into pericopes we took a look at A.Huck - H.Lietzmann's synopsis, noting that when a Jesus is missing in a pericope in Mark, Matthew to a great degree has introduced the name, and in pericopes where a Jesus is used by Mark, Matthew almost always has the name. Although differing explanations of this may be given, this observation arouses our suspicion that Matthew has worked with the name Jesus in a theological and in a terminological way.

This work with the name Jesus is illustrated by the picture which Matthew is drawing of the incomparable exousia of Jesus being expressed in his mighty acts and words. Here the bearer of the name Jesus does not have any human limitations. On this background, faith in Jesus and reverence in connection with his person is assumed to have caused a reverence towards the name, Jesus. The nimbus which Jesus is surrounded by in Matthew evokes religious emotions and feelings. If this is not considered, one is in danger of ignoring not only the importance of the etymological interpretation in Mt 1:21 but also the general attitude towards names and their significance in a Jewish environment in New Testament times.

In an attempt to show that Matthew has worked with the name Jesus we compared some passages in the Gospel of Mark with the parallels in Matthew. We traced a Jesus-phraseology which may be explained in the light of Mt 1:21. The following examples may be mentioned: Matthew rewrites Mk 6:14 because Mark's use of onoma according to Matthew's understanding is too strong a word to express "the fame" of Jesus (cf. Mt 14:1). Jesus' word (Mt 26:75) is an important theological phrase which is not found in the parallel in Mk 14:72, but in the parallel in Luke 22:61 we find the expression the Lord's word. This example shows that the name Jesus, without having been combined with a Christological ap-

pelation in itself, was sufficient to qualify the word as a divine word with an incomparable exousia. This may be compared with the expression JHWH's word in the Old Testament on which his people are accountable.

The expression "being with Jesus" (Mt 26:51,69,71) is a characteristic ecclesiological phrase in Matthew, used about followers of Jesus (cf. Frankemölle's expression: "Mitsein Jesu".). Those expressions are interpreted in connection with the motif "confess - deny". This may be compared with the Old Testament motif of confessing JHWH etc.

The original text form of Mt 27:16f. may possibly have read the name Jesus Barnabas. A pun between Jesus Christ and Jesus Barnabas may then be possible, as the people chose the Jesus who could not save. The angel of the Lord does not only announce and interpret the name Jesus before his birth but he does also use it after his resurrection (Mt 28:2,5,cf. Mk 16:6). Thus the name Jesus is sanctioned by God both before his birth and after his resurrection. Furthermore we have discussed phrases like coming to Jesus (Mt. 14:29), becoming a disciple of Jesus (Mt 27:57), which is compared with becoming a disciple of the Kingdom of Heaven (Mt 13,52). It is claimed that the Jesus, whom the disciples are committed to ,is greater than even the authoritative Jewish rabbis, which is demonstrated by his mighty acts and words. The commitment of the followers of Jesus can therefore not be adequately described by referring to a common rabbi-disciple model. Jesus' exousia is greater than what is normally available to humans.

In a similar way we have looked at passages in Matthew with the verb σῴζειν and ὄνομα. It is of relevance to investigate those words because of their connection with the important interpretation of the name in Mt 1:21.Comparing Mark and Matthew we have attempted to show that examples of omissions and emphasis in connection with those words are found in Matthew. The possibility that this may be explained in the light of Mt 1:21 is considered. If further and more penetrating investigations are able to support that a Jesus-phraseology does exist in Matthew, this will strengthen our assumption that Mt 1:21 is of uttermost importance for the Christology of Matthew.

Finally our observations have been related to two Christological contributions by Scandinavian scholars. First S.Aalen's sketch of a "Jahvistic Christology" is summarized and briefly discussed. Then B.Gerhardsson's Shema-research is considered. He claims that

Jesus himself obtains the place which is proclaimed and prescribed in the Shema. Although Gerhardsson has not focused separately on the name Jesus as such, he is however, in his study "The mighty Acts of Jesus according to Matthew", able to claim that it "is surely inescapable that when the Gospel was finally edited this name had long since gained considerable Christological overtones".

This assumption is strenghend by our observations. We have shown that Matthew has worked with the name in some passages and this is best interpreted in the light of Mt 1:21. Hereby a first step away from a traditional opinion is taken, i.e. that the name Jesus is only Christologically significant in Mt 1:21. The analysis, however, has not caused us to assume that Matthew has a magic attitude towards the name. His theological interest in the name of Jesus is neither speculative as is the case in some passages in the Letter of Barnabas, nor is he a slave of his own terminology.

In our investigation we have limited ourselves to drawing a picture of Matthew's work with the name of Jesus. The relationship between tradition and redaction has therefore only been dealt with sporadically. Yet it is noted that e.g. R.Bultmann claims that some passages in Mark with onoma do have a religious significance. It is of importance in further investigations to re-evaluate the first Sitz im Leben of the use of the name Jesus among the first Christians. Furthermore, it is of interest to find out whether the name Jesus has aquired Christological overtones in other places in the New Testament. According to Matthew the name Jesus was given by divine sanction before Jesus' birth. This has made a great impression on Matthew. For Matthew though, Jesus is not a Christological term but a personal name. But to this personal name Christological, soteriological and ecclesiological connotations are attached. Matthew has placed the name in a Christological sphere. This should motivate New Testament research to give the name Jesus a position within New Testament Christology and not too soon dismiss the question by exclusively claiming that Jesus is only a common Jewish personal name with nothing special in it. The question "What's in Jesus' name" is more complex than that.

[Translated with the assistance of stud. theol. Eskil Nørgaard].

Bibliografi

Forfatternavn i [ ] angiver arbejder, der citeres, men som ikke har været tilgængelige for os. FS = Festschrift. Ikke alt materiale hentet fra tidskrifter og aviser - og ofte citeret uden forfatterangivelse - er medtaget i bibliografien. Citerede hebraiske Mss er opført under Hebraiske håndsskrifter. Angivelse af citerede udgaver af Bibelen og Det nye Testamente er ikke fuldstændig, men der kan her henvises til Darlow & Moule (1903). De lange titler eller undertitler - ikke mindst i ældre bøger - er ofte forkortet. Vedrørende anvendte forkortelser, i bibliografien, se nedenfor, p.410.

Aalen, S., Jesu kristologiske selvbevissthet. Et utkast til "jahvistisk kristologi".
1973

\- Visdomsforestillingen og Jesu kristologiske selvbevissthet (begge i Guds søn og Guds rike, Nytestamentlige studier 1, Oslo 1973, 271-288, 313-324).
1973

Acta Sanctorum, ed. "E Societate Jesu Presbyteris Theologis", I-X, Antverpiæ 1643-1883. (Repr. 1-58, Bruxelles 1387-1970).

[Abramski] & Kirschenbaum, S.L., דברי הימין.ספר למוד לבתי ספר היכוניים
1958 Haifa 1958. (Ny førsteforfatter i Haifa,1962, som der citeres fra): ש.ל.קירשנבאום & מ. זיו
1962

Achija, B. & Harpas, M., תולדות עם ישראל, ב אחיה & מ. הרפז
1971 Tel-Aviv, 1971

Adler, E.-N., Un fragment araméen du Toldot Yéschou,
1911 (REJ 61, 1911, 126-130).

Adler, M., Jews of Medieval England,
1939 London, 1939.

[Agnon, Sh.J.], אלו ואלו,
1966 Tel-Aviv, 1966.

Aland, K., (ed.), Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament... I, 6/7, Berlin, 1978.
1978

Albright, W.F. & Mann, C.S., Matthew. Introduction, Translation, and Notes... (The Anchor Bible), New York, 1971.
1971

Alcalay, R., ר. אלקלעי, The Complete English-Hebrew Dictionary, The Complete Hebrew-English Dictionary, Ramat-Gan - Jerusalem, 1965.
1965

\- מלון עברי שלם, I-III,
1969-70 Ramat-Gan, 1969-70.

Allén, S. & Wåhlin, S., Förnamns-boken,
1979 Stockholm, 1979.

Allony, N. & Loewinger, D.S., List of Photocopies in the Institute, Part III, Hebrew Manuscripts in the Vatican, Jerusalem 1968
1968

Alm, R. von der, Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftssteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen, Leipzig, 1864.
1864

Alphonsus, Zamorensis, Introductiones Artis Grammatice...
1526 In Academia Complutensis, 1526.

[Andermann, F.], Das andere Gesicht,
1970 München, 1970.

Anderson, Sir R., The Honour of His Name,
1912 London, 1912.

Arikha, J.A., בחר לך שם-משפחה עברי, י.א. אריכא,
1954 Jerusalem, 1954
- נבחר שם, רשימת שמות פרטיים עבריים:
1959 הנ"כיים, מאוחרים ומחודשים, Jerusalem, 1959.
Artom, M.E., הרטום מ.ע., Vocabolario Ebraico-Italiano,
1965 Roma 5725 - 1965
- Vocabolario Italiano-Ebraico,
1972 Tel-Aviv, 1972
Asch, S., The Nazarene, engelsk udg. ved M.Samuel,
1939 London, 1939.
- Der Nazarener, tysk udg. ved P. Baudisch,
1940 Stockholm, 1940
- Nazaræeren, I:Bogen om Hegemonen Cornelius, København 1941,
1941-42 II: Judas Ish-Kirioths Evangelium, København 1942, III: Bogen om Farisæeren Jochanan, København 1942, dansk udg. ved E. Mortensen & K. Bruun-Rasmussen.
- האיש מנצרת, hebraisk udg. ved ד. סיון,
1953 Jerusalem, 1953.
- The Apostle, engelsk udg. ved M. Samuel,
1943 New York, 1943
- Der Apostel, tysk udg. ved J. Frisch,
1946 Stockholm, 1946.
- Apostelen, dansk udg. ved K.Bruun-Rasmussen & E. Mor-
1950 tensen, København, 1950.
- Maria fra Nazareth. Af Jesu Historie, dansk udg. ved
1951 K.Nyrop Christensen, København, 1951.
- The Prophet, engelsk udg. ved A.S. Super,
1955 New York, 1955.
Ashkenazi, S. & Jarden, D., אוצר ראשי תבות, ש. אשכנזי & ד. ירדן,
1965 בלשון ובספרות מימי קדם ועד ימינו, Jerusalem, 1965.
Assemanus, S.E., Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium,
1748 I-II, Romae, 1748, (Repr. Farnborough 1970).
Avigad, N., Beth She'arim. Report on the Excavations during 1953-1958,
1976 III: Catacombs 12-23, Jerusalem, 1976.
Avivi, B. & Perski, N., תולדות ישראל, ב. אביבי & פ. פרסקי,
1960 Tel-Aviv, 1960.
Avi-Yonah, M., Abbreviations in Greek Inscriptions (The Near East,
1940 200 B.C. - A.D. 1100), Oxford, 1940.
Bach, A., Deutsche Namenkunde. Die deutschen Personennamen, I-III,
1952-56 Heidelberg, 1952-56.
Baeck, L., Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament,
1961 Frankfurt am Main, 1961.
Baer, F., Die Juden im christlichen Spanien, I,
1929 Berlin, 1929.
Bagatti, B., The Church from the Circumcision. History and Archaeology
1971 of the Judaeo-Christians, Jerusalem, 1971.
Bamberger, B.J., The Dating of Aggadic Materials (JBL 68, 1949,
1949 115-123).
Bar-David, A. (ed.), הלל וזימרת-יה, א. בר-דוד
1976 Jerusalem, 1976. Engelsk udg.: Praise and Song. Hymn Book for the Messianic Assemblies in Israel, Jerusalem, 1976.
Baron, D., Jews and Jesus. Being a Study of Dr. Joseph Klausner's
1927 "Jesus of Nazareth" - His Time, His Life, and His Teaching. London [1927].
Barr, J., St Jerome and the Sounds of Hebrew,
1967 (JSSt 12, 1967, 1-36).
- The Semantics of Biblical Language,
1975 Oxford, 1975.
- The Symbolism of Names in the Old Testament,
1969-70 (BJRL 52, 1969-70, 11-29).
Bartelink, G.J.M., Sur les allusions aux Noms propres chez auteurs
1961 Grecs Chrétiens, (Vigiliae Christianae 15, 1961, 32-39).

Barth, G., Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, (i G.
1970 Bornkamm & G.Barth & H.J.Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen-Vluyn, 1970, 54-154.

Barthélemy, D. & Milik, J.T., Discoveries in the Judaean Desert of
1955 Jordan. Qumran Cave I, Oxford, 1955.

Bauch, G., Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg, (MGWJ 48,
1904 1904, 22-32, 77-86, 145-160, 214-223, 283-299, 328-340, 461-490.

Bauchet, J.-M.P., הבשורה הקדושה, מתי. Sanctum Evangelium secundum
1948 Matthæum. Versio delitzschiana emenda juxta textum græcum et commentaria P.Lagrange, O.P., Jerusalem, 1948.

Bauchet, J. & Kinneret, D., הברית החדשה, י. בושא & ד. כנרת
1975 Rom, 1975.

Baumbach, G., Fragen der modernen jüdischen Jesusforschung an die
1977 christliche Theologie, (ThLZ 102, 1977, 626-636).

Baumgartner, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament,
1974 Leiden, 1974

Baumstark, A., Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der
1922 christlich-palästinensischen Texte, Bonn, 1922.

Bazes, M., Jesus the Jew. -The historical Jesus. The true Story of
1976 Jesus, Jerusalem, 1976.

Beck, E., (ed.), Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate
1959 (Epiphania), II, (CSCO 187), Louvain, 1959.

Ben-Abba, D., The Signet Hebrew-English, English-Hebrew Dictionary,
1977 Nazareth, 1977.

Ben-Chorin, S., Die Christus-Frage an den Juden,
1941 Jerusalem, 1941.
- Juden und Christen, Nachwort von Horst Dzubba,
1960 Berlin, 1960.
- Im Jüdische-christlichen Gespräch,
1962 Berlin, 1962.
- Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht,
1967 München, 1967.
- Jesus im Judentum,
1970 Wuppertal, 1970.
- Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht,
1971 München, 1971.
- The Image of Jesus in modern Judaism (JES 11, 1974,
1974 401-430).
- Auferstehung. Bemerkungen zu einem apologetischen
1978a Pamphlet (ZRG 30, 1978, 259-262).
- Intoleranz in Israel. Auch mir ein Bier - Eine Abrech-
1978b nung (Israel Nachrichten 18.08.1978).

Ben Iehuda, E., Thesaurus Totius Hebraitatis et veteris et recentio-
1940 ris...Prolegomena, Jerusalem, 1940.

Ben-Israel, בן־ישראל, לשאלת־לאן?
1911 (Hashiloah 24, 1911, 120-128).

Ben-Meir, M.I., מ.ע. בן־מאיר,
1958 הבשורה הטובה על־פי יוחנן שליח ועבד ישוע המשיח, New York, 1958.

Benoit, P. & Milik, J.T. & Vaux, R. de, Discoveries in the Judaean
1961 Desert of Jordan, Les Grottes de Murabba'at, II, Oxford, 1961.

Berger, D., The Jewish-Christian Debate in the high Middle Ages. A
1979 critical edition of the NIẒẒAḤON VETUS with an introduction, translation, and commentary..., Philadelphia 5739 - 1979.

Berger, K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Aus-
1977 legung, Heidelberg, 1977.

Bericht über die letzten Ruhestätten der am 22. Oktober 1940 nach Süd-
1958 frankreich deportierten badischen Juden, (ed.): Vom Oberat der Israeliten Badens, Karlsruhe, 1958.
Berliner, A., Censur und Confiscation hebräischer bücher im Kirchen-
1891 staate, Frankfurt a. Main, 1891.
Berliner, Z.H., ספר נסתור הכומר... ,צ.ה. ברלינער
1875 Altona 1875 (Repr. Tel-Aviv 1977).
Biblia Bohemica, Pragæ, 1488.
Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la
1975-77 littérature patristique..., I, Paris 1975, II, Paris 197
Bietenhard, H., ὄνομα (i TWNT 5, 1954, 242-283).
1954 Stuttgart, 1954.
Bin Gorion, E., Josephus und Jesus. Vortrag in der Bialik-Loge Tel
1973 Aviv, am 2. Oktober 1972, Tel Aviv 1973.
Bin Gorion, M.J., ישו בן חנן ,מ.י. בן גרליון, udg. af E. Bin Gorion,
1959 Tel-Aviv, 1959.
- שאול ופאול, udg. af E. Bin Gorion,
1971 Tel-Aviv, 1971.
Bischoff, E., Ein jüdisch-deutches Leben Jesu. Tholdoth Jeschu ha-
1895 nozri..., Leipzig, 1895.
Bishop, C.H., Yeshu, called Jesus,
1966 New York, 1966.
Bistritzki, N., ישוע מנצרת, הגדה דרמטית, פ. ביסטריצקי
1951 Tel-Aviv, 1951.
Blau, B., Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933-1945,
1954 Düsseldorf, 1954.
Blau, L., Das altjüdische Zauberwesen,
1898 Budapest, 1898, (Repr. Farnborough 1970).
Blinzler, J., Der Prozess Jesu,
1969 Regensburg, 1969.
Blum, J., הבשורה לפי יוחנן
1967 Jerusalem, 1967
- הבשורה ישוע המשיח לפי מתתיהו
1970 Jerusalem, 1970.
[Bongioanni, A.], Nomi e cognomi,
1928 Torino, 1928
Bornkamm, G., Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium (i: se under
1970 Barth, G., 48-53), Neukirchen-Vluyn, 1970.
- Jesus von Nazareth,
1975 Stuttgart, 1975.
Boschenstain, J., Hebraicae Grammaticae...
1518 Wittenberg, 1518.
Bosworth, J., (ed.), The Gothic and Anglo-Saxon Gospels in parallel
1865 Columns with the Versions of Wycliffe and Tyndale... London, 1865.
Bradnock, W.J., On the Use of the Name 'Isa (i The Bible Translator
1953 4, 1953, 102-106).
Brandt, W., Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte,
1915 Amsterdam, 1915.
Bratcher, R.G., The T.E.V. New Testament and the Greek Text (i The
1967 Bible Translator 18, 1967, 167-174).
Braun, H., Qumran und das Neue Testament, I-II,
1966 Tübingen, 1966.
Breuer, M., ספר נצחון ישן, ספר ויכוח נגד הנוצרים, מ. ברויאר
1978 Jerusalem, 1978.
Brockelman, C., Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitische
1908 Sprachen, Berlin, 1908. (Repr. Hildesheim, 1961).
Brockmüller, H., Die Rostocker Personennamen bis 1304,
1933 Rostock, 1933.
Brod, M., Heidentum Christentum Judentum. Ein Bekenntnisbuch, I-II,
1921 München, 1921.
- Der Meister,
1952 Götersloh, 1952.

Brodsky, A., Oversættelse af Mass in b Minor by J.S. Bach for Jeru-
1978 salem Symphony Orchestra, december 1978, Jerusalem, 1978.
Browe, P., Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste,
1942 Roma, 1942.
Brown, R.E., The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy
1972 narratives in Matthew and Luke, London, 1972.
Bruce, F.F., Scripture and Tradition in the New Testament (i F.F.
1968 Bruce & E.G. Rupp (eds.), Holy Book and Holy Tradition, Manchester, 1968, 68-93).
[Brunner, C.], Unser Christus oder das Wesen des Genies,
1921 Berlin, 1921.
Brønno, E., Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen
1970 des Hieronymus, Aarhus, 1970.
Buber, M., Zwei Glaubensweisen,
1950 Zürich, 1950.
Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition,
1931 Göttingen, 1931.
- Theologie des Neuen Testaments,
1968 Tübingen, 1968.
Buxtorf, J., Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum,
1640 Basileæ, 1640 (Repr. Hildesheim - New York 1977).
Bühlmann, P.W., Taufname und Taufpatron bei den Missionschristen mit
1952 besonderer Berücksichtigung Ost-Afrikas (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 8, 1952, 1-20).
Burkitt, F.C., The Syriac Forms of New Testament Proper Names,
1912 London, 1912.
- Introductory Essay (i C.W. Mitchell, S. Ephraim's Prose
1921 Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Completed by A.A.Bevan and F.C. Burkitt, II, London 1921, cxi-cxliv), (Repr. Farnborough 1969).
Caddick, R., The New Testament...in Hebrew...,
1798 London, 1798.
- The Four Gospels...in Hebrew...,
1800 London, 1800.
Callenberg, J.H.,... אגרת אל העבריים,
1747(?) [Halle, 1747?].
Camden, W., Remaines of A Greater Worke concerning Britaine, the in-
1605 habitants thereof, their Language, Names, Surnames... London, 1605.
The Cameran Singers, Concert No 1, 29-30.11.1980: J.S.Bach, Jesu meine
1978 Freude, ישו שמחתי, Jerusalem, 1978.
Carmel, J., הפאסיונים של בר - כן או לא?, י. כרמל(i קשת, 1973, 46-63).
1973 Tel-Aviv, 1973.
Cassel, D., Das Buch Kusari des Jehuda ha-Levi nach dem hebräischen
1869 Texte des Jehuda Ibn-Gibbon..., Leipzig 1869.
Chadwick, H., (ed.), Origin: Contra Celsum. Translated with an Intro-
1980 duction & Notes..., Cambridge, 1980.
Chamberlain, J.V., The Functions of God as messianic Titles in the
1955 complete Qumran Isaiah Scroll (VT 5 , 1955, 366-372).
Chariton, Igumen of Valamo, The Art of Prayer. An Orthodox Anthology...
1966 Introduction by T.Ware, London, 1966.
Cherikover, A., היסטוריה כללית, א. צ'ריקובר
1958 Tel-Aviv, 1958.
Chowdhury, D.A., Should we use the Terms 'Isa' and 'Beta'? (i The
1953 Bible Translator 4, 1953, 26f).
Christiani, F.A., Epistola ad Ebræos...,
1676 Lipsiae, 1676.
Claius, J., Catechesis Martini Lutheri Minor. Germanice, Latine,
1578 Græce, Ebraice..., Wittenberg, 1578.
Clark, A.C., The Acts of the Apostles. A critical Edition with Intro-
1933 duction and Notes on selected Passages..., Oxford, 1933.
Cohen, G.D., (ed.), A critical Edition with a Translation and Notes of
1967 The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud, Philadelphia 1967 - 5728.

Cohen, N.G., שמות יהודים ומשמעותם בתקופה ההלנסטית, נ.ג. כהן
1966 והרומית באסיה הקטנה, I-II, Jerusalem 1966. English Summary: II, 1-15.
Cohn, H., משפטו ומותו של ישו הנוצרי, ח. כהן
1968 Tel-Aviv, 1968. (Udvidet engelsk udg.: The Trial and Death of Jesus, New York, 1977).
Cohn, M.M., Nouveau Dictionnaire Français - Hébreu,
1966 Jerusalem - Tel-Aviv, 1966.
- Nouveau Dictionnaire Hébreu-Français,
1973 Tel-Aviv, 1973.
Comay, A. & Yardén, D., Completo Diccionario Hebreo-Espaõl,
1966 Jerusalem - Tel-Aviv, 1966.
Companions of Saint Michael, ילקות הבשורה הקדושה. Anthology of the
1975 Gospels, Gent, 1975.
Conzelmann, H., Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,
1968 München, 1968.
Corcos, D., Quelques aspects de la Société juive dans le vieux Maroc.
1972 Les prénoms des Juifs marocains (i Folklore Research Center Studies, 3, 1972, 143-229), Jerusalem 1972.
Creed,J.M., The Gospel according to St. Luke. The greek Text with
1930 Introduction, Notes and Indices, London 1930.
Croner, H., Stepping Stones to further Jewish-Christian Relations. An
1977 unabridged collection of Christian Documents. Foreword by E.A. Synan, London, 1977.
Cullmann, O., Die Christologie des Neuen Testaments,
1963 Tübingen, 1963.
Current Dialog (Continuing CCJP Newsletter), 2, 1981.
1981 WCC, Geneva 1981.
Dahl, N.A., Matteus Evangeliet, I,
1973 Oslo - Bergen - Tromsø, 1973.
- The Crucified Messiah and other essays,
1974 Minneapolis, 1974.
Dalman, G., Grammatik des jüdisch-palästinischen aramäisch...,
1905 Leipzig, 1905.
- Jesus - Jeschua. Die drei Sprachen Jesu...,
1922 Leipzig, 1922.
- Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus - Jeschua...,
1929 Leipzig 1929.
Daniélou, J., Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris, 1950.
1950
- Types of Baptism: Elias and the Jordan, (i The Bible
1956 and the Liturgy, Liturgical Studies, Notre Dame, Indiana 1956, 99-113).
- Primitive Christian Symbols,
1964 London, 1964.
- Gospel message and Hellenistic cultur, A History of Early Christian Doctrines before the Council of Nicaea,
1973 II, London, 1973.
- The Theology of Jewish Christianity, A History...I,
1978 London, 1978.
Darlow, T.H. & Moule, H.F., Historical Catalogue of the Printed Edi-
1903 tions of Holy Scripture in the Library of The British and Foreign Bible Society..., I-II,1-3, London, 1903.
Daube, D., The New Testament and Rabbinic Judaism,
1956 London, 1956.
Dauzat, A., Dictionnaire Étymologique des Noms de Famille et Prénoms
1951 de France, Paris, 1951.
Davis, C.T., Tradition and Redaction in Matthew 1:18 - 2:23, (JBL
1971 90, 1971, 404-421).
Davis, M.D., (ed.), Hebrew Deeds of English Jews before 1290,
1888 London, 1888.

Delitzsch, F., Talmudische Studien, XV, Der Jesus-Name (Zeitschrift
1876 für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 37,
1876, 209-214.
- Eine Uebersetzungsarbeit von 52 Jahren (i Schriften (se
1891 nedenfor) 27, 1891, 1-36).
- ספרי הברית החדשה, Leipzig 1877, 10.udg. Berlin
1877,1889 1889. et al.
Delitzsch, F. & Dalman, G., ספרי הברית החדשה,
1892 Leipzig, 1892 og senere udgaver.
Deissmann, A., Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeck-
1909 ten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1909.
- Der Name Jesus (i G.K.A. Bell & A. Deissmann (eds.),
1931 Mysterium Christi. Christologische Studien britischer
und deutscher Theologen, Berlin, 1931, 13-41).
Derenbourg, J., Le nom de Jésus dans le Koran ,
1889 (REJ 18, 1889, 126-128).
Deutsch, D., (ed.), ספר חזוק אמונה... - Befestigung im Glauben von
1865 Rabbi Jizchak Sohn Abrahams..., Sohrau, 1865.
Dewitz, L., Why "Messianic Jews"? (The Hebrew Christian 53, 1980,
1980 28f.
Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums...mit einem erweiter-
1961 ten Nachtrag von G. Iber, Tübingen, 1961.
Dictionnaire de Spiritualité, (Fondé par M.Viller & F.Cavallera &
1972 A.Solignac), VIII, Paris, 1972.
Dictionnaire de Théologie Catholique, (eds. A.Vacant & E.Mangenot & É.
1938 Amann), 8[1], Paris, 1938.
Dietz, A., Stammbuch der Frankfurter Juden. Geschichtliche Mitteilun-
1907 gen über die frankfurter jüdischen Familien von 1349-
1849, Frankfurt am Main, 1907.
Dinkler, E., Zur Geschichte des Kreuzsymbols, (i Signum Crucis. Aufsät-
1967 ze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie,
Tübingen, 1967, 1-25).
The Disputation, Scholarly Publications, Altrincham, Cheshire,
1972 1972
Dodd, C.H., According to the Scriptures,
1965 London, 1965.
Doeve, J.W., Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,
1954 Assen, 1954.
Donzel, E.J.Van, ʿĔNBĀQOM: Anqaṣa Amin (La Porte de la Foi), Apologie
1969 Éthiopienne du Christianisme contre L'Islam à partir du
Coran. Introduction, Texte Critique, Traduction...
Leiden, 1969.
Dorflinger, E., Defence Declaration of Mrs. E. Dorflinger vs. Dr. J.
1979 Burg, Minister of Interior & Police, High Court of
1980 Justice, Jerusalem, Israel, January 1979, privattryk,
1.udg. 1979, 2.udg. 1980.
Doyé, F. von Sales, Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche,
1929 deren Erkennungszeichen, Patronate und lebensgeschichtliche
Bemerkungen, I-II, Leipzig 1929.
Drengenavn alfabetisk liste 23.03.73., (Indenrigsministeriets sekreta-
1973 riat for personregistrering, København, 1973).
Driver, G.R., The Judaen Scrolls,
1965 Oxford, 1965.
Drosdowski, G., Lexikon der Vornamen. Herkunft, Bedeutung und Gebrauch
1974 von mehreren tausend Vornamen..., Mannheim, 1974.
Ducach, J. & Konstantynowski, M., Nuevo Diccionario Castellano-He-
1964 breo, Hebreo-Castellano, Tel-Aviv, 1964.
Duensing, H., Verzeichnis der Personennamen und der geographischen
1960 Namen in der Mischna, Stuttgart, 1960.
Dunkling, L.A., First Names First,
1977 London, 1977.
- Scottish Christian Names. An A-Z of First Names,
1978 London - Edinburgh, 1978

Eckert, W.P., Jesus und das heutige Judentum, (i W.P.Eckert & H.H.
1976 Henrix, Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Aachen, 1976, 15-34.
Eisenbeth, M., Les Juifs de l'Afrique du Nord. Démographie & Onoma-
1936 stique, Alger, 1936.
Eisenmenger, J.A., Entdecktes Judenthum..., I-II,
1711 Königsberg, 1711.
Eisenstadt, S., שמות נבחרים לילדות, ש. אייזנשטדט
1942 Jerusalem, 1942.
Eisenstein, J.D., אוצר וכוחים , ד.י. אייזנשטיין..., Oẓar Wikuḥim. A
1928 Collection of Polemics and Disputations..., New York 1928 = Israel 1969.
Eitrem, S., Some Notes on the Demonology in the New Testament,
1950 Oslo, 1950.
Elbogen, I., Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Ent-
1931 wicklung, Frankfurt am Main, 1931.
Eliah, J., מילון עברי ערבי לשפה המדוברת, י. אליה
1977 Jerusalem, 1977.
Emmanuel, I.S. & S.A., History of the Jews of the Netherlands Antil-
1970 les, I-II, Cincinnati, 1970.
Enc.Heb., האנציקלופדיה העברית, Encyclopaedia Hebraica,
1971 ישו הנצרי, XX, Jerusalem - Tel-Aviv 1971, 412-444.
Enc.Islam, The Encyclopaedia of Islam. New Edition, ed. by E. van Donzel & B. Lewis & Ch. Pellat.
1978 ʿĪsā, IV, Leiden, 1978, 81-91.
Enc.Jud., Encyclopaedia Judaica,(eds.C. Roth & G.Wigoder),Jerusalem,
1974 Jeshua, X, 1974, 2-4,
Jesus, X, 1974, 10-17,
Names, XII, 1974, 803-813,
Sholem Zokhor, XIV, 1974, 1453f.
Enelow, H.G., The Mishnah of Rabbi Eliezer, or the Midrash of thirty-
1933 two Hermeneutic Rules, New York, 1933.
Epstein, I., The Midrash, Foreword (i The Midrash Rabbah, London -
1977 Jerusalem - New York 1977, ix-xxiii.
Eshel, M.H., שמות המשפחה בישראל , מ.ח. אשל
1967 Haifa, 1967.
Evans, M. with Bob Summers, Young Lions of Judah,
1974 Plainfield, New Jersey, 1974.
Even-Shoshan, A., מלון חדש , כרך המלואים, א. אבן־שושן
1958 V, Jerusalem 1958
- מלון חדש , כרך רביעי ר-ת ומוספים
1961 IV, Jerusalem, 1961.
- המלון החדש
1966-70 I-VI, Jerusalem, 1966-70.
Falk, Z.W., A new Fragment of the Jewish "Life of Jesus",
1978 (i Immanuel 8, 1978, 72-79).
Feinberger, A.L., Christuskiller - Trauma meines Lebens,
1969 München - Wien, 1969.
Fichtner, J., Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der
1956 geschichtlichen Bücher des Alten Testament (VT 6, 1956, 372-396).
Field, F., Origenis Hexaplorum..., I-II,
1875 Oxford 1875 (Repr. Hildesheim 1964).
Fiey, J.M., Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq, (CSCO 310),
1970 Louvain, 1970.
Filon, De Mutatione Nominum, (i E.H.Warmington (ed.), The Loeb Classical Library, V, London, 1934, 127-281).
Filson, F.V., The Gospel according to St Matthew (Black's New Testa-
1960 ment Commentaries), London, 1960.
Finegan, J., The Archeology of the New Testament. The Life of Jesus
1969 and the Beginning of the Early Church, Princeton, New Jersey, 1960.

Finkel, A., The Pharisees and the Teacher of Nazareth. A study of their
1974 background, their halachic and midrashic teachings, the similarities and differences, Leiden, 1974.
Finkelstein, J., An Afterword: Jewish Culture and Identity, (i M.
1974 Evans (ed.), Young Lions of Judah, Plainfield, New Jersey, 1974, 105-116).
Fishwick, D., The Talpioth Ossuaries again,
1963-64 (NTS 10, 1963-64, 49-61).
Fitzmyer, J.A., The Name Simon, (i Essays on the Semitic Background
1971 of the New Testament, London, 1971, 105-112).
Fitzmyer, J.A. & Harrington, D.J., A Manual of Palestinian Aramaic
1978 Texts (Second Century B.C. - Second Century A.D.), Rome, 1978.
Fleischer, W., Die deutschen Personennamen. Geschichte, Bildung und
1964 Bedeutung, Berlin, 1964.
Flusser, D, האמונות והדעות של הכנסיה הנוצרית הראשונה, ד. פלוסר
1964 ערכו לפי הרצאות ציונה וישראל כ"ץ. המרצה עבר על החומר Jerusalem, 1964.
- ההתוות הכנסיה הנוצרית
1965 ערכה לפי הרצאות נאוה ירקוני, Jerusalem, 1965.
- The Conclusion of Matthew in a new Jewish Christian
1966-67 Source, (ASTI 5, 1966-67, 110-120).
- Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,
1968 Reinbeck bei Hamburg, 1968.
- Theses on the Emergence of Christianity from Judaism
1975 (Immanuel 5, 1975, 74-78 = 1979, 448-455).
- (ed.), ספר יוסיפון...
1978 Jerusalem, 1978.
- יהדות ומקורות הנצרות. מחקרים ומסות
1979 Tel-Aviv, 1979. - Artikler citeret herfra og deres forlæg:
1957-artikel ריפוי במגע ידיים במגילות מדבר יהודה, (1979:113f).
Forlæg: Healing through the Laying-on of Hands in a Dead Sea Scroll (Israel Exploration Journal 7, 1957, 107f).
1958-artikel כת מדבר יהודה והנצרות לפני פאולוס, (1979:313-358).
Forlæg: The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity, (i Scripta Hierosolymitana IV, Jerusalem, 1958, 215-266).
1961-artikel מוצא הנצרות מן היהדות, (1979:418-447).
(i "ספר היובל ליצחק בער", 1961).
1965-artikel מקור יהודי של יחס הכנסייה הנוצרית הקדומה אל המדינה (1979: 397-401), (i "קובץ דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים", 1965.
1967-artikel פשר ישעיהו ורעיון שנים-עשר השליחים בראשית הנצרות (i "ארץ ישראל", כרך ח', 1967).
1968-artikel טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה, (1979:81-112), (i "מחקרים במגילות הגנוזות", ספר זכרון לסוקניק, 1968).
1969-artikel משפטו ומותו של ישו הנוצרי, (1979:120-149), (i "מולד" חוברת 8, כרך ב, p.202-220, 1969).
1973-artikel מדרש התנ"ך בברית-החדשה, (1979:305-312).
Forlæg: Die Auslegung der Bibel im Neuen Testament, (i (ed.) H. Kremers, Juden und Christen lesen dieselbe Bibel, Duisburg, 1973, 79-87).
1976-artikel פתח דבר: הנצרות בעיני היהודי, (1979:13-27), (i "קשת בענן", 1976). - ירחון ללבון נושאים ביהדות, גל' 38
1978-artikel נבואה על ירושלים בברית-החדשה, (1979:253-274) (i "ארץ ישראל", כרך י', 1978).
- המקורות היהודיים של הנצרות
1980 Tel-Aviv, 1980.
Flusser, D. - Walls, R., Jesus, (engelsk udgave ved R.Walls),
1969 New York, 1969.
Foerster, W., Ἰησοῦς (i TWNT 3, 1938, 284-294),
1938 Stuttgart, 1938.
Foerster, W. & Fohrer, G., σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος,
1964 (i TWNT 7, 1964, 966-1024). Stuttgart,1964.

Förstemann, E., Altdeutsches Namenbuch,
1900 Bonn, 1900.
Fraenkel, S., Miscellen, (i Wiener Zeitschrift für die Kunde des Mor-
1890 genlandes 4, 1890, 332-341).
[France, A.], Der Statthalter von Judaea.
France, R.T., Jesus and the Old Testament. His application of Old Tes-
1971 tament passages to himself and his mission, London, 1971.
Frankemölle, H., Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und
1974 Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus, Münster, 1974.
Frey, J.B., Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish inscriptions from
1975 the third Century B. C. to the seventh Century A.D. Vol. I Europe, Prolegomenon: B.Lifshitz, New York, 1975. (Revideret udg. af Corpus Inscriptionum Iudaicarum, I, Europe, Città del Vaticano, 1936).
Friesenhahn, P., Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament,
1935 Leipzig - Berlin, 1935, (Repr. Amsterdam, 1970).
Fritze, G., Der neue Name. Das neue Leben der Dschaggachristen im
1930 Lichte ihrer Taufnamen. Leipzig, 1930.
Fruchtenbaum, A.G. (ed.), Hebrew Christian Passover Haggadah,
1974 Englewood Cliffs, New Jersey, 1974.
Fry, T.,...ברית חדשה, (oversat af Fry, assisteret af G.B.Collyer,
1813 London, 1817. Mtev allerede 1813).
Frydland, R., Messianic Rabbinic Dialogue, (The Hebrew Christian 54,
1981 1981, 21-24).
Gabe, E.S., The Crucifixion of a King, (The Hebrew Christian 52,
1979 1979, 26-28, 56-58).
Gaechter, P., Das Matthäus Evangelium,
1963 Innsbruck - Wien - München, 1963.
Geiger, L., Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom
1870 Ende des XV. bis zum Mitte des XVI. Jahrhunderts, Breslau, 1870.
Geller, M.J., Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and
1977 Incantation Bowls, (JJSt 28, 1977, 141-155).
Gerhardsson, B.,The Testing of God's Son (Matt 4:1-11 & Par). An
1966 Analysis of an Early Christian Midrash, Lund, 1966.
- Ur Matteusevangeliet, under medverkan av Evald Lövestam
1970 och Per Block, (i L. Hartman (ed.), Ur Nya Testamentet, Kommentarer till valda texter, Lund 1970, 113-206).
- Sacrificial Service and Atonement in the Gospel of
1974 Matthew, (i Reconciliation and Hope, FS L.L. Morris, ed. R. Banks, Grand Rapids, 1974, 25-35).
- "Hör, Israel!", Om Jesus och den gamla bekännelsen,
1979a Stockholm, 1979.
- The mighty Acts of Jesus according to Matthew,
1979b Lund, 1979.
- Confession and Denial before Men: Observations on Matt.
1981 26:57-27:2, (JSNT 13, 1981, 46-66).
Geschichte des Rabbi Jeschua ben Jossef hanootzri genannt Jesus
1853-56 Christus, I-IV, Altona, 1853-1856.
Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das
1915 Alte Testament. Bearbeitet von F. Buhl, Berlin - Göttingen - Heidelberg 1962 = 1915.
Gibson, B., (ed.), שיר חדש,
1957 Jerusalem, 1957.
Gidron, A., ע. גדרון ,Hebraisk version af W.A. Mozart: Requim (The
1978 Israel Philharmonic Orchestra, Jerusalem,07.05.1978).
Ginzberg, L., (ed.), Yerushalmi Fragments from the Genizah I. Text
1909 with Various Readings from the Editio Princeps, New York, 1909 (Repr. Hildesheim - New York, 1970).
- Some Observations on the Attitude of the Synagogue to-
1922 wards the Apocalyptic-Eschatological Writings, (JBL 41, 1922, 115-136).

- מעשה ישו (i Ginze Schechter I,Jewish Theological Seminary,
1938 1938, 324-338).
- The Legends of the Jews, I-IV,
1968 Philadelphia, 1968.
Giversen, S., Thomas Evangeliet, indledning, oversættelse og kommenta-
1959 rer..., København, 1959.
- Filips Evangeliet, indledning, studier, oversættelser og
1966 noter..., København, 1966.
Goedt, M. de., Christian Terms in Hebrew (Immanuel 7, 1977,
1977 99f).
Gold, H., (ed.), Die Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit
1929 und Gegenwart. Ein Sammelwerk, Brünn, 1929.
Goldberg, L., Our Jewish Friends,
1977 Chicago, 1977.
Goldstein, M., Jesus in the Jewish Tradition,
1950 New York, 1950.
Gollanc, H., (ed.), The Ethical Treatises of BERACHYA Son of Rabbi
1902 Natronai Ha-Nakdon..., London 1902.
Goodenough, E.R., Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 1-XIII,
1953-68 New York, 1953-68.
Gottschald, M., Deutsche Namenkunde. Unsere Familiennamen nach ihrer
1942 Entstehung und Bedeutung, München-Berlin, 1942.
Goulder, M.D., Midrash and Lection in Matthew
1974 London, 1974.
Graetz, H., Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf
1888 die Gegenwart, III, Leipzig, 1888.
Greenslade, S.L., (ed.), The Cambridge History of the Bible, III: The
1969 West from the Reformation to the present Day, Cambrid-
ge, 1969.
Griesbach, J.J., Novum Testamentum Graece, I-II, Halae 1777 og
1777,1805 Lipsiae, 1805.
Gross, H., Dictionnaire Géographique de la France d'aprés les sources
1897 Rabbiniques, Paris, 1897.
Grundmann, W., Das Evangelium nach Matthäus, (Theologischer Handkom-
1968 mentar zum Neuen Testament, 1), Berlin, 1968.
Grundtvig, N.F.S., Jesus er navnet mageløst,
1855 Den danske Salmebog.
Grünert, H., Die altenburgischen Personennamen. Ein Beitrag zur mit-
1958 teldeutschen Namenforschung, Tübingen, 1958.
Güdemann, M., Die superstiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosais-
1896 chen Israel, (i FS M.Steinschneider, Leipzig, 1896,1-15).
Gumpertz, Y.F., י.ג. גומפרץ , קריאת שמות בישראל, (Tarbiz 25, 1955-56,
1955-56 340-353, 452-463, English Summary, idem p.V-VI).
Gundry, R.H., The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel,
1967 with special reference to the messianic hope, Leiden,
1967.
Gustafsson, B., The oldest Graffiti in the History of the Church?
1956-57 (NTS 3, 1956-57, 65-69).
Gutman, S. et al., ש. גוטמן & ז. ייבין & א. נצר ,
1972 חפירת בית-הכנסת בחורבת סוסיה, (i Qadmoniot 5, 1972,47-52).
Guttmann, J., Jesus von Nazareth, In jüd. Quellen, (i Encyclopaedia
1932 Judaica IX, Berlin, 1932, 77-79).
Hadar (Adda), J., י. הדר (אדא) , Dictionnaire Hébreu-Français, Français-
1973 Hébreu, Givatayim, 1973.

Hagar, J., י. הגר, בחינות היסטוריות
1951 Tel-Aviv, 1951.
Hahn, F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen
1974 Christentum, Göttingen, 1974 = 1963.
Ha-Lapide, הלפיד (udg. af Messianic Assembly), I-IV,
1960-62 Jerusalem, 1960-1962.
Halkin, A.S., Moses Maimonides' Epistle to Yemen. The arabic original
1952 and the three Hebrew Versions..., New York, 1952.
Hameiri, A., א. המאירי, בשם רבי ישו מנצרת (i תחת שמים ואדמים
1944 Tel-Aviv, 1944, 169-186).

Hammerstein, F. von, (ed.), Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente
1976 zum jüdisch-christlichen Dialog, Frankfurt am Main, 1976.
Harkavy, A., Yiddish-English-Hebrew Dictionary,
1928 New York, 1928.
Harnack, A. von, Die Rufnamen der Christen (i Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 1924, I, 436-445).
Harris, R., Testimonies, I-II,
1916,1920 Cambridge, 1916, 1920.
Hartman, L., Dopet "till Jesu namn" och tidig kristologi. Några trevande överväganden,(SEÅ 36, 1971, 136-163).
Hasas, C., אלו הם
1947 (i שנתון דבר, 1947, 5-21).
Hausherr, I., The Name of Jesus,
1978 Kalamazoo, Michigan, 1978.
Hawkins, J.C., Horae Synopticae. Contributions to the Study of the
1909 Synoptic Problem, Oxford, 1909, (Repr. Oxford 1968).
Hebraiske håndskrifter
Ms Biblioteca Medicea Laurenziana Plut.II,17,
Bibliothque Alliance Israelite Paris Ms 442,
Ms Cambridge Trinity College 153,
Ms Cambridge University Library Oo.1.16,
Ms Cambridge University Library Oo.1.32,
Det kongelige Bibliotek, København, Cod.Hebr.XXIX,
Ms Neofiti 32; 33; 34; 35,
Ms 2194 Oxford Bodleian Library,
Ms Paris Heb.131,
Ms Heb.132 Paris (Bibliothèque Nationale),
Ms Sloane 237 British Museum,
Ms Uppsala O.Hebr.31,
Ms Uppsala O.Hebr.32,
Ms Uppsala O.Cod.Hebr.41,
Ms Vat.Ebr. 100; 101; 311; 472; 519; 530,26; 530,27,
Venezia Ms.Or.216,
Ms Zentralbibl. Zch.Or.150.
Hegglin, W., Else Lasker-Schüler und ihr Judentum,
1966 Zürich, 1966.
Heimbucher, M., Die Orden und Kongregationen der katolischen Kirche,
1933-34 I-II, Paderborn, 1933-34.
Heitmüller, W., "Im Namen Jesu". Eine sprach -u.religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, Göttingen, 1903.
1903
Held, H.J., Matthäus als Interpret der Wundergeschichten (i: se
1970 under Barth G., 155-287), Neukirchen-Vluyn, 1970.
Heller, B., Über das Alter der jüdischen Judas-Sage und des
1933 Toldot Jeschu, (MGWJ 1933, 198-210).
Hendel, M., מקורות ללמוד ההסטוריה הישראלית והכללית, מ. הנדל
1953 Tel-Aviv [1953] .
- היסטוריה הברתית והרבותית, ישראל והעמים מימי קדם ועד ימינו
1961 Tel-Aviv, 1961.
Hengel, M., Judentum und Hellenismus...,
1973 Tübingen, 1973.
- Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die
1975 jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen,1975.
Herbst, A., Des Schemtob ben Schaphrut hebraeische Übersetzung des
1879 Evangeliums Matthaei nach den Druchen des S.Münster und J.du Tillet - Mercier, Göttingen 1879.
Herford, R.T., Christianity in Talmud and Midrash,
1903 London, 1903.
[Hermalin, D.M.], Jeschua Hanozri,
1897 New York, 1897.
Herrle, T., Reclams Namenbuch. Die wichtigsten deutschen und fremden
1955 Vornamen mit ihren Ableitungen und Bedeutungen, Stuttgart, 1955.

Heyn, Z., דרכים לשמים, ז. חן
1972 Tel-Aviv, 1972.
Hill, D., Son and Servant: An essay on Matthean Christology,
1980 (JSNT 6, 1980, 2-16).
Hjelmqvist, T., Bibliska Personers Namn med sekundär användning i
1901 nysvenskan. Samlingar och studier, Lund, 1901.
Honeyman, A.M., The Evidence for Regnal Names among the Hebrews,
1948 (JBL 67, 1948, 13-25).
Horbury, W., A critical Examination of the Toledoth Jeshu, (ikke
1971 publiceret diss., Cambridge,1971).
Horning, W., Magister Elias Schadäus, (i Schriften des Institutum
1892a Judaicum in Leipzig 31, 1892).
- Judenmissions-Tractate des M. Elias Schadäus (i Schrif-
1892b ten... 33, 1892).
Horodezky, S.A., היהדות והנצרות , ש.א. הורודצקי
1910-11 (i He-Atid 3, 1910-11, 150-168).
Hruby, K., Die Stellung der jüdischen Gesetzeslehrer zur werdende
1971 Kirche, Zürich, 1971.
Hubbard, B.J., The Matthean Redaction of a primitive Apostolic Com-
1974 missioning: An Exegesis of Matthew 28:16-20, Missoula,
Montana, 1974.
Huck, A. & Greeven, H., Synopse der drei ersten Evangelien...,
1981 Tübingen, 1981.
Huck, A. & Lietzmann, H., Synopse der drei ersten Evangelien...,
1950 Tübingen, 1950.
Hull, J.M., Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition,
1974 London, 1974.
Hutter, E., Biblia Sacra: Ebraice... (Polyglot),
1599 Noribergæ, 1599.
Hyldahl, N., Paulus' breve. Oversættelse, indledninger, noter...,
1977 København, 1977.
Hyman, L., The Jews of Ireland from earliest Times to the Year 1910.
1972 London - Jerusalem, 1972.
Idel, M., Abulafia on the Jewish Messiah and Jesus,
1980 (Immanuel 11, 1980, 64-80).
Idelsohn, A.Z., Jewish Liturgy and Its Development,
1975 New York, 1975.
Israelsk fødselsliste, התפלגות שיחות שמות פרטיים בישראל
1900 משרד מפנים , מחלקת המיכון
Israelsk fødselsliste
1978
Israelsk personnavnsstatistik
1979
Israelsk familienavnsstatistik
1979
Israelsk personnavnsstatistik for Samaria, Gaza og Vestbredden
1979
Israelsk familienavnsstatistik for Samaria, Gaza og Vestbredden
1979 (De anførte statistikker er alle udarbejdet for det
israelske indenrigsministerium).
The Israel Philharmonic Orchestra, årsprogram 1978-79.
It happened in Israel, זה קרה בישראל, med Introduktion af D.Flusser,
1963 Tel-Aviv, 1963
Jansen, H.L., Notes on the Ossurary Inscriptions of Talpioth (i Sym-
1950 bolae Osloenses 28, Oslo, 1950, 109f).
Jasper-Bethel, G., Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner
1958 Stellung zum Christentum und zu Jesus, Hamburg - Berg-
stedt, 1958.
Jastrow, M., Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Lite-
1950 rature and Targumim, I-II, New York, 1950.
Jenkinson, H., Select Cases in the Exchequer of Pleas,
1932 London, 1932.

Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu, I,
1973 Gütersloh, 1973.
Jespersen, O., Sprogets logik,
1913 København, 1913.
- The Philosophy of Grammar,
1965 New York, 1965.
Jocz, J., The Jewish People and Jesus Christ,
1949 London, 1949.
Johnson, M.D., The Purpose of the biblical Genealogies. With special
1969 Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus,
Cambridge, 1969.
Jona (Iona), I.B., Quatuor Evangelia Novi Testamenti...,
1668 Romæ, 1668.
Jones, L.B., On the Use of the Name ʾIsa,
1953 (The Bible Translator 4, 1953, 83-86).
Jonge, M. de, Jeschuah, der klassische jüdische Mann. Zerstörung des
1904 kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes,
Berlin, 1904.
Josephus, Jewish Antiquities I-XX (i E.H. Warmington
(ed.), The Loeb Classical library, IV-IX,
London, 1930-1965).
- The Jewish War I-VII (i G.P. Goold (ed.), The
Loeb Classical Library, II-III, London, 1927,1928).
Jucilla, J.G., brev af 22.10.1980 til Eva Meldgaard om Jesus-navnet i
1980 spansk og portugisisk nomenclatur.
Julian, J., A Dictionary of Hymnology,
1925 London, 1925.
Käsemann, E., Das Problem des historischen Jesus (i Exegetische Ver-
1960 suche und Besinnungen, I, Göttingen, 1960, 187-214).
Kabak, A.A., במשעול הצר, א. קבק,
1938 Tel-Aviv, 1938, (Engelsk udg.:The Narrow Path, Tel-
Aviv, 1968).
Kaganoff, B.C., A Dictionary of Jewish Names and their History,
1978 London, 1978.
Kahn, J.-G., ?האם ידע פילון האלכסנדרוני עברית, (Tarbiz 34, 1964-65,
1964-65 337-345, English Summary, idem p.IV-V).
Kajanto, I., Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions
1963 of Rome and Carthage, Helsingfors, 1963.
Kalverkämper, H., Textlinguistik der Eigennamen,
1978 Stuttgart, 1978.
Kamenetzky, A.S., Notes sur Jésus dans les sources juives,
1910 (REJ 59, 1910, 277).
- [Anmeldelse af Klausner: 1922]
1923 (i Ha-Tekufa 18,1923, 509-515).
Katz, J., Exclusiveness and Tolerance,
1973 New York, 1973.
Katz, J. & Herschko, M., ישראל והעמים, י. כ"ץ & מ. הרשקו
1962 Tel-Aviv, 1962.
Katz, R., Psychologie des Vornamens,
1964 Bern, 1964.
Katz, S., The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain
1937 and Gaul, Cambridge, Massachusetts, 1937.
Kaufmann, J., העליה האחרונה של ישו לירושלים, י. קויפמאן
1925 (Ha-Goren 10, 1925, 25-40).
Kelner, V., ו. קלנר, Hebraisk version af J.Haydn: "Nelson" Mass in
1972 D Minor for soloists, choir and orchestra, koncertpro-
gram for Israel Philharmonic Orchestra, Jerusalem 09.
04.1972.
- Hebraisk version af J.S.Bach: Mass in B Minor, S.232,
1979 koncertprogram for idem, 08.04.1979.
Key, A.F., The Giving of Proper Names in the Old Testament,
1964 (JBL 83, 1964, 55-59).
Kieffer, R., "Mer-än" - kristologin hos synoptikerna,
1979 (SEÅ 44, 1979, 134-147).

Kingsbury, J.D., Matthew: Structure, Christology, Kingdom,
1975 Philadelphia, 1975.
- Matthew. A Commentary for Preachers and Others,
1978 London, 1978.
- The Verb Akolouthein ("To Follow") as an Index of
1978b Matthew's View of his Community, (JBL 97, 1978, 56-73).
Kjær-Hansen, K., Guds jødedom par excellence, (i IXΘYC, Menighedsfakul-
1979 tetets studenterblad 1979, 3, 9-14 = Nordisk Missions-
tidsskrift 93, 1982, 50-59).
Kjær-Hansen, K. & Kvarme, O.C.M., Messianske jøder. - En præsentation
1979 af de kristne jøder i Israel, Christiansfeld, 1979.
Klarsfeld, Me Serge, Le Memorial de la deportation des Juifs de
1978 France, Paris, 1978.
Klausner, J., ישו הנוצרי , זמנו, חייו ותורתו, י. קלוזנר
1922 Hebraiske udgaver: 1922, 1927, 1933, 1945, 1954, 1969
1969 Ramat-Gan,1969 (citeres der som regel fra).
- Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine
1952 Lehre, Jerusalem, 1952 (3. udvidede udg.).
Klausner, J. - Danby, H., engelsk oversættelse af D. Danby: Jesus of
1925 Nazareth. His Life, Times, and Teaching, London, 1925.
Klein, S., Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum...,
1920 Berlin, 1920.
Kling, S., Joseph Klausner,
1970 New York, 1970.
Klostermann, E., Das Matthäusevangelium, (Handbuch zum Neuen
1927 Testament 4), Tübingen, 1927.
Knox, W.L., Jewish liturgical Exorcism,
1938 (HThR 31, 1938, 191-203).
Knudsen, G. & Kristensen, M. & Hornby, R., Danmarks Gamle Personnavne,
1936-40 I: København, 1936-40, II:København, 1941-48.
Kojman, Y., מלון עברי - ערבי, י. קוגמן
1970 Tel-Aviv, 1970.
Kolatch, A.J., The Name Dictionary. Modern English and Hebrew Names,
1973 New York, 1973.
Kosmala, H., The Conclusion of Matthew,
1865-66 (ASTI 4, 1965-66, 132-147).
- "In my Name",
1966-67 (ASTI 5, 1966-67, 87-109).
Kosover, M., שנויי השמות במדינת ישראל, מ. קוסובר, (i Bitzaron, בצרון,
1952-53 149, 1-12; 150,96-102; 151, 181-190; 157, 42-46;
159, 199-210.
Kracauer, I., Die Namen der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1400,
1911 (MGWJ 55, 1911, 447-463, 600-613).
Krarup, O.C., Josva Stylites' Krønike. Oversat af...
1945 København, 1945.
Krauss, S., Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen,
1902 Berlin, 1902, (Repr. Hildesheim, 1977).
- Le nom de Jésus chez les Juifs,
1908 (REJ 55, 1908, 148-151).
- Fragments araméens du Toldot Yéschou,
1911 (REJ 62, 1911, 28-37).
- Un fragment polémique de la Gueniza,
1912 (REJ 63, 1912, 63-74).
- ישו ושמו בספרות־היהודים המאחרת
1925 (Hashiloah, 45, 1925, 119-130).
- Neuere Ansichten über "Toldoth Jeschu",
1932-33 (MGWJ 1932, 586-603; 1933, 44-61).
- Une nouvelle recension hébraïque du Toldot Yesu,
1938 (REJ 103, 1938, 65-88).
- The Jewish Christian Controversy through the Ages.
UnPub (Ikke publiceret, I-II).
Kuhn, K.G., Konkordanz zu den Qumrantexten,
1960 Göttingen, 1960.

Kulischer, M., Das Leben Jesu, eine Sage.
1876 Leipzig, 1876.
Kümmel, W.G., Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Haupt-
1972 zeugen, Göttingen, 1972.
- Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965-1975), (ThR 41,
1976 1976, 206-208, 214f.
Küng, H. & Lapide, P., Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher
1976 Dialog. Stuttgart-München, 1976.
Kur, S. & Cerulli, E., Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St-Etien
1965 ne de Ḥayg, (ed. og oversat af S.Kur i I-II, introduktion
af E.Cerulli i II), Louvain, 1965, (CSCO 259, 260).
Kutscher, E.Y., מחקרים בארמית הגלילית, י. קוטשר
1952 (Tarbiz 23, 1952, 36-60).
- Studies in Galilean Aramaic,
1976 Jerusalem, 1976.
Kvarme, O.C.M., Prekener, (i K.W.Weyde (ed.), Fra Sinai til Golgata,
1978 Oslo, 1978, 114-155).
- The Development of Hebrew Christianity: Credal and
1981 ecclesiological Questions - The Problem of Contextua-
lisation, (i D.-M. Jaeger (ed.), Tantur Papers on
Christianity in the Holy Land, Jerusalem, 1981, 315-342).
Lachmann, K., Novum Testamentum Graece,
1831 Berlin, 1831.
Lagarde, P. de, Mittheilungen von..., II,
1887 Goettingen, 1887.
Laible, H., Jesus Christus im Thalmud,
1891 Berlin, 1891.
Lajish, I., ע. לישׁ, Dicţionar Romîn-Ebraîc, Dicţionar Ebraîc-Romin,
1972 Tel-Aviv, 1972.
Lake, K. & Cadbury, H.J., The Beginnings of Christianity, I-IV,
1979 (Repr. Ann Arbor, Michigan, 1979).
Lamer, H., Mitteilungen. Jüdische Namen im griechisch-römischen Alter-
1930 tum. Der Name Jesus, (i Philologische Wochenschrift 50,
1930, 763-765).
Landau, H., Jesus in jüdischer Sicht, (i K. Deschner (ed.), Jesusbilder
1966 in theologischer Sicht, München 1966, 299-341).
Lange, N.R.M. de, Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian
1976 relations in third-century Palestine, Cambridge, 1976.
Lapide, P.E., Jesus in Israel,
1970 Gladbeck, 1970
- Ökumene aus Christen und Juden,
1972 Neukirchen-Vluyn, 1972.
- Jesus in Israeli School Books, (JES 10, 1973, 515-531;
1973 tysk udg. i 1976b, 47-80).
- Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesus-
1974 bildes. Trier, 1974.
- Der "Prüfstein" aus Spanien. Die einzige rabbinische
1974b Hebraisierung des MT-Evangelium, (i Sefarad 34, 1974,
227-272).
- Two famous Rabbis,
1975-76 (ASTI 10, 1975-76, 99-107).
- Hebräisch in den Kirchen,
1976a Neukirchen-Vluyn, 1976.
- Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum,
1976b Stuttgart-München, 1976.
- Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis,
1977 Stuttgart-München, 1977.
Lapide, P. & Luz, U., Der Jude Jesus. Thesen eines Juden, Antwor-
1980 ten eines Christen, Zürich, 1980.
Lasker, D.J., Jewish philosophical Polemics against Christianity in
1977 the Middle Ages, New York, 1977.
Lasker-Schüler, E., Die gesammelten Gedichte von...,
1920 Leipzig [1920].

Lausanne Committee for World Evangelization, Christian Witness to the
1980 Jewish People, (Lausanne Occacional Papers, No.7, Thailand Report, Wheaton, Illinois, 1980.
Lausberg, H., Hymnologische und hagiographische Studien, I, Der Hymnus
1967 "Jesu dulcis memoria", München, 1967.
Lauterbach, J.Z., The Naming of Children in Jewish Folklore, Ritual
1932 and Practice, (i Central Conference of American Rabbis 42, Cincinnati, Ohio, 1932, 316-360).
- Jesus in the Talmud, (i Rabbinic Essays, Cincinnati
1951 1951, 473-570).
Lavy, J., Handwörterbuch Hebräisch - Deutsch,
1975 Tel-Aviv, 1975.
Leon, H.J., The Jews of ancient Rome,
1960 Philadelphia, 1960-5721.
le Roi, J.F.A. de, Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem
1884 Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet, I, Karlsruhe und Leipzig, 1884.
- Geschichte der evangelischen Judenmission seit Entstehung
1899 des neueren Judentums, I-II, Leipzig, 1899.
- Neujüdische Stimmen über Jesum Christum,
1910 Leipzig, 1910.
Levenston, E.A. & Sivan, R., The Megiddo Modern Dictionary, Hebrew-
1972 English, Tel-Aviv, 1972,
1975 English-Hebrew, Tel-Aviv, 1975.
Levertoff, P., בן־האדם, חיי ישוע המשיח ופעליו, פ. לבר־טוב
1911 London, 1911, (Repr. Jerusalem, 1968).
Lévi, I., יהשוה
1883 (REJ 7, 1883, 285f).
Levi, J., ישראל בעמים. היסטוריה עברית וכללית, י. לוי
1950 Tel-Aviv, 1950.
Levin, S., The Father of Joshua/Jesus,
1978 Binghamton, New York, 1978.
Lewin, R., Luthers Stellung zu den Juden,
1911 Berlin, 1911, (Repr. Darmstadt, 1973).
Liberated Jews arrived in Sweden in 1945, I-II, (with the Compliment
1945 of the Jewish Congregation in Stockholm (Mosaiska Församlingen)). Stockholm 1945, Malmö 1945
Liberman, C., ליברמן ח, The Christianity of Sholem Asch. An Appraisal from the Jewish Viewpoint. From the Yiddish by A. Burstein, New York, 1951.
1953
- נצרותו של שלום אש. תגובה על כתביו המיסיונריים
1954 Oversat fra jiddisch/englisk af יוסיפון ד, Tel-Aviv, 5715-1954.
Liberman, P., The Fig Tree Blossoms. Messianic Judaism emerges.
1977 Harrison, Arkansas, 1977.
Lieberman, S., Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners
1965 of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E., New York, 1965.
- הערות לפרק א של קהלת רבה, ש. ליברמן (i Studies in Mys-
1967 ticism and Religion presented to Gershom G.Scholem ..., p. קסג-קעט), Jerusalem, 1967.
Lichtenstein, J., ביאור לספרי הברית החדשה,כרך א:מתי, י. ליכטענשטיין
1913 Leipzig, 1913.
Lidzbarski, M., Das Johannesbuch der Mandäer, II, Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Giessen, 1915.
1915
Lindeskog, G., Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag
1938 zur Geschichte der Leben-Jesus-Forschung, Uppsala, 1938.
- Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Prob-
1950 lem in der modernen jüdischen Theologie (Judaica 6, 1950, 190-229, 241-268).
- Judarnas Jesus,
1972 Stockholm, 1972.

- = 1938, Mit einem Nachwort zum Nachdruck,
1973 Darmstadt, 1973, 370-373.
Lindsey, R.L., (ed.), מונחים משיחיים נוצריים, Vocabulaire Cretien en
1976 Hebreu, Christian Terms in Hebrew (+ arabisk titel),
Jerusalem, 1976.
- ספר הבשורה על־פי מרקוס. A Hebrew Translation of the
1973 Gospel of Mark. Greek-Hebrew Diglot with English Introduction. Foreword by David Flusser, Jerusalem, 1973.
List of Names of the surviving Jews in Siedlce,
Polen.
Liturgy of the name of Jesus, London, 1939.
Living Bible International, The Living Bible, Paraphrased by K.Taylor,
1971 London, 1971.
- בית הלחמי (evangelierne)
1977 Israel, 1977.
- אהבת עולם אהבתיך. הברית החדשה בלשון מדוברת
1979 Israel, 1979.
Loeb, I., Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297,
1980 (REJ 1, 1880, 61-71).
- Liste nominative des Juifs de Barcelone en 1392,
1882 (REJ 4, 1882, 57-77).
Loewe, H., Geschichten von jüdischen Namen. Aus dem Volksmunde gesam-
1929 melt von..., Berlin, 1929.
Lohse, E., Hosianne,
1963 (NovTest 6, 1963, 113-119).
- (ed.), Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch...,
1964 München, 1964.
Longenecker, R.N., The Christology of Early Jewish Christianity,
1970 London, 1970.
- Biblical Exegesis in the apostolic Period,
1975 Grand Rapids, 1975.
Lövestam, E., Son and Saviour. A Study of Acts 13,32-37. With an Ap-
1961 pendix: 'Son of God' in the Synoptic Gospels, Lund, 1961.
- Davids-son-kristologin hos synoptikerna,
1973 (SEÅ 37-38, 1973, 196-210).
Ludolphus, J. A new History of Ethiopia,
1682 London, 1682.
- Commentarius ad prooemium Historiæ suæ Æthiopicæ,
1691 Frankfurt, 1691.
Luther, M., Von den Juden und ihren Lügen, (i WA 53, 1920:417-552),
1543a Weimar, 1920.
- Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi, (i WA 53,
1543b 1920: 579-648), Weimar, 1920.
Ludwig, E., Der Menschensohn,
1928 Berlin, 1928.
Luri, (pseud.), נתפלל, udg. af UCCI, Tel-Aviv.
McNeile, A.H., The Gospel according to St. Matthew,
1915 London, 1915, (Repr. New York 1965).
Mahnken, G., Die Hamburgischen niederdeutschen Personennamen des
1925 13. Jahrhunderts, Dortmund, 1925.
Maier, J., Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung,
1978 Darmstadt, 1978.
Mancini, I.,Archaeological Discoveries relative to the Judaeo-Chris-
1970 tians, Jerusalem, 1970.
Mann, J., An Early Theologico-Polemical Work,
1937-38 (HUCA 12-13, 1937-38, 411-459).
- The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid
1969 Caliphs. A Contribution to their political and communal History based chiefly on Genizah Meterial hitherto unpublished, I-II, Oxford 1969 (=1920,1922),
Margolinsky, J., Jødiske dødsfald i Danmark 1693-1976,
1978 København, 1978.

Markon, Z., מארקון ז. התלמוד והנצרות, (Hashiloah 33, 1917, 20-32,
1917 170-176, 469-480).
Markus, A.Z., מרקוס א.צ. לתולדות דת נצרות, חלק א (Jerusalem 1937),
1950 Jerusalem, 1950.
Marshall, I.H., The Origins of New Testament Christology,
1977 Leicester, 1977.
Martin, R.P., Carmen Christi: Philippians ii,5-11 in Recent Interpre-
1967 tation and in the Setting of Early Christian Worship,
Cambridge, 1967.
- Mark: Evangelist and Theologian,
1972 Exeter, 1972.
Martini, Raymundus, Pugio Fidei...,
1651,1687 ed. Paris, 1651; ed. Carpzov 1687.
Marx, A., The polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theo-
1929 logical Seminary of America, (i Studies in Jewish Bibli-
ography and related Subjects. In Memory of A.S. Freidus,
New York, 1929, 247-278), (Repr. England 1969).
Mastrelli, C.A., Brev af 12.07.1982 til Eva Meldgaard om navnet Jesu-
1982 ald(o).
Meisl, J., Protokolbuch der jüdischen Gemeinde Berlin (1723-1854),
1962 Jerusalem, 1962.
Meldgaard, E., Brev af 03.09.1980 om Jesus-navnet i dansk nomencla-
1980 tur.
Meltzer, F., Christen-Namen in Malabar. Ein Beitrag zur Frage nach
1939 indischem Christentum,(i Evangelisches Missions-Maga-
zin 83, 1939, 28-32, 62-62.
Merchavia, C., ח. מרחביה התלמוד בראי הנצרות. היחס לספרות ישראל של
1970 אחר המקרא בעולם הנוצרי בימי־הביניים (500-1248)
Jerusalem, 1970.
Merkel, H.,Peter's Curse (i The Trial of Jesus, FS C.F.D.Moule,
1970 (ed.) E.Bammel, London, 1970, 66-71).
Messianic Assembly, The Passover Hagadah to the Glory of our Lord
1978 Yeshua haMashiach, הגדה של פסח לכבוד אדוננו ישוע המשיח
Jerusalem, 1978.
Metzger, B.M., A Comparison of the Palestinian Syriac Lectionary and
1969 the Greek Gospel Lectionary, (i Neotestamentica et
Semitica, FS M.Black, (ed.) E.E.Ellis & M. Wilcox,
Edingburgh, 1969,209-220).
- (ed.), A textual Commentary on the Greek New Testa-
1971 ment, Stuttgart, 1971.
Meyer, H., (ed.), Die Kirche und das jüdische Volk. Bericht über ei-
1964 ne Konsultation (i Lutherische Rundschau 14, 1964,
337-344).
Meyer, H.A.W. & Weiss, B., Kritisch exegetisches Handbuch über das
1883 Evangelium des Matthäus, Göttingen, 1883.
Missale Romanum,
1970 Vaticanet, 1970.
Michaelis, W., ὁράω...(i TWNT 5,1954, 315-381),
1954 Stuttgart, 1954.
Mitchell, C.W., S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and
1912 Bardaisan, I:London, Oxford, 1912, II: London,Oxford
1921 1921 (Completed by A.A. Bevan & F.C. Burkitt.
Mitteilungen des Gesellschaft für jüdische Volkskunde,
1898 3, 1898, 13,
1901 7, 1901, 103f.
Moe, O., De äldste mindesmerker om kristendommen,
1949 (Erevna 6, 1949, 20-26).
Molitor, J., σφζω und σωτηρία in syrisch-georgischer Evangelienüber-
1967 setzung, (BZ 11, 1967, 258-265).
Montefiore, C.G., The Synoptic Gospels, II,
1909 London, 1909, (Repr. New York, 1968).
Mosinson, J., י. מוסינזון יהודה איש־קריות או חטאיו של גרימוס הקדוש,
1962 Tel-Aviv, 1962.

Moule, C.F.D., Further Reflexions on Philippians 2:5-11, (i Apostolic
1970 History and the Gospel, FS F.F.Bruce, (eds.) W.W.Gasque&
R.P. Martin, Exeter Devon, 1970, 264-276).
Münster, S., ...תורה השיח. Evangelium secundum Matthæum in lingua
1537 Hebraica..., Basileæ, 1537
- Som 1537 +...una cum Epistola...ad Hebræos...,
1557 Basileæ, 1557, 1580, 1582.
Murray, R., Symbols of Church and Kingdom. A Study in early Syriac
1975 Tradition, Oxford, 1975.
Murtonen, A., Materials for a Non-Masoretic Hebrew Grammar, II,
1960 Helsinki, 1960.
Musurillo, H., The Acts of the Christian Martyrs, Introduction, Texts
1979 and Translations..., Oxford, 1979.
Naveh, J., על פסיפס ואבן..., י. נוה (On Stone and Mosaic. The Aramaic
1978 and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues),
Jerusalem, 1978.
Neander, C., Catechesis minor D.Martini Lutheri quadrilingvis...,
1599 Wittenberg, 1599.
Near East Scripture Testimony, ישו הנוצרי
1932 סקירה קצרה על הספר: ישו הנוצרי לפרופ׳ קלוזנר
Jerusalem [1932].
Neill, S., The Interpretation of the New Testament 1861-1961,
1973 Oxford, 1973.
Nemoy, L., Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity
1930 (HUCA 7, 1930, 317-397).
Nepper-Christensen, P., Das Matthäusevangelium. Ein Judenchristliches
1958 Evangelium?, Aarhus, 1958.
Nestle, E. Hiesus-Ihesus und verwandte Fragen,
1908 (ZNW 9, 1908, 248-250).
Nestle, E. & Aland, K., Novum Testamentum Graece, 26.udgave,
1979 Stuttgart, 1979.
Neubauer, A., Aus der Petersburger Bibliothek. Beiträge und Documente
1866 zur Geschichte des Karäerthums und der Karäischen Literatur, Leipzig, 1866.
- Jewish Controversy and the "Pugio Fidei",
1888 (The Expositor 7, 1888, 81-105, 179-197).
Newcome, W., An Attempt toward revising our English Translation of ...
1796 I-II, Dublin, 1796.
Newman, L.I., Jewish Influence on Christian Reform Movements,
1925 New York, 1925.
Nida, E.A., (ed.), The Book of a Thousand Tongues
1972 London, 1972.
Nied, E., Heiligenverehrung und Namengebung. Sprach- und Kulturgeschichtlich mit Berücksichtigung der Familiennamen,
1924 Freiburg im Breisgau, 1924.
Niese, B., (ed.) Flavii Iosephi Opera..., vol.7,
1895 Berlin, 1895.
Niger, P., (Nigri, Schwarz), "Tractatus contra Judaeos",
1475 Esslingen, 1475.
Nishri, S., Open Letter, P.O.B. 1065, Jerusalem.
1966? (Efter oktober 1965).
Noack, B., Matthæus evangeliets folkelighed,
1971 København, 1971.
- Jesus Ananiassøn og Jesus fra Nazaret. En drøftelse af
1975 Josefus, Bellum Judaicum VI 5,3, København, 1975.
- Jesus Kristus og Kristus Jesus. Lidt materiale og nogle
1978 forslag (DTT 41, 1978, 161-175).
Norin, S., Jô-Namen und J^{e}hô-Namen,
1979 (VT 29, 1979, 87-97).
Noth, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart, 1928.
1928
Noye, I., Jésus (Nom de), (i Dictionnaire de Spiritualité 8, Paris
1972 1972, 1109-1126).

Nylander, K.U., Ett unicum på Uppsala bibliotek,
1895 (Kyrklig Tidskrift 1, 1895, 231-235).
Ohana, M. & Heltzer, M., מ. אוחנה & מ. הלצר
1978 מסורת השמות העבריים החוץ־מקראיים, Haifa, 1978.
Olmstead, A.T., History of Palestine and Syria. To the Macedonian
1931 Conquest, 1931, (Repr. Grand Rapids, 1965).
Olsson, B., En textorienterad läsning av Bibeln,
1980 (Religion och Bibel 39, 1980, 40-52).
Paap, A.H.R.E., Nomina Sacra in the Greek Papyri of the first five
1959 Centuries A.D., Leiden, 1959.
Pacem in Terris, Pave Johannes XXIII, hebraisk oversættelse med intro-
duktion af D. Flusser.
Patologia Græca..., (ed.) J.-P. Migne, 1-161,
PG Paris, 1857 - 1866.
Parkes, J., The Conflict of the Church and the Synagogue,
1934 London, 1934.
Parrinder, G., Jesus in the Qur'ān,
1965 London, 1965.
Pesch, R., Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evan-
1966 gelium, (BZ 10, 220-245)
1967a (BZ 11, 79-95)
- Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2).
1967b Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexions-
zitate (Biblica 48, 1967, 395-420).
Petri, F., בשורת הקרואות, Evangelia Anniversaria...,
1581 Antwerpen, 1581.
Pick, B., Jesus in the Talmud. His Personality, His Disciples and His
1913 Sayings, Chicago-London, 1913.
Pines, S., The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity
1966 According to a New Source, Jerusalem, 1966.
- An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its
1971 Implications, Jerusalem, 1971.
Pope, H., English Versions of the Bible. Revised and amplified by
1952 S.Bullough, London, 1952.
Porten, B., Archives from Elephantine. The Life of an ancient Jewish
1968 Military Colony. Berkeley-Los Angeles, 1968.
Portmann, H.H.F., Das Problem der Taufnamen in der Mission (Neue
1961 Zeitschrift für Missionswissenschaft 17, 1961, 147-149).
Posnanski, A., Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre,
1904 I, Die Auslegung von Genesis 49,10 im Altertume bis zu
Ende des Mittelalters, Leipzig, 1904.
Poznanski, S., Le Nom de ʿIsā porté par des Juifs,
1907 (REJ 54, 1907, 276-279).
- Citations de Saadia ches les exégètes de la France
1921 Septentrionale (REJ 72, 1921, 113-134).
Prabhu, G.M.S., The Formula Quotations in the Infancy Narrative of
1976 Matthew, Rome, 1976.
Preisigke, F., Namenbuch..., mit einem Anhange von E. Littmann,
1922 Heidelberg, 1922, (Repr. Amsterdam, 1967).
Prynne, W., (cf. The British Library), Certaine Quæres propounded to
1636 the Bowers at the Name of Iesus and to the Patrons there-
of..., [London], 1636.
Pulgram, E., Theory of Names, (Beiträge zur Namenforschung 5,
1954 1954, 149-196).
Pulvermacher, N., Berliner Vornamen. Eine statistische Untersuchung,
1902,1903 I-II, Berlin 1902, Berlin 1903.
Quinquarboreus, J., ...תורת המשיח....Euangelium secundum Matthæum
1551 Paris, 1551.
Rabbi Jeschua, [Anonym],
1881 London, 1881.
Rabin, C., The Zadokite Documents. I, The Admonition, II, The Laws,
1954 Edited with a Translation and Notes..., Oxford, 1954.
- Brev af 03.12,1980 om The Root yt^{c} in Proper Names
1980 Jerusalem, 1980.

Rabinowitz, J., בכורי תאנה...,י. ראביאוויטש (i Schriften des Institu-
1884 tum Judaicum in Leipzig 4, 1884):
I: שלוש עשרה הנחות (p. III-V, tysk oversættelse p. 1-5),
II: שרשי אמונת עם ישראל בני ברית חדשה (p. VI-IX, tysk oversættelse p.6-13),
III:...דברים קצרים בענין האמונה במשיח ישוע הנוצרי,
(p.X-XVII, tysk oversættelse p.14-28),
IV: הגדה לבני ישראל המאמינים במשיח ישוע הנוצרי,
(p.XVIII-XXII, tysk oversættelse p.29-39).
- ...הדבר אשר דרש, (prædikener af 03.08. og 05.10.1885),
1885 Kischinew, 1885.
- ...לכו ונשובה, שתי דרשות אשר דרש (prædikener af 20.06.
1885? og 11.07.1885), Leipzig, 1885(?). (Tysk oversættelse i Schriften 9, 1885, 5-28).
- Selbstbiographie und Predigten von..., (tysk oversættel-
1887 i Schriften 16, 1887, 1-41).
- Jesus unser Bruder. Brief an einen amerikanischen Volks-
und Glaubensgenossen,(tysk oversættelse i Schriften 16,
1887 1887, 45-49).
- תפלה ועקרי אמונה, לבני ישראל בני ברית חדשה
1892 Kischinew, 1892.
- דברים נחמים
1897 Kischinew, 1897.
Rajec, E.M., The Study of Names in Literature: A Bibliography,
1978 New York, 1978.
Rahlfs, A., (ed.), Septuaginta..., I-II,
1935 Stuttgart, 1935.
Rankin, O.S., Jewish religious Polemics of early and later centuries,
1970 a study of documents here rendered in English,
New York, 1970 (=Edinburgh, 1954).
Rappaport, U., תולדות ישראל בתקופת הבית השני, א. רפפורט
1967 Tel-Aviv, 1967.
Régné, J., History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213-
1978 1327, Jerusalem, 1978.
Reichenbach, A., Die Lehre des Rabbi Jesua von Nazareth...,
1882 München, 1882.
Reichsgesetzblatt I, 1938, nr. 130,
1938 Ausgegeben zu Berlin, 18. August 1938.
Reicke, B., De judekristna benskrinen från Jerusalems södra förort
1949 Talpijjṓt, (Svenska Jerusalemsföreningens Tidskrift 48,
1949, 2-14).
- Den primära Israelsmissionen och hednamissionen enligt
1954 synoptikerna (Svensk Teologisk Kvartalskrift 26, 1950,
77-100.
Reimpell, A., Die Lübecker Personennamen unter besondere Berücksich-
1929 tigung der Familiennamenbildung bis zur Mitte des 14.
Jahrhunderts, Lübeck, [1929].
Reisel, M., The mysterious Name of Y.H.W.H.,
1957 Assen, 1957.
Rengstorf, K.H., Jesus Christus, (i L. Coeney & E. Beyreuther & H.
1972 Bietenhard (eds.), Theologisches Begriffslexikon zum
Neuen Testament, II, Wuppertal, 1972, 757-759).
Rengstorf, K.H. & Kortzfleisch, S. von, Kirche und Synagoge. Handbuch
1968 zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit
1970 Quellen, I, Stuttgart 1968; II, Stuttgart 1970.
Resch, A., Die Logia Jesu. Nach dem griechischen und hebräischen Text
1898 wiederhergestellt. Ein Versuch, Leipzig, 1898.
The Restoration of Original Sacred Name Bible..., Basis of the Rother-
1973 ham Version, Buena Park, California, 1973.
Reuchlin, J., De Verbo Mirifico.1494. - De Arte Cabalistica.1517. Fak-
1494 simile-Neudruck in einem Band, Stuttgart - Bad Cann-
1517 statt, 1964.

Riedl, J., Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1-2 und
1968 Lk 1-2, Stuttgart [1968].
Riegel, S.K., Jewish Christianity: Definitions and Terminology,
1978 (NTS 24, 1978, 410-415).
Riemer, S., Philosemitismus im deutschen evangelischen Kirchenlied des
1963 Barock, Stuttgart, 1963.
Rigg, J.M. (ed.), Select Pleas, Starrs, and other Records from the
1902 Rolls of the Exchequer of the Jews A.D. 1220-1284,
London, 1902.
- (ed.), Calender of the Plea Rolls of the Exchequer of
1905 the Jews preserved in the Public Record Office Henry
III, A.D. 1218-1272, I, London, 1905.
Robertson, W., תורת יהוה חדשה והיא ברית האדונינו ישוע המשיח חשדה
1661 למשיחיים וליהודיים, London, 1661.
Robinson, J.A.T., Redating the New Testament,
1976 London, 1976.
Robinson, J.M., (ed.), The Nag Hammadi Library in English,
1977 Leiden, 1977.
Rokeah, D., בן סטרא בן פנטירא הוא, ד. רוקח
1969-70 (לבירורה של בעיה פילולוגית־היסטורית), (Tarbiz 39,
1969-70, 9-18). (English Summary p. II-III).
Rosen, M & C., Share the new Life with a Jew,
1976 Chicago, 1976
Rosen, M. with W.Proctor, Jews for Jesus,
1974 Bristol, 1974.
Rosenthal, F., (ed.), An Aramaic Handbook,
1967 Wiesbaden, 1967.
Rosenthal, J., תרגום של הבשורה על־פי מתי, י. רוזנטל,
1962-63 ליעקב בן ראובן, (Tarbiz 32, 1962-63, 48-66).
- (ed.), יעקב בן ראובן, מלחמות השם,
1963 Jerusalem, 1963
- (ed.), ספר יוסף המקנא
1970 Jerusalem, 1970.
- מחקרים ומקורות...,
1966,1967 I, Jerusalem, 1967; II, Jerusalem, 1966.
[Rotherham, J.B.], The emphasized Bible,
1897 [Cincinnati] [1897?].
Rozenzweig, F., Briefe. Unter Mitwirkung von E.Simon ausgewahlt und
1935 herausgegeben von Edith Rosenzweig, Berlin, 1935.
Rudberg, G., Neutestamentlicher Text und Nomina Sacra,
1915 Uppsala, 1915.
Sabourin, L., Les Noms et les Titres de Jésus,
1961 Paris, 1961.
Sack, I., Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibelthume zum
1889 Talmudismus, Berlin, 1889.
Safrai, S., העליה לרגל בימי הבית השני, ש. ספראי
1965 Tel-Aviv, 1965.
Salkinson, I. & Ginsburg, C.D., י. זאלקינסאן & כ.ד. גינצבורג,
1885 הברית החדשה..., London, 1885.
Sand, A., Jesus im Urteil jüdischen Autoren der Gegenwart (1930-1976),
1977 (Catholica 31, 1977, 29-38).
Sassoon, D.S., History of the Jews in Baghdad,
1949 Letchworth,5709-1949.
Sawyer, J.F.A., What was a Mošiaʿ?
1965 (VT 15, 1965, 475-486).
- Root-Meanings in Hebrew,
1967 (JSSt 12, 1967, 37-50).
Schäfer, G., Ansbacher Namenbuch mit einer Sammlung der ältesten Per-
1952 sonennamen bis 1500 und einer Untersuchung nach ihrer
Entstehung und Bedeutung, Erlangen, 1952.
[Schalom, Schin], Galiläischen Tagebuch,
1954 Heidelberg, 1954.

Scharf, W., Personennamen nach Braunschweiger Quellen des 14. Jahr-
1957,1960 hunderts, I-II, Freiburg i.Brg., 1960, 1957.
Schechter, S., Notes on Hebrew Mss. in the University Library at Cam-
1894 bridge, (JQR 6, 1894, 142-145).
Schechter, S. & Taylor, C, (eds.), The Wisdom of Ben Sira. Portions of
1899 The Book Ecclesiasticus. From Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection..., Cambridge, 1899.
Scheffler-Erhard, C., Alt-Nürnberger Namenbuch,
1959 Nürnberg, 1959.
Schiff, A., Die Namen der Frankfurter Juden zu Anfang des 19. Jahr-
1917 hunderts, Freiburg i.B., 1917.
Schiller, S., מחשבות על הנצרות, ש. שיללער
1910-11 (He-Atid, 1910-11, 169-180).
Schlatter, A., Die hebräischen Namen bei Josephus. Herausgegeben von
1970 K.H.Rengstorf, Darmstadt 1970 (= Gütersloh 1913).
Schmeller, J.A., (ed.), Evangelii secundum Matthaeum versio Francica
1827 saeculi IX...Das Evangelium des h.Matthaeus im Hochdeutsch des neunten Jahrhunderts aus dem St. Galler Codex der Tatianischen Evangelienharmonie, Stuttgart-Tübingen, 1827.
- Heliand oder die altsächsische Evangelien-Harmonie,
1930,1940 I-II, Stuttgart-Tübingen, 1930, 1940.
Schneur, S., ...דברי דון הנריקיס, (i שניאור ז. שירי, vol. I:שירים
1951 (1901-1945), Tel-Aviv, 1951, 394-401).
Schochet, A., תולדות ישראל, תקופת הבית השני, ע. שוחט
1959 Tel-Aviv, 1959.
Schoeps, H.J., Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahr-
1937 hunderten, Berlin, 1937.
- The Jewish-Christian Argument,
1963 New York, 1963.
Scholem, G., The Crypto-Jewish Sect of the Dönmeh (Sabbatians) in
1971 Turkey, (i The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, New York, 1971, 142-166).
- Kabbalah,
1974 New York, 1974.
- Sabbatai Ṣevi. The mystical Messiah 1626-1676,
1975 Princeton, New Jersey, 1975.
Schoneveld, J., Towards a new Jewish-Christian Understanding in Israel (i For Are We Not All Kinsmen? A Collection of Articles on Interfaith Relations in Israel, Jerusalem, 16-27).
- The Bible in Israeli Education. A Study of Approaches to
1976 the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature, Assen-Amsterdam, 1976.
Schonfeld, S., (ed.), הסדור המצוין, Standard Siddur - Prayer Book,
1974 London, 5734-1974.
Schonfield, H.J., According to the Hebrews. A new translation of the
1937 Jewish Life of Jesus (the Toldoth Jeshu), with inquiry into the nature of its sources and special relationship to the lost Gospel according to the Hebrews, London,1937.
Schrenk, G., ἱερός..., (i TWNT 3, 1938, 221-284),
1938 Stuttgart, 1938.
Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig, 1-46, Leipzig 1884-1896.
Schubert, K., Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums,
1973 Wien-München, 1973.
Schwab, M., Les incunables Hébreux,
1881 (REJ 3, 1881, 75-99).
Schwabe, M. & Lifshitz, B., Beth She'arim, II, The Greek Inscriptions,
1974 Jerusalem, 1974.
Schwartz-Bart, A., Der Letzte der Gerechten,
1960 Hamburg, 1960.
- אחרון הצדיקים, oversat af ב. קרוא fra originaludgaven:
1960 Le dernier des Justes, Tel-Aviv, 1960

Schwen, P., Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen,
1911 (ZAW 31, 1911, 267-303).
Segal, M.Z., רב סעדיה גאון ובן סירא, מ.צ. סגל (i ...רב סעדיה גאון,
1943 (ed.) J.L.Fishman, Jerusalem, 1943, 98-118).
Segal, M. & Dagut, M.B., English-Hebrew Dictionary, I-II,
1977 Jerusalem, 1977.
Seidelin, A.S. & P., Det nye Testamente oversat af...,
1974, 1982 København, 1974, 7. udg. København, 1982.
Selander, I., O hur saligt att få vandra. Motiv och symboler i den
1980 frikyrkliga sången, Stockholm, 1980.
Sharf, A., Byzantine Jewry. From Justinian to the Fourth Crucade,
1971 London, 1971.
Sharp, H.S., Handbook of Pseudonyms and Personal Nicknames, I-II,
1972 New York, 1972.
Shavit, S., (ed.), שיעורים בהיסטוריה לבית הספר הממלכתי, ש. שבית
1970 Jerusalem, 1970.
- (ed.),שיעורים בהיסטוריה:מעליית רומא עד סף העת החדשה
1975 [Tel-Aviv, 1975].
Simonsohn, S., History of the Jews in the Duchy of Mantua,
1977 Jerusalem, 1977.
Singerman, R., Jewish and Hebrew Onomastics. A Bibliography,
1977 New York - London, 1977.
Sivan, R. & Levenston, E.A., The New Bantam-Megiddo,
1975 New York, 1975.
Skarsaune, O., The Proof from Prophesy. A Study in Justin Martyr's
1981 Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile,(udvalgte tekstafsnit fra diss.,manus, Oslo, 1981).
Smith, E.C., The Story of Our Names,
1950 New York, 1950.
- Personal Names. A Bibliography,
1952 New York, 1952.
Smith, M., Tannaitic Parallels to the Gospels,
1951 Philadelphia, 1951.
Smith, R.P. (ed.), Thesaurus Syriacus, I,
1879 Oxford, 1879.
Smith, W. & Wace, H., A Dictionary of Christian Biography. Literature,
1882 Sects and Doctrines during the first eight Centuries, III, London, 1882.
Smith, W.B., Der Vorchristliche Jesus,
1906 Gieszen, 1906.
Sobel, B.Z., Hebrew Christianity: The Thirteenth Tribe,
1974 New York, London, Sydney, Toronto, 1974.
Socin, A., Mittelhochdeutsches Namenbuch. Nach oberrheinischen Quellen
1903 des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, Basel, 1903, (Repr. Darmstadt, 1966).
Solheim, M., Israel, hvorhen?,
1972 Oslo, 1972.
Soloweyczyk, E., קול קורה, Kôl Kôre (Vox Clamantis), La Bible, le
1870 Talmud et l'Évangile par...Traduit de l'Hébreu par L. Wogue, Paris, 1870, [Mtev].
- קול קורא או התלמוד והברית החדשה, La Bible..., Paris
1875 1875, [Mtev + Mkev].
Soncino, The Midrash Rabbah, (eds.) H.Freedman & M. Simon, I-V, London,
1977 Jerusalem, New York, 1977.
B Soncino, The Babylonian Talmud, (ed. I. Epstein, I-XVIII),London,
1935-1952, (Repr. London 1978).
Sparks, H.F.D., The Spelling Iessus in certain Latin MSS of the New
1937 Testament, (JThS 38, 1937, 167f).
Spicq, C., Le Nom de Jésus dans le Nouveau Testament, (La Vie Spiri-
1952 tuelle 86, 1952, 5-18).
Stark, J.K., Personal Names in Palmyrene Inscriptions,
1971 Oxford, 1971.

Stauffer, E., Jeschu ben Mirjam, (i Neotestamentica et Semitica, FS
1969 M. Black, (eds.) E.E.Ellis & M. Wilcox, Edinburgh,
1969, 119-128).
Steinschneider, M., Jewish Literature. From the eight to the eighteenth
1857 Century..., London, 1857, (Repr. Hildesheim, 1967).
Stendahl, K., The School of St. Matthew and its Use of the Old Testa-
1954 ment, Uppsala, 1954.
- Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2, (i Judentum Ur-
1960 christentum Kirche, FS J.Jeremias, (ed.) W. Eltester,
Berlin, 1960, 94-105).
Stewart, G.R., Men's Names in Plymouth and Massachusetts in the seven-
1948 teenth Century, Berkley, Los Angeles, 1948.
- American Given Names. Their Origin and History in the
1979 Context of the English Language, New York, 1979.
Stokes, H.P., A short History of the Jews in England,
1921 London, 1921.
Strack, H.L., Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten
1910 jüdischen Angaben, Leipzig, 1910.
- Einleitung in Talmud und Midrasch,
1920 München 1920, (Repr. München, 1961).
Strack, H.L., & Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus
1926 Talmud und Midrasch, I, Münschen, 1926.
Strecker, G., Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie
1962 des Matthäus, Göttingen, 1962).
Sukenik, E.L., Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt,
1931 Jerusalem, 1931.
- The Ancient Synagogue of el-Ḥammeh (The Journal of the
1935 Palestine Oriental Society 15, 1935, 101-180).
- The Earliest Records of Christianity (American Journal
1947 of Archaeology 51, 1947, 351-365).
Surviving Jews in Dublin, (Central Jewish Committee in Poland),
1945 New York, 1945.
Surviving Jews in Kielce District,
New York.
Swindler, L. & Sloyan, G., (eds), A Commentary on "The Oberammergau
1978 Passionsspiel" in regard to its Image of Jesus and Ju-
daism, New York, 1978.
Szir, M. & D., Stownik Hebrajsko-Polski, I-II,
1958 Tel-Aviv, 1958.
Sæbø (Saebø), M., Gott kommt zu uns! Drei Predigten,
1978 Neuendettelsau, 1978.
- Messianisme hos Kronisten?,(i Israel - Kristus - Kirken,
1979 FS S.Aalen, (eds.) I. Asheim & Å. Holter & E. Larsson &
M. Sæbø, Oslo, 1979, 53-75).
Søndergaard, G., Bogen om personnavne. Oprindelse · Historie · Brug,
1979 København, 1979.
Tagliavini, C., Origine e storia dei nomi di persona, I-II,
1978 Bologna, 1978.
Talmage, F., ספר הברית. ויכוחי רד"ק עם הנצרות, א. תלמג-
1974 Jerusalem, 1974.
Tatum, W.B., "The Origin of Jesus Messiah" (Matt 1:1,18a): Matthew's
1977 Use of the Infancy Traditions, (JBL 96, 1977, 523-535).
Taylor, V., The Names of Jesus,
1953 London, 1953.
- The Gospel according to St. Mark,
1966 New York, 1966.
Tcherikover, V., Hellenistic Civilization and the Jews,
1959 Philadelphia - Jerusalem, 1959-5719.
Tcherikover, V.A. & Fuks, A., Corpus Papyrorum Judaicarum, I-II,
1957,1960 Cambridge, Massachusetts, 1957, 1960
Tcherikover, V.A. & Fuks, A. & Stern, M., Corpus Papyrorum Judaicarum,
1964 III,Cambridge, Massachusetts, 1964.

Testa, E., Il simbolismo dei Giudeo-christiani,
1962 Jerusalem, 1962.
Thiel, M., Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen
1973 Mittelalters, Spoleto, 1973.
Thieme, K., (ed.), Judenfeindschaft. Darstellung und Analyse.
1963 Frankfurt am Main, 1963.
Thurston, H. & Attwater, D., Butler's Lives of the Saints, edited, re-
1956 vised and supplemented by..., London, 1956.
Thyen, H., Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen
1970 alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen,
Göttingen, 1970.
Tillet, J. de (Tilius),...בשורת מתי,
1555 Paris, 1555.
Tischendorf, C. von, Novum Testamentum Vaticanum...,
1847 Lipsiae, 1847.
- Novum Testamentum Graece,
1873 Lipsiae, 1873.
Torm, A., 50 aars arbejde for Israel. Tilbageblik over Den danske
1935 Israelsmissions historie, København, 1935.
Torsy, J., Lexikon der deutschen Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und
1959 Gottseligen, Köln, 1959.
Die Toten von Dachau. Deutsche und Österreicher. Ein Gedank- und
Nachschlagewerk, (udg. af Staatskommissariat für rassisch,
religiös und politisch Verfolgte im Bayern), München.
Totenbuch Neuengamme.(Herausgeber: Freundeskreis..., Dokumentation:
1966 Franz Glicke), Wiesbaden, 1966.
Totenbuch Theresienstadt. Deportierte aus Österreich. (Herausgeber:
1971 Jüdisches Komitee für Theresienstadt, Wien, 1971.
Trachtenberg, J., Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk
1979 Religion, New York, 1979.
Traube, L., Nomina Sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen
1907 Kürzung, München, 1907.
Trilling, W., Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-
1964 Evangeliums, München, 1964.
Trinitarian Bible Society, Le Nouveau Testament en Arabe: Dialecte
1967 du Tchad, London, 1967.
Tsanin, M. צאנין .מ, Complete Hebrew-Yiddish Dictionary, I-II,
1960 Tel-Aviv, 1960.
UCCI Memorandum, Penal Code Amendment Law (Enticement to Change
1978 Religion) 1977, (stencilat, UCCI, 23.01.1978).
UCCI News Clippings,
UCCI News Magazine,
United Bible Societies, ספרי הברית החדשה. תרגום חדש
1976 Jerusalem, 1976.
Unnik, W.C. van., Dominus Vobiscum: The Background of a liturgical
1959 Formula, (i New Testament Essays, Studies in Memory of
T.W. Manson, (ed.) A.J.B. Higgins, London, 1959,270-305).
Untergassmair, F.G., Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevan-
1974 gelium..., Stuttgart, 1974.
Urbach, E.E., דרשות חז"ל על נביאי אומות, א.א. אורבך
1955-56 העולם ועל פרשת בלעם, (Tarbiz 25, 1955-56, 272-298, Eng-
lish Summary p.III-VIII).
[Vasconcellos, J.L. de], Antroponimia Portuguesa,
1928 Lissabon, 1928.
La Vie Spirituelle, Le Nom de Jésus (i vol. 86, 1952, nr. 369).
Vööbus, A., History of Asceticism in the Syrian Orient, I-II, Lou-
1958,1960 vain 1958, 1960 (CSCO 184, 197).
- History of the School of Nisibis, (CSCO 266),
1965 Louvain, 1965,
Waetjen, H.C., The Genealogy as the Key to the Gospel according to
1976 Matthew, (JBL 95, 1976, 205-230).

Wagenseil, J.C., Tela Ignea Satanæ..., I-II,
1681 Altdorf, 1681. (Repr. Farnborough, 1970).
Walker, R., Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium,
1967 Göttingen, 1967.
Wasserzieher, E., Hans und Grete. 2500 Vornamen erklärt von...
1972 Achtzehnte neuarbeitete Auflage besorgt von Dr. Paul Melchers, Bonn, 1972.
Weinreich, U., Modern English-Yiddish, Yiddish-English Dictionary,
1968 New York, 1968.
Weinstock, H., Jesus the Jew and other Addresses,
1902 New York, London, 1902.
Wellhausen, J., Einleitung in die drei ersten Evangelien,
1905 Berlin, 1905.
Wells, E., A Treasury of Names,
1946 New York, 1946.
Werblowsky, R.J.Z., Trennendes und Gemeinsames (i Zur Erneuerung des
1980 Verhältnisses von Christen und Juden, hrsg. von Der Evangelischen Kirche in Reinland, Mülheim (Ruhr),1980, 29-43).
Werfel. F., Jesus und der Aser-Weg, (i Gesammelte Werke, Berlin, Wien,
1927 Leipzig, 1927, 218f).
- Paulus unter den Juden. Dramatische Legende in sechs Ak-
1929 ten [1925], (i Dramatische Dichtungen, Berlin, Wien, Leipzig, 1929, 299-462).
Werner, E., 'Hosanna' in the Gospels,
1946 (JBL 65, 1946, 97-122).
White, W.C.,(ed.), Chinese Jews. A Compilations of Matters relating
1966 to the Jews of K›ai-fêng Fū, I:Historical, II:Inscriptional, III:Genealogical, Toronto, 1966.
Wikgren, A., Some Problems in Jude 5,(i Studies in the History and
1967 Text of the New Testament, FS K.W.Clark, (eds.) B.L. Daniels & M.J. Suggs, Salt Lake City, 1967, 147-152).
Williams, A.L., Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apolo-
1935 giae until the Renaissance, Cambridge, 1935.
Wilmart,A., Le 'Jubilus' dit de saint Berhard,
1944 Rom, 1944.
Wilson, R.McL., The Gospel of Philip. Translated from the Coptic Text,
1962 with an Introduction and Commentary, Oxford, 1962.
Wimmer, O., Handbuch der Namen und Heiligen. Mit einer Geschichte des
1966 christlichen Kalenders, Innsbruch, Wien, München, 1966.
Wininger, S., Grosse jüdische National-Biographie, III,
1928 Cernăuți, [1928].
Winter, J. & Wünsche, A., Die jüdische Litterature seit Abschluss des
1897 Kanons, I-III, Berlin, 1897.
Winter, P., Jewish Folklore in the Matthaen Birth Story,
1954 (The Hibbert Journal, 53, 1954, 34-42).
Withycombe, E.G., The Oxford Dictionary of English Christian Names,
1973 London, Oxford, New York, 1973.
Witzel (Wicelius), G., Onomasticon Ecclesiae...,
1541 1541
Wohl, L. de, Longinus der Zeuge,
1978 Olten und Freiburg im Breisgau, 1978.
Wright, W., The Cronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac
1882 A.D. 507, Cambridge, 1882, (Repr. Amsterdam, 1968).
Wüstling, H.-D., Die mittelalterlichen Personenbezeichnungen der
1957 Stadt Zerbst, Halle, 1957.
Yadin, Y., Bar-Kokhba. The rediscovery of the legendary hero of the
1971 last Jewish Revolt against Imperial Rome, Jerusalem, 1971
Yonge, C.M., History of Christian Names, I-II,
1863 London, 1863.
Yung, P., Alphabetische Liste aller gelehrten Juden und Jüdinnen, Pa-
1817 triarchen, Propheten und berühmten Rabbiner..., Leipzig, 1817, (Repr. Hildesheim, 1976).

Zadok, R., The Jews in Babylonia during the Chaldean and Archaemenian
1979 Periods. According to the Babylonian Sources, Haifa,1979.
Zahn, T., Das Evangelium des Matthäus,
1922 Leipzig, 1922.
Zimmerman, M., ראשית העת החשדה, מ. צימרמן,
1975 [Tel-Aviv, 1975].
Zuckermandel, M.S., (ed.), Tosefta,
1881 Pasewalk, 1881.
Zunz, L., Namen der Juden, (i Gesammelte Schriften, II, 1876, 1-82),
1876 Berlin, 1876.
Zurischadaj, J., דברי בקרת על "ברית החדשה" הנמצאים בספרות, י. צורישדי
1970 ישראל העתיקה והחדשה, Jerusalem, 1970.
Zweig, F., Israel: the sword and the harp,
1969 London, 1969.
Østerbye, P., The Church in Israel. A Report on the work and position
1970 of the Christian Churches in Israel, with special reference to the Protestant Churches and communities, Vinderup, 1970.

FORKORTELSER ANVENDT I BIBLIOGRAFIEN

ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem
BJRL	The Bulletin of the John Rylands Library
BZ	Biblische Zeitschrift
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum orientalium
DTT	Dansk Teologisk Tidsskrift
HThR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
JBL	Journal of Biblical Literature
JES	Journal of Ecumenical Studies
JQR	The Jewish Quarterly Review
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSSt	Journal of Semitic Studies
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NTS	New Testament Studies
PG	Migne,Patrologia, Series Graeca
REJ	Revue des Études Juives
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VT	Vetus Testamentum
WA	M.Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe ("Weimarer Ausgabe")
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZRG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Registre

DET GAMLE TESTAMENTE

Gen
2,3 205
11,25f 89
14,14 176
17,5.15 86
17,23-27 176
29,32 103
32,29 86
35,18 84
41,45 86
45,4.5 256
49,10 204f

Ex
23,13 89, 153

Num
13,7 89
13,8 91
13,16 84-86, 91
16,3 357

Deut
1,38 91
6,4ff 360
6,5 356
7,26 244
18,19 205
23,4 357
32,44 91
33,29 343

Jos
15,50 161
21,14 161
23,7 89

Dom
6,32 86
13,5 289

1.Sam
6,14 89
13,28 161
14,49 92
25,25 102

2.Kg
23,5 16
23,8 89
23,34 86
24,17 86

1.Kr
4,17.19 161
6,42 161
25,2.9 89

2.Kr
31,15 91

Ezra
2 90
2,51 103
10,42 89

Neh
3,19 90
7 90
8,17 91, 97, 103
11,26 91
12,14 89

Job
13,6 250
30,24 83

Sl
9,15 341
13,6 341
16,4 157
21,2 341
28,9 289
43,5 250
44,23 350, 360
50,20 258
88,2 250
113,5 256
130,8 288f

Ordsp
10,7 88, 198

Es
7,14 126, 285, 292
11,1 246
25,9 341
32,5 202
34 206
42 348
42,1-4.9 347
42,4 347
42,6 348
43,11 58
45,20 204, 255
49,6 250
52,7 106
53 74, 289
53,11 69
62,11 260, 341
63,1 255

Jer
31,34 289

Ez
36,25-29 289

Dan
1; 157
1,7 86
2 157
3 157
11,14 203

Hos
10,5 16
13,4 58

Hab
3,18 178, 341

Zef
1,4.14 16

Zak
3 209
9 342
9,9 341-343

DET NYE TESTAMENTE

Mt
1 29, 126, 211, 272, 283, 284, 285, 286, 290, 292, 297f, 299, 301, 303f, 306, 320, 321, 322, 338, 368
1-2 284, 286
1-4 305
1-5 211
1,1 211, 222f, 275, 297, 299f, 315
1,1-17 298
1,2.3.5 297

1,6 297, 299f, 303
1,16 33, 210, 211f, 216, 219, 223, 297-299, 300 306
1,17 297, 299, 300
1,18 211f, 223, 297, 299, 315
1,18a 298
1,18ff 250
1,18-21 286, 293
1,18-25 193, 284, 285f, 293, 298f, 338, 355
1,18b-25 284
1,19-21 288
1,20 285, 300
1,20-21 297
1,20b-21 285
1,20c 299
1,21 3f, 10, 41, 43, 52, 58, 68f, 95, 150, 157, 175, 207, 209-220, 222-224, 226, 238, 240, 242f, 260f, 266, 270, 272f, 278f, 281-292, 294-299, 301-303, 306, 308-310, 312-317, 320-322, 326-335, 337-342, 344f, 347f, 350f, 353f, 363-367
1,21a 285
1,21b 284, 287-289, 291
1,21-23 296
1,22f 286, 293f
1,23 69, 126, 284f, 287, 292f, 295, 297, 299, 317, 345, 352f, 355
1,23a 284f
1,24-25 286, 297
1,25 210-213, 215f, 219, 238, 240, 243, 294, 297, 299, 306, 345
1,25a 299
2 211, 297
2,1 211f, 216, 223, 243, 315
2,1-6 238
2,1-12 238
2,2 324
2,9f 324
2,9-11 238
2,11 324
2,13 320
2,15 294
2,16 324
2,23 246, 294, 305f
3,1 308
3,1-6 340
3,11 300, 311
4,17 308, 340
4,18-22 308, 361
5-7 305
5,17-48 360
5,21-26 288
5,22.28. 32.34 357
5,38-48 288
5,39.44 357
6,1-21 360
6,9 345
6,12 288
6,14-15 288
6,24 361
7,22 325, 347, 350f
7,24-27 312, 316, 360
7,28 283, 305, 328
7,29 310
8-9 305
8,20 58
8,23-27 336
8,25 213, 330, 336f
8,28-34 324
8,29 325f
8,34 324
9,1-8 310, 335
9,3 289
9,6 316
9,8 323
9,10 326
9,13 321
9,18 334
9,18-26 324
9,19 314
9,21.22 330, 334f
9,22b 334
9,27 327
10 339, 348, 350, 361
10,2 345
10,5 305, 357
10,18 350
10,21 312
10,22 330, 339,
10,24.28 312
10,32f 317
10,32ff 361
10,34-39 327
10,37-39 312
10,39 332, 350, 361
10,40 312, 357
10,41.42 346
11,1 283, 305, 328
11,9 300, 311
11,25-30 310, 360
11,27 340, 358
11,28 357
11,29 360
12,4 295
12,6 300, 310
12,8 310
12,9-14 308, 333
12,12 334
12,21 347f, 365
12,30 352
12,31f 288
12,41.42 300, 310
12,45 295
13 307
13,1 305
13,1-52 327, 360
13,52 273, 326
13,53 283, 305, 328
14,1 315, 347
14,12 326
14,22-33 321, 336
14,27 322
14,28-31 321
14,29 321
14,30 322, 330, 336f,
14,31 323
14,36 334
15,1 327
15,1-20 360
16,16 301
16,18 357
16,21 331
16,21-28 327
16,24b 331f
16,24b-25 332
16,25 330f, 333, 339, 351, 361
16,26 332
16,26-28 332

16,27.27b. 28 332
17,4 326
17,8 321, 323
17,11 213
17,14-21 324
17,17 295
17,19 327
17,22f 276
18 305, 307
18,1 327
18,5 347, 351f
18,11 329
18,20 284, 295f, 347, 350, 352f, 357
18,21 305
18,22 305
18,35 288
19,1 283, 305, 328
19,14 322
19,16-26 361
19,16-30 327
19,24 340
19,25 330, 340
19,26 340
19,27-30 361
19,29 347, 349, 351, 361
20,18 302
20,28 276, 288, 299, 302, 310, 338, 341
20,30 306, 325f, 328
21,5 341f
21,9 213, 341, 344f
21,11 305f, 327
21,15 324, 344
21,15f 344
21,16 345
21,18-19 308
21,23-27 310
21,27 311, 326
21,33-46 360
22,34-40 308
22,41-46 300, 310
23-25 305
23,1 305
23,1-36 360
23,23 42
23,39 323, 345
24 305, 307, 348
24,1 57, 305
24,4 305
24,5 347, 351f
24,9 347, 350
24,9b 339
24,10-12 339
24,13 330, 339
24,22 330, 339
24,35 316
26,1 283, 305, 328
26,2 302
26,4 318
26,6 315
26,17 327
26,17-19 254
26,20-25 308
26,24 302
26,26-28a 22
26,28 288, 299, 302
26,29 295
26,45 302
26,49 327
26,50 318
26,51 295, 317
26,57 318
26,59 315
26,69 305f, 317
26,71 295, 305f, 317
26,73 31, 317
26,74 318
26,75 316
27,1 25, 315
27,11-26 341
27,15-23 319
27,16 230, 235, 237, 306, 319
27,16f 174, 304
27,16-22 319
27,17 230, 235, 237, 306, 319
27,20 318
27,22 306, 325
27,26f 318
27,27-31 341
27,32 345
27,32-56 299
27,37 306, 328, 341
27,40 330, 337f
27,42 330, 337f 341
27,43 342
27,46 302
27,49 330, 333, 337
27,54 318
27,55 216, 327
27,57 326, 345
27,58 315
27,63 360
28 320
28,2 320
28,5 306, 320
28,7 325
28,9f 320
28,10 325
28,17 325
28,18 310, 340, 355
28,18-20 296
28,19 326, 350, 355
28,19f 347, 352-355
28,20 284, 295, 352
28,20b 355

Mk
1,1 308, 315
1,16-20 308
1,24 305, 325
1,35-38 308
1,40.45 321
2,13 321
2,15 326
2,17 321
2,26 295
3,1-6 333
3,4 333
3,8 321
4 304
4,26-29 308
4,38 336f
5,6 321, 324
5,7 325
5,15 321, 324
5,22 324
5,23 334
5,28.34 324
6,14 315, 347
6,30 321
6,45-52 321
6,56 334
8,22-26 308
8,27 331
8,29 301
8,31.34b 331
8,35 331f
8,36-9,1 332
9,4.5 326
9,8 321, 323
9,20 324
9,37 350
9,38f 352
9,40 352
9,41 350
10,25.26 340
10,29 349
10,47 33, 305, 325
10,50 321
11,7.27 321
11,33 326
12,18 321
12,28-34 308
12,41-44 308
13 307
13,5 307
13,9 350
13,13 339, 350

13,20 339
14,17-21 308
14,47 295, 317
14,53 26, 318
14,55 315
14,60 318
14,67 305f, 317f
14,69 295, 317
14,72 316
15,1 318
15,6-14 319
15,7ff 44
15,15 318
15,30.31.
36 337
15,43 315, 326
16,5 320
16,6 305f, 320
16,7 325
16,16 329

Lk
1,1-35 217
1,31 218, 222, 240, 246, 261
1,31-33 246
1,42 217
1,59-64 90
1,60 90
2,21 41, 215, 218, 224, 261
3,23 260
3,29 230,232-235, 237f, 240
12,8f 356, 361
13,11-13 27
18,29 349
19,10 329
21,12.17 350
22,61 316

Jh
1,1-13 217
1,45 72
8,53 303
18,28 26
19,19 328
19,31-34 26
19,38 26

Ac
1,23 240
4,12 255, 366
4,18 258
4,25-27 25
4,27 27
7,45 129, 229-232, 237, 240
7,56 258
13,6 230, 234, 237f, 240
19,13 325
22,8 222
27,20.31.
34 336

Rom
3,9 27
3,24.25 26
5,6.8 276
7,4 276
8,32.34 276
10,9 27, 67
14,7-9 309

1.Kor
1,18.21 320
2,2 320
5,7-8 75
6,11 26
8,11 26
12,3 318, 337
15,1-8 26

Gal
3,28 21

Ef
1,17-19 27
2,3-7 27
2,6 27

Fil
2 367
2,5-8 69
2,6-11 366
2,9 261
2,9f 174, 261

Kol
4,11 41, 128, 229f, 235, 237, 240

1.Tes
4,14 276

2.Tim
1,9 27

Tit
2,13b-14a 68
3,4-7 26
3,7 26

Filemon
23 229f, 237

Heb
4,8 129, 214, 229-232, 237f, 240, 366
4,12 181

Jak
5,20 333

Jud
5 236-238, 366
5-6 237

Apok
1,1-2.13a 220
7,10 344
13,8 204

APOKRYFER OG PSEUD-EPIGRAFER

GT

Sira (Sirach)
43,23 93
46,1 92
50,27 93
51,30 93

Aristeas
48-49 92

1. Enok
10,21 289

NT

Filipsevangeliet
104,3-7 176
110,13f 176

QUMRAN

Qumran Cave I.
22,i.12 97
IQIs[a] 280
4QT 21 97
CD 5,4 97
Murrabba'at
43,1 98
44,1 98

JOSEPHUS 28f, 38, 59, 92f, 107
Ant XII,239 93
XVIII, 63-64 92
XX,200 92
Bell Jud VI, 129 92
VI,5,3 (§300-309) 39

FILON
83f, 93, 287, 290f
Nom. Mutat. 121 83

RABBINSKE TEKSTER

Mishnah
Jadajim III,5 99

Tosefta
Ḥullin 2,22 28f, 33, 35, 160, 171, 191
2,24 28, 33, 35, 160, 171, 191

Mekilta Pisḥa
84f

Talmud B(abylonsk)
Ber(akoth) 7b 104
Pesaḥim 57b 39
Joma 35b 333
38b 88
Rosh Hashanah 16b 85
Giṭṭin 11b, 56a-57b 85, 192
Sanh(edrin) 43a 73, 163, 171, 190-192
103a 43, 192
107b 162, 190
Abodah Zarah 16b-17a 171, 191
Pirḳe Aboth 1 85, 94
1,1 90
3,2 352

Talmud P(alæstinensisk)
Shabbath 14d 191f, 238
Abodah Zarah 40d 191, 238

Midrashim R(abbah)
Gen R XXV,2 83
XXXVII,7 85
XLVII,1 86
LXXI,3 102
XCVII,3 87
Lev R XIX,2 87
XXXII,5 84
Num R XIV,9 86
XIV,10 103
XVIII,21 87
Kohel R I,4.8 103
SS R V,11 87

Andre tekster

Midr. Tanḥoma
Haazinu 7 104

Yerushalmi
Fragments from the Genizah
74,34 106
75,21 106
93,22 106
95,17 106

Zohar I,53a 87

APOSTOLSKE FÆDRE

Barnabas (brevet) 178f, 183-186, 264,277
2,6 185
4,8 185
6,9 185
7,2.7.10f 185
8,2.5 185
9,7f 176
12,5.6.7 185
12,9f 178
14,4.5 185
15,9 185

2. Klem
14,2 186
16,2 186
17,5 186
19,7 186

Ignatius 183

APOLOGETER, KIRKEFÆDRE MV.

Aprahat 181
Crysostemos 129
Efraim Syreren 134, 181f, 222
De Fide 5,14 181
De Nativitate
1,31f 181
26,12 181
27,2.3.5f.10.13 182
Adv Haer 56,7 182
Epiphanius 175
Eusebius 92, 178, 354f
Hieronymus 129, 168f
Irenæus 164-167, 177
Adv Haer
I,14,1.4 165
I,21,3 164
II,24,1 165
II,24,2 164f
Joseppus Christianus 177
Justin 166f, 178, 180, 187, 264
Dial 74; 75 180
90,4 179
91,4 179
111,1f 179
113 180
113,1.3 179
113,4f.6f 180
116,3 178
117,3 166
131,4 179
132,3 179

Origenes 89, 91, 129f, 17, 182-184, 187, 193, 209, 235, 245, 264
Contra Celsum 1,6 187
Pachomius 178

DIVERSE PERSONER OG TEKSTER

Aquila 91f, 128
Bardaisan 182
Josippon 39
Mani 182
Marcion 182
Marcus 165, 177
Papyri Graecae Magicae IV. 3020 168
P.Oxy.,IV:816 92
Symmachus 128
Theodotion 128

JØDISKE PERSONER OG FORFATTERE TIL OMKRING ÅR 1800

Abraham Abulafia, 203f
Abraham ben Elijah, 87
Abraham Farissol, 207
Abraham Ibn Daud, 201, 203
Berachya, 201
Duran, R. Shimon ben Ẓemaḥ, 207
Eliahu Genezzano, 206
Ḥayyim Vital, 207
Ibn Schaprut, Shem Tov ben Isak..., 209-211, 213
Isak Abravanel, 206
Isak af Troki, 126,206,212
Jakob Ben Reuben, 178, 201, 209f
Jannaj, 202
Jechiel, 202
Jeshua ben Joseph ha-Levi, 114f
Joseph ben Nathan Official, 202
Joseph Hamekane, 211
Juda Ha-Levi, 201
Kimchi, David, 126, 201
Kimchi, Joseph, 126, 201
Leon af Modena, 203-205
Levita, Elia, 207, 212
Lipman, 204-206
Maimonides, 195, 203, 207, 265
Nestor Ha-Komer, 201
Qirqisānī, 202
Rachabi, Ezechiel, 212, 230-232, 234, 236
Rashi, 201
Saadia, 93, 203
Tam, Rabbenu, 204
Zevi, Sabbatai, 125f

KRISTNE PERSONER OG FORFATTERE TIL OMKRING ÅR 1800

Agapius, 29
Alphonsus Zamorensis, 239
Antonius, Magaritha, 154, 204
Assemanus, S.E., 132f
Bach, J.S., 62f
Badensis, Thomas Anshelm, 241
Beza, T., 219
Boschenstain, J., 239
Brentz, S.F., 154
Buxtorf, J., 154
Caddick, R., 214f
Callenberg, J.H., 231
Camden, W., 143
Christiani, F.A., 231
Claius, J., 239
Collyer, W.B., 215
Cozens, 261
Dominicus Hierosolymitanus, 217f, 231, 234
Eisenmenger, J.A., 89, 152-157, 162, 207f, 264
Enbāqom, 227
Haydn, F.J., 62
Huldreich, J.J., 154f, 197f
Hutter, E., 214f, 231f, 234
Jona, I.B., 154, 209, 214, 232
Junius, F., 237f
Karlstadt, A., 241
Kemper, J., 219,232
Ludolphus, I., 135
Luther, M., 154, 204, 232, 239, 241, 247, 261
Martini, R., 190, 238
Maximus, 231
Mayr, A.P.G., 219
Mercier, J., 211
Montanus, B.Arias, 218
Mozart, W.A., 61
Münster, S., 211, 213f, 219, 231, 239, 266
Neander, C., 239
Newcome, W., 235
Niger, P. (Nigri), 209
Pagnini, S., 237f, 24o
Petri, F., 213, 239
Porchetus, 154
Prynne, 261
Quinquarboreus, J., 214
Reuchlin, J., 241
Robertson, W., 214f, 231
Schadäus, E., 154, 240
Servetus, 237
Spener, J., 155
Sylvester, 187
Tillet, J.du (Tilius), 153f, 211, 216, 233
Tilly, 146
Tremellius, I., 237f, 240
Wagenseil, J.C., 154, 201f, 204f
Witzel, G. (Wicelius), 142
Wülfer, J.(Wülffer), 154

MODERNE FORFATTERE OG PERSONER FRA OMKRING ÅR 1800

Aalen, S., 186, 312, 350, 356-359, 361-363
Abramski & Kirschenbaum, J., 18
Achija, B. & Harpas, M., 18
Adebo, M. & T., 134

Adler, E.-N., 195f
Adler, M., 121
Agnon, Sh.J., 51
Aland, K., 304
Albright, W.F. & Mann, C.S., 84
Alcalay, R., 11, 13f
Allén, S., & Wåhlin, S., 137, 142
Allony, N., & Loewinger, D.S., 210, 216-218
Alm, R. von der, 155
Andermann, F., 45, 53
Anderson, Sir R., 262
Arikha, J.A., 81, 115
Aroni, S., 59
Artom, M.E., 12f
Asch, S., 45, 5o-54, 57, 72, 89
Ashkenazi, S. & Jarden, D., 63
Avigad, N., 107
Avivi, B. & Perski, N., 18
Avi-Yonah, M., 223

Bach, A., 131, 139
Baeck, L., 43
Baer, F., 110, 122
Bagatti, B., 9, 87, 95, 158, 173, 177, 191
Bamberger, B.J., 82
Bar-David, A., 67, 69f
Baron, D., 7
Barr, J., 84, 88f,101, 104, 117, 168
Bartelink, G.J.M., 175
Barth, G., 342f
Barthélemy, D. & Milik, J.T., 98
Bauch, G., 209, 241
Bauchet, J., 213, 215
Bauchet, J., & Kinneret, D., 213, 215, 233
Baűdisch, P., 51
Baumbach, G., 6
Baumgartner, N., 91
Baumstark, A., 133
Bazes, M., 56
Beck, E., 181f
Ben-Abba, D., 12f
Ben-Chorin, S., 6-8, 10, 37, 39-41, 44f, 48f, 51-55, 57, 105, 250
Ben-Hayim, M., 51, 65f, 72, 76
Ben Iehuda, E., 36
Ben-Israel, 36
Ben-Jehuda, E., 36f, 78f
Ben-Meir, M.I., 214
Ben-Zvi, I., 35
Benoit, P. & Milik, J.T. & Vaux, R.de, 98
Berdycewski, M.J., 38
Berger, D., 88, 126, 201, 205, 207
Berger, K., 101
Berliner, A., 205
Berliner, Z.H., 201
Bietenhard, H., 345
Bin Gorion, E., 38, 40
Bin Gorion, M.J., 17, 38f
Bischoff, E. 153, 195, 197
Bishop, Claire Huchet, 73
Bistritzki, N., 17, 53f
Blau, B., 118
Blau, L. 81, 88
Blinzler, J., 44, 157, 319, 328
Blum, J., 112, 213, 215
Bongioanni, A., 139
Bornkamm, G., 25, 273, 336
Bosworth, J., 224
Bradnock, W.J., 226-228
Brandt, W., 169
Bratcher, R.G., 233, 235f
Braun, H., 289
Breuer, M., 126, 202, 205, 207
Brockelman, C., 91
Brockmüller, H., 131
Brod, M., 45-48
Brodsky, A., 62
Browe, P., 88
Brown, R.E., 285-287, 289f, 292-294, 297-300, 305, 345, 364
Bruce, F.F., 236
Brunner, C., 44
Brønno, E., 168
Buber, M., 44
Bultmann, R., 273, 280, 331, 333, 349f, 363
Bühlmann, P.W., 140
Burkitt, F.C., 131f, 222

Cadbury, H.J., 269
Carmel, J., 59
Cassel, D., 201
Chadwick, H., 187
Chamberlain, J.V., 112, 280, 341
Chariton, Igumen (of Valamo), 174, 224, 261
Cherikover, A., 18
Chowdhury, D.A., 227
Clark, A.C., 91f
Cohen, G.D., 201
Cohen, N.G., 29, 81-83, 93f, 127, 129
Cohn, H., 17, 25f
Cohn, M.M., 12-14
Comay, A. & Yarden, D., 13
Conzelmann, H., 278
Corcos, D., 113f
Creed, J.M., 222
Croner, H., 6
Cross, F.M., 98
Cullmann, O., 273-276, 279-281, 300, 328

Dahl, N.A., 157, 274f
Dalman, G., 158, 166, 213, 222, 233, 256
Danby, H., 33f
Daniélou, J., 9, 95, 117f, 180

Darlow, T.H. & Moule, H.F., 213f
Daube, D., 311f, 358
Dauzat, A., 137
Davis, C.T., 286, 293
Davis, M.D., 121
Delitzsch, F., 17, 22f, 25f, 28, 30, 57, 63, 83f, 105, 157, 213, 215, 233, 239, 251, 253-256, 258-260, 288
Deissmann, A., 84, 92, 105, 110f, 114, 120, 133f, 138, 141, 168, 220f,228f, 235, 278f, 281, 363
Delling, G., 278
Derenbourg, J., 159f
Deutsch, D., 92, 126, 206, 212
Dewitz, L., 9
Dibelius, M., 222
Dietz, A., 119f
Dinkler, E., 95f, 133
Dodd, C.H., 341
Doeve, J.W., 341
Donzel, E.J.Van, 227
Dorflinger, E., 60, 66
Doye, F. von Salés, 138
Driver, G.R., 97
Drosdowski, G., 142
Dubois, M., 65
Ducach, J. & Konstantynowski, M., 12
Duensing, H., 116
Dunkling, L.A., 135, 142f, 145f

Eckert, W.P., 6
Eisenbeth, M., 113
Eisenmenger, J.A., 89, 152-157, 162, 207f, 264
Eisenmenger, J.A. - Schierferl, F.X., 155
Eisenstadt, S., 115
Eisenstein, J.D., 10, 126, 204, 206
Eitrem, S., 168, 187
Elbogen, I., 204
Eliah, J., 16
Emmanuel, I.S. & S.A., 123
Enelow, H.G., 115
Epstein, I., 81
Eshel, M.H., 81, 120
Evans, M., 51, 71, 75
Even-Shoshan, A., 14, 81, 112, 115

Falk, Z.W., 44. 120, 195
Feinberger, A.L., 244
Fichtner, J., 104
Field, F., 91f
Fiey, J.M., 133
Filson, F.V., 319
Finegan, J., 92, 96
Finkel, A., 333
Finkelstein, J., 71
Fishwick, D., 95
Fitzmyer, J.A., 96
Fitzmyer, J.A. & Harrington, D.J., 96, 99
Fleischer, W., 100, 130, 142, 271
Flusser, D., 8, 23, 25-32, 37, 39f, 59, 65, 67, 78, 90, 92, 160, 205, 215, 278, 354
Flusser, D. - Walls, R., 31, 39
Foerster, W., 81, 91f, 105, 107, 110f, 164, 279f, 288
Foerster, W. & Fohrer, G., 280 330, 339f
Förstemann, E., 131
Fraenkel, S., 169
France, A., 40
France, R.T., 342f
Frankemölle, H., 292, 294-296, 317, 352f
Franzén, F.M., 146
Frey, P.J-B., 99
Frisch, J., 52
Friesenhahn, P., 176f
Fritze, G., 141
Fruchtenbaum, A.G., 74
Fry, T., 215, 231
Frydland, R., 191
Gabe, E.S., 294
Gaechter, P., 157
Geiger, L., 203-205, 241
Geller, M.J., 187, 325
Gerhardsson, B., 273f, 284, 286, 288, 290, 299, 301f, 310-312, 316-319, 321-323, 325f, 330, 332, 335-339, 35o, 353f, 356, 359-363
Gesenius, W., 16, 89
Gibson, B., 67, 70
Gidron, A., 61
Ginzberg, L., 87f, 90, 104, 106, 156f, 194-196
Giversen, S., 176, 304
Goedt, M de, 15
Gold, H., 110, 120f
Goldberg, L., 65
Goldstein, M., 149, 152, 158f, 163. 189-193, 195, 197
Gollanz, H., 201
Gollwitzer, H., 6
Goodenough, E.R., 87, 93
Gottschald, M., 118, 131, 139
Goulder, M.D., 288, 364
Graetz, H., 39, 57, 160, 260
Greenslade, S.L., 237f
Griesbach, J.J., 232, 235
Gross, H., 121
Grundmann, W., 332, 337
Grundtvig, N.F.S., 261
Grünert, H., 131
Güdemann, M., 81, 84, 99, 102
Gumpertz, Y.F., 81
Gündry, R.H., 292, 303, 341-344, 347f

Gustafsson, B., 95
Gutman, S., 110
Guttman, J., 160

Hadar (Adda), J., 13
Hagar, J., 40
Hahn, F., 281, 299
Halkin, A.S., 203
Hameiri, A., 53
Hammerstein, F.von, 6
Harkavy, A., 15
Harnack, A.von, 57, 109, 128f
Harris, R., 178, 180
Hartman, L., 302, 322, 346, 355
Hasas, Ch., 53
Hausherr, I., 130, 174, 181-186, 224, 261, 263, 276
Hawkins, J.C., 304
Hegglin, W., 46
Heimbucher, M., 138f
Heitmüller, W., 278, 346, 352
Held, H.J., 321, 334
Heller, B., 199
Hendel, M., 18
Hengel, M., 92, 276
Herbst, A., 154, 210-212
Herford, R.T., 92, 152, 158, 189
Hermalin, D.M., 248
Herrle, T., 136, 142
Herzog, J.L., 56
Heschel, J., 42
Heyn, Z., 40
Hill, D., 284
Hitzig, F., 83
Hjelmqvist, Th., 146
Honeymann, A.M., 84
Horbury, W., 152, 194-196, 199f, 202, 208
Horning, W., 240
Horodezky, S.A., 36
Hoskyns, E.C., 230
Hruby, K., 158, 189
Hubbard, B.J., 354
Huck, A. & Greeven, H., 307
Huck, A. & Lietzmann, H., 307f
Hull, J.M., 168, 187
Hvidberg-Hansen, F.O., 133
Hyldahl, N., 229
Hyman, L., 121

Idel, M., 203f
Idelsohn, A.Z., 204
Jansen, H.L., 95
Jasper-Bethel, G., 6, 44f
Jastrow, M., 99, 103, 160
Jenkinson, H., 121
Jeremias, J., 31, 160, 278, 356
Jespersen, O., 101
Jesudas, D., 141
Jocz, J., 54, 243, 251
Johannes XXIII, pave, 30
Johnson, M.D., 297
Jones, L.B., 227f
Jonge, M.de, 248f, 258
Jucilla, J.G., 136f, 139
Julian, J., 224

Käsemann, E., 273
Kabak, A.A., 53
Kaganoff, B.C., 81, 83, 85, 88, 90, 94, 106, 112f, 116, 118, 120, 124, 126
Kahn, J.-G., 93
Kajanto, I., 128
Kalverkämper, H., 100
Kamenetzky, A.S., 36, 158
Karo, B., 53
Katz, J., 88
Katz, J. & Herschko, M., 18
Katz, R., 90, 140
Katz, S., 122, 164f
Kaufmann, J., 36
Kelner, V., 62
Key, A.F., 86
Kieffer, R., 303, 310f
Kingsbury, J.D., 282-284, 286, 292 295f, 298, 300, 303, 308, 313f, 327, 341
Kittel, G., 101
Kjær-Hansen, K., 66
Kjær-Hansen, K. & Kvarme, O.C.M., 9, 54, 60, 70, 75, 215
Klarsfeld, Me Serge, 111, 114, 118
Klausner, J., 2, 6f, 17, 32-37, 54, 57, 78f, 96, 156, 160, 189, 24?
Klausner, J. - Danby, H., 33f
Klein, S., 116
Kling, S., 54
Klostermann, E., 289
Knox, W.L., 168, 187
Knudsen, G. & Kristensen, M. & Hornby, R., 131
Köbert, F., 132
Kojman, Y., 13f
Kolatch, A.J., 81, 90, 115f, 121, 146
Kosmala, H., 310f, 345, 348, 350, 352-354, 361, 363
Kosover, M., 81
Kracauer, I., 119
Krarup, O.C., 132
Krauss, S., 36, 99, 103, 111, 113, 126, 135, 149, 152f, 160f, 164-167, 194-200, 202-208, 241, 244
Kuhn, K.G., 97f, 112
Kulischer, M., 250
Kümmel, W.G., 6, 278
Küng, H. & Lapide, P., 6
Kur, S. & Cerulli, E., 134
Kutscher, E.Y., 106, 166, 168f
Kvarme, O.C.M., 9, 60, 70, 73f, 252

Lachmann, K., 232
Lagarde, P. de, 155
Lagrange, M.J., 213
Laible, H., 157, 243
Lajish, I., 12f
Lake, K. & Cadbury, H.J., 269
Lamer, H., 175
Landau, H., 44f
Lange, N.R.M. de, 89, 129
Lapide, P.E., 6-10, 15, 18-23, 30f, 4o, 42f, 45f, 52-54, 56f, 61, 64, 92, 112, 123, 149, 178, 201, 209-218, 238f, 243
Lapide, P. & Luz, U., 30, 42
Lasker, D.J., 126, 149, 201f
Lasker-Schüler, E., 46
Lausberg, H., 224
Lauterbach, J.Z., 81, 85, 88-90. 94, 102, 105, 116, 152, 161f, 189-192
Lavy, J., 13
Leon, H.J., 81, 109
le Roi, J. de, 155, 197, 239, 242, 251f
Levenston, E.A. & Sivan, R., 12
Levertoff, P., 8, 260
Levi, I., 241
Levi, J., 18
Levin, S., 82f, 85-87, 91, 93, 97f, 126, 129
Lewin, R., 154, 241
Liberman, C., 51f, 56f
Liberman, P., 72
Lichtenstein, J., 260
Lidzbarski, M., 169
Lieberman, S., 94, 171, 246
Lifshitz, B., 107
Lindeskog, G., 2, 6-8, 36, 43f, 149, 158, 242f, 245, 248, 250
Loewenthal, I., 227
Lohse, E., 97, 344
Longenecker, R.N., 341f
Lopez-Cobos, J., 112
Lövestam, E., 301, 322, 325, 336
Ludwig, E., 46
Luri, 68
Luzatto, S.D., 34

McNeile, A.H., 222, 291
Mahnken, G., 131
Maier, J., 149, 152, 158, 171, 189, 202, 208
Mancini, I., 95
Mann, J., 108, 113, 136, 201, 203, 210
Margolinsky, J., 117
Markon, Z., 36
Markus, A.Z., 37f
Marshall, I.H., 273
Martin, R.P., 261, 331, 366
Martyn, H., 227
Marx, A., 197, 210, 214
Mastrelli, C.A., 139
Mazar, B., 34f
Meisl, J., 110, 119
Meldgaard, E., 136f, 139, 142
Meltzer, J.L., 53
Melzer, F., 141
Merchavia, Ch., 25, 172
Merkel, H., 318
Metzger, B.M., 134, 222, 236f, 319, 355
Meyer, H., 9
Meyer, H.A.W. & Weiss, B., 349
Michaelis, W., 324
Mitchell, C.W., 132, 222
Moe, O., 95
Molitor, J., 222f
Montefiore, C.G., 242
Moreu-Rey, H., 136, 140
Mortensen, E. & Bruun-Rasmussen, K., 51f
Mosinson, J., 53
Moule, C.F.D., 366
Murray, R., 174, 180f
Murtonen, A., 98
Mussner, F., 6
Musurillo, H., 128

Naveh, J., 110, 116
Neill, S., 230
Nemoy, L., 135
Nepper-Christensen, P., 290f, 303
Nestle, E., 129, 223, 237, 304, 35[illegible]
Nestle, E. & Aland, K., 232, 235, 237, 304, 355
Neubauer, A., 121, 155, 159, 202, 238
Newman, L.I., 144
Nida, E.A., 223-227
Nied, E., 128, 131, 139, 142
Niese, B., 92
Nishri, S., 66
Noack, B., 9, 39, 274, 290
Norden, J., 243
Norin, S., 82
Noth, M., 81-83, 91
Noye, I., 175, 224, 260
Nylander, K.U., 219

Ohana, M., & Heltzer, M., 81, 89
Olmstead, A.T., 83
Olsson, B., 285f, 288-293

Paap, A.H.R.E., 223
Parkes, J., 251
Parrinder, G., 135, 226, 228
Pedersen, K., 134
Peer, D., 60
Pesch, R., 284-286, 298
Pick, B., 155
Pines, S., 25, 29, 92, 136, 202f, 354

Pope, H., 240
Porten, B., 81f, 84, 88f
Portmann, H.H.F., 140
Posnanski, A., 204f
Poznanski, S., 111, 135, 203
Prabhu, G.M.S., 285f, 292, 294
Preisigke, F., 110
Pulgram, E., 84
Pulvermacher, N., 119

Rabin, C., 83, 97, 135
Rabinowitz, J., 251f, 254f, 257-259, 267
Rajec, E.M., 100
Rahlfs, A., 92
Rankin, O.S., 152, 201, 205
Rappaport, U., 18
Régné, J., 94, 115, 122
Reichenbach, A., 247
Reicke, B., 95, 347f
Reimpell, A., 131
Reisel, M., 81, 104
Rengstorf, K.H., 105
Rengstorf, K.H. & Kortzfleisch, S. von, 149, 155, 202, 239, 241
Resch, A., 235
Riedl, J., 284, 286, 297, 300, 303
Riegel, S.K., 9
Riemer, S., 155, 239
Rigg, J.M., 121
Robinson, J.A.T., 176
Robinson, J.M., 176, 225, 304
Rokeah, D., 25, 171f, 193
Rosen, M. & C., 72
Rosen, M. & Proctor, W., 73
Rosenthal, F., 132
Rosenthal, J., 25, 201f, 206, 210f, 238
Rosenzweig, F., 43
Rotherham, J.B., 240
Rudberg, G., 223

Sabourin, L., 282
Sack, I., 250
Safrai, S., 25
Salkinson, I. & Ginsburg, C.D., 22f, 215, 233
Samuel, M., 51f
Sand, A., 6
Sassoon, D.S., 114
Sawyer, J.F.A., 101f, 280
Schäfer, G., 131
Schalom, S., 61
Scharf, W., 131
Schechter, S., 212
Schechter, S. & Taylor, C., 93
Scheffler-Erhard, C., 131
Schierferl, F.X., 155
Schiff, A., 120
Schiller, S., 36
Schlatter, A., 92, 300
Schmeller, J.A., 224
Schneur, S., 53
Schochet, A., 18
Schoeps, H.J., 43
Scholem, G., 125f, 207, 241
Schoneveld, J. ("Coos"), 6, 18
Schonfeld, S., 255
Schonfield, H.J., 160, 199
Schrenk, G., 16
Schubert, K., 364
Schwab, M., 241
Schwabe, M. & Lifshitz, B., 91, 107f
Schwarz-Bart, A., 46, 53
Schwen, P., 222
Segal, M., 92f
Segal, M. & Dagut, M.B., 12
Seidelin, A.S. & P., 225, 231
Selander, I., 224
Sharf, A., 135
Sharp, H.S., 146
Shavit, S., 19, 23
Simonsohn, S., 122
Sinclair, J., 53
Singerman, R., 81, 100
Sivan, R. & Levenston, E.A., 12
Skarsaune, O., 81, 98, 178-180
Skjøtt, B.F., 226
Smith, E.C., 100, 145
Smith, M., 311
Smith, R.P., 132f
Smith, W. & Wace, H., 133
Smith, W.B., 250, 278
Sobel, B.Z., 55, 73, 75
Socin, A., 131
Solheim, M., 7
Soloweyczyk, E., 243
Sparks, H.F.D., 110, 221
Spicq, C., 279
Stark, J.K., 81
Stauffer, E., 73, 157, 305
Steinschneider, M., 111
Stendahl, K., 285-287, 290, 292 294, 297-300, 342, 344, 347f
Stepánowa, A., 254
Stewart, G.R., 142-144
Stöhr, M., 6
Stokes, H.P., 121
Strack, H.L., 39, 81, 103, 117, 152, 157, 171, 189, 201f
Strack, H.L. & Billerbeck, P., 84, 157, 275, 292, 333, 346
Strecker, G., 287, 290, 342, 348
Sturm, J., 256
Sukenik, E.L., 34f, 95f, 116
Swindler, L. & Sloyan, G., 18
Szir, M. & D., 13
Sæbø, M., 73, 358f
Søndergaard, G., 100f

Tagliavini, C., 137
Talmage, F., 126, 201

Tatum, W.B., 284f
Taylor, V., 173, 225, 275f, 280f, 308, 330f
Tcherikover, V., 93f, 108
Tcherikover, V. & Fuks, A., 81f, 108, 113
Tcherikover, V. & Fuks, A., Stern, M., 93, 108
Testa, E., 95, 175, 177
Thiel, M., 175
Thieme, K., 95
Thurston, H. & Attwater, D., 138
Thyen, H., 299
Tischendorf, C. von, 223, 232, 235
Torm, A., 243
Torsy, J., 131
Trachtenberg, J., 81, 102, 203
Traube, L., 129, 223f
Trilling, W., 348
Tsanin, M., 15

Unnik, W.C. van, 330
Untergassmair, F.G., 345
Urbach, E.E., 25, 152, 193

Vasconcellos, J.L. de, 139
Vööbus, A., 132f

Waetjen, H.C., 287-292, 297, 354
Walker, R., 290
Walls, R., 31
Ware, T., 173f
Wasserzieher, E., 142
Weinreich, U., 15
Weinstock, H., 244
Wellhausen, J., 33, 57
Wells, E., 137
Werblowsky, R.T.Z., 8
Werfel, F., 45-47
Werner, E., 344
White, W.C., 123
Wikgren, A., 179, 236
Williams, A.L., 177, 187
Wilmart, A., 224
Wilson, R.McL., 176
Wimmer, O., 138
Wininger, S., 160
Winter, J. & Wünsche, A., 111, 149
Winter, P., 288
Withycombe, E.G., 142f
Wogue, L., 243
Wohl, L. de, 46, 48-50
Wollimhaus, A., 146
Wright, W., 132
Wüstling, H.-D., 131

Yadin, Y., 98f
Yonge, C.M., 137f, 140, 145f
Yung, P., 111

Zadok, R., 81-83
Zahn, T., 99f, 128, 157, 319, 349
Zeitlin, S., 17
Zimmerman, M., 23
Zion, D., 51
Zuckermandel, M.S., 171
Zunz, L., 81, 83, 85, 90f, 94, 97, 111, 113, 120
Zurischadaj, J., 57f, 126
Zweig, F., 60

Østerbye, P., 9, 55, 67, 252

FORKORTELSER FOR ORGANISATIONER

BFBS The British and Foreign Bible Society

CCJP Consultation on the Church and the Jewish People, WCC

IHCA International Hebrew Christian Alliance

LWF Lutheran World Federation

UBS United Bible Societies

UCCI United Christian Council in Israel

WCC World Council of Churches