

# Dæmoniske disciple: Satan mellem Peter og Judas

*Finn Damgaard*

*Abstract:* I examine the way the portraits of Peter and Judas are rewritten in the New Testament gospels and the Gospel of Judas. Though the two disciples are often seen as unlike, they actually share several characteristics. Whereas Peter is called Satan in *Mark* and *Matthew*, Judas is the one who is recast as acting in collusion with Satan/the Devil in *Luke* and *John*. I argue that *John's* and *Luke's* portrait of Judas might be seen as a rewriting of *Mark's* and *Matthew's* picture of Peter in the Caesarea Phillippi-scene. I moreover suggest that the Gospel of Judas exploits the differences in the New Testament portraits of Judas. Accordingly the Gospel of Judas should not be read as a polemic against all the New Testament gospels. The Gospel of Judas seems to have made use of *Mark's* and *Matthew's* tragic portrait of Judas and turned it against *Luke's* and *John's* portrait.

*Key words:* Peter – Judas – Satan – Devil – Gospel of Judas

Det vakte opsigt, da *National Geographic* op til påsken i 2006 præsenterede et nyt, ukendt evangelium, Judasevangeliet, der havde været gemt i en egyptisk hule siden slutningen af det 3. århundrede.<sup>1</sup> At Judasevangeliet blev præsenteret netop i forbindelse med påsken var næppe en tilfældighed, for Judasevangeliet viste sig at fortælle en noget anden historie om Judas end den, der har bidt sig fast i den kollektive kristne erindring. Ifølge Judasevangeliet var det nemlig ikke Peter, men Judas, der var Jesus' nærmeste fortrolige. Judas overgav derfor heller ikke Jesus til korsfæstelse som følge af et forræderi, det skete derimod på Jesus' egen opfordring. Fundet af Judasevangeliet gav hurtigt grobund for en række konspirationsteorier om, at skriftet var forsøgt undertrykt af den magtfulde kirke, fordi det udgjorde en bombe under kristendommens centrale begivenhed: påsken. Det konspiratoriske ræsonnement gik ud på, at hvis evangeliernes historie

---

<sup>1</sup> For den dramatiske historie om fundet af Judasevangeliet, se Jesper Tang Nielsen, "Judasevangeliet fundet til tiden", *Sfinx* 30 (2007), 10-15. Judasevangeliet findes i flere danske oversættelser, se f.eks. Tilde Baks og Katrine Brix' oversættelse, "Judasevangeliet fra Codex Tchacos", *Bibliana* 8:1 (2007), 33-58. Den tekstkritiske udgave kan findes i Rodolphe Kasser & Gregor Wurst, *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos, Critical Edition* (Washington D.C.: National Geographic 2007).

om Judas ikke er pålidelig, kan resten af påskefortællingen heller ikke være det.<sup>2</sup> Problemet med en sådan slutning er, som de fleste selvfølgelig ved, at der ikke eksisterer et 1:1 forhold mellem en tekst og den historiske virkelighed. De forskellige fremstillinger af Judas i de nytestamentlige evangelier (og i Judasevangeliet for den sags skyld) er ikke historiske, men teologiske. I en tidligere artikel i denne serie har Lone Fatum vist, hvordan Judas kan anskues som en teologisk konstruktion og en narrativ udfoldelse af verbet *paradidōmi*. Mens Paulus opererer uproblematisk med forestillingen om en tolvkreds efter Jesus' død (1 Kor 15,5),<sup>3</sup> og bruger *paradidōmi* uden reference til Judas (1 Kor 11,23), er det for Fatum symptomatisk, at det netop er i evangelielitteraturen (forstået som Kristusbiografi), at der finder en personificering/biografisering af verbet *paradidōmi* sted.<sup>4</sup> Men selvom Judas forsynes med flere og flere karakteristika, i takt med at *Markus* genskrives igen og igen, forbliver hans narrative funktion, udpegningen af Jesus, "overflødige end det femte hjul til vognen", sådan som Georg Brandes i sin tid så fyndigt formulerede det.<sup>5</sup> Ifølge Fatum kommer Judasfiguren således aldrig til at spille nogen selvstændig rolle i evangelierne. Figuren er nemlig knyttet uløseligt sammen med evangeliernes konstruktion af Jesusfiguren.

Med Judasevangeliets Judasfigur kommer vi heller ikke tættere på, hvem Judas virkelig var, men derimod på den gnostiske kristendomsopfattelse, som skriftets forfatter havde. Ifølge forfatteren er verden og mennesket ikke skabt af Gud, men af en dæmonagtig figur. Meningen med den kristne lære bliver i denne gnostiske tankegang, at menneskets sjæl skal frelses ud af legemet. De særligt indviede som f.eks. Judas forstår derfor også korsfæstelsen som en befrielse, hvor

<sup>2</sup> Se hertil Marie Vejrup Nielsen, "Kristne konspirationer – De nye og nyfundne Jesusfortællinger", *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl & Einar Thomassen (København: Forlaget Anis 2008), 315-332.

<sup>3</sup> Den samme uproblematisk brug af tolvkredsen efter Jesus' død kan genfindes i Peters evangelium (14.59) og Jakobsapokryfen (2.8).

<sup>4</sup> Lone Fatum, "Judas som teologisk projekt", *Frelsens biografisering*, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (Københavns Universitet: Museum Tusulanums Forlag 2004), 147-176, 148. En lignende ide findes antydningvist hos Kim Paffenroth, *Judas – Images of the Lost Disciple* (Louisville: Westminster John Knox Press 2001), 2. Men allerede i 1857 foreslog Gustav Volkmar, at Judas-traditionen kunne være opstået som en udfoldelse af *paradidōmi* i 1 Kor 11,23, Volkmar, *Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft* (Leipzig: Brockhaus 1857), 261.

<sup>5</sup> Georg Brandes, *Sagnet om Jesus* (København: Nordisk Bogforlag 1992 [1925]), 58.

Kristus' guddommelige ånd bliver befriet fra det materielle legeme. At forfatteren til Judasevangeliet særligt knytter an til Judas blandt Jesus' disciple, er et særegent træk ved dette skrift; men det er et alment træk i den tidlige kristendom, at forskellige kristne grupperinger påberåbte sig traditionen fra Jesus' disciple for at legitimere deres egne budskaber og selvopfattelser. Ikke mindst Nag Hammadi-fundet har givet os et enestående indblik i dette forhold med eksempelvis Filipsevangeliet og Marias Evangelium, der stammer fra et beslægtet fund. Traditionen fra Jesus' disciple har altså været et typisk stridspunkt mellem de tidlige kristne. Forfatterne til disse forskellige evangelier har alle knyttet an til hver deres favorit blandt Jesus' disciple og hævdede, at netop denne discipel havde en særlig indsigt eller stod Jesus særlig nær. Det er en proces, der allerede finder sted i de nytestamentlige evangelier, hvor Peter eksempelvis promoveres i *Lukas*, mens den anonyme Yndlingsdiscipel fremhæves i *Johannes*.<sup>6</sup> Når forfatteren til Judasevangeliet fokuserer på Judas frem for Peter som Jesus' vigtigste discipel, sker det angiveligt i bevidst polemik mod flere af de nytestamentlige evangelier. Det polemiske anliggende er imidlertid ikke det væsentligste i Judasevangeliet. Ved at betone Judas' overgivelse af Jesus understøttes evangeliets særlige teologi, nemlig at de kristne skal frigøres fra den fysiske verden og dermed også fra den menneskelige krop. Når Judas overgiver Jesus til korsfæstelsen, er det, fordi han har fået del i denne indsigt. Han ved som Jesus' betroede åbenbaringsmodtager, at Jesus' fysiske legeme ikke har noget med Jesus at gøre.

#### *Yndlingsdisciple vs. dæmoniske disciple*

Judasevangeliets fremhævelse af Judasskikkelsen er altså ikke kun polemisk. Fremhævelsen af Judas tjener også et teologisk formål. Spørgsmålet er imidlertid, om fremhævelsen af Judas på bekostning af Peter egentlig er så fremmed for de nytestamentlige evangelier selv? Når forfatteren til Judasevangeliet placerer Judas på Peters sted, betjener han sig af det, jeg vil kalde for narrativ ombytning. Et fænomen, som jeg vil argumentere for, også gør sig gældende i de nytestamentlige evangelier. Fundet af Judasevangeliet er derfor en god anledning til at gentænke forholdet mellem Judas og Peter i de nytestamentlige evangelier, og dermed også kvalificere Judasevangeliets "polemik" yderligere. Ved at gøre Ju-

---

<sup>6</sup> Vedr. Yndlingsdisciplen, se eksempelvis Jesper Tang Nielsen, "Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliet", *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي*, red. Bodil Ejrnæs & Lone Fatum, Forum for Bibelsk Eksegese 16 (Københavns Universitet: Museum Tusulanums Forlag 2010), 101-117.

das til den centrale discipel udstiller Judasevangeliets forfatter den diskrepans, der dominerer de nytestamentlige evangeliers fremstilling af Judas. For selvom Judas på intet tidspunkt fremstilles som den vigtigste discipel i Ny Testamente, vil jeg argumentere for, at der er en tendens til, at han i de tidligste evangelier, særligt i *Markus*, ikke portrætteres entydigt negativt. Hvorimod de senere evangelier, *Lukas* og *Johannes*, knytter ham sammen med Satan. I *Markus* og *Matthæus* er det derimod disciplen Peter, som Jesus kalder for Satan (Mark 8,33; Matt 16,23). Min tese er, at der også sker en ”narrativ ombytning” af *Markus*’ og *Matthæus*’ portræt af Peter og Judas i *Lukas* og *Johannes*. Særligt i *Johannes* er det tydeligt, at forfatteren med sin identifikation af Judas med Djævelen (det græske ord for det hebraiske “Satan”) har overført den lignende identifikation af Peter med Satan i de tidligere evangelier til Judas.<sup>7</sup> Det er således i præcis den scene, som i *Johannes* modsvarer Cæsarea Filippi-scenen, at Judas sættes i relation til Djævelen/Satan (6,66-71).<sup>8</sup> I forbindelse med denne ombytning finder der også en stereotypisering sted. For i det øjeblik det er *Judas*, der forbindes med Djævelen/Satan, ændrer identifikationen karakter. Mens Peter i *Markus* og *Matthæus* således kaldes for Satan, fordi han vil *forhindre* Jesus’ lidelse og død, forbindes Judas med Djævelen/Satan i *Lukas* og *Johannes*, fordi han vil *udlevere* Jesus til hans lidelse og død. Som vi skal se, åbner denne forskydning op for en dæmonisering af alle dem, som ifølge disse evangeliers forfattere, er skyld i Jesus’ korsfæstelse.

#### *Medhjælper og modstander: Judas og Peter ifølge Markus og Matthæus*

Som vi har set kaldes Peter altså for Satan i *Markus*. Til trods herfor fremstår han dog stadig som en sympatisk figur i dette evangelium. Selvom han igen og igen misforstår Jesus’ mission og ikke formår at leve op til sine egne idealer, vækker fortælleren læsernes sympati for ham dels gennem indblik i hans tanker (9,6;

<sup>7</sup> Jf. eksempelvis C.K. Barrett, *The Gospel according to St John*, Second edition (London: SPCK 1978), 308, og William Klassen, *Judas – Betrayer or Friend of Jesus?* (London: SCM Press 1996), 140.

<sup>8</sup> Ifølge Ernst Haenchen er navnet ”Simon” om Judas’ far (Joh 6,71) en eftervirkning af den markinske tradition, hvor navnet Simon også optræder, men der i forbindelse med Peter; Haenchen, *Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze*, 2. Band (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1968), 130, note 44. Parallellen er endog endnu tydeligere i forhold til *Matthæus*, hvor Peter bliver karakteriseret med ordene ”Simon, Jonas’ søn” (Matt 16,17).

11,21 14,40; 72),<sup>9</sup> dels ved at antyde en udvikling i form af voksende selverkendelse om egne fejl og mangler (14,72). At Peter bryder ud i gråd efter hans fornægtelse af Jesus, er således kulminationen på en lang række fejlslagne forsøg fra Peters side på at forstå Jesus' gerning.

I *Matthæus* derimod udelades *Markus*' afvæbnende kommentarer til og fremstillinger af Peters tanker, og når *Matthæus* samtidig fastholder og endda udbygger billedet af Peter som den, der igen og igen ikke slår til,<sup>10</sup> bliver resultatet, at det sympatiske ved Peterfiguren forsvinder. Det er også bemærkelsesværdigt, at mens forfatteren til *Markus* nævner Peter eksplicit igen efter fortællingen om hans fornægtelse (16,7), så er det sidste vi eksplicit hører til Peter i *Matthæus*, at "han gik udenfor og græd bitterligt" (26,75), og selv i denne sætning fornemmer man fortællerens forsøg på at føje endnu en facet til det negative portræt af Peter. Mens *Markus*' Peterfigur således bryder sammen i gråd, da han hører hanen gale anden gang (Mark 14,72) og dermed formentlig udsætter sig selv for en stor risiko, idet han må formodes stadig at befinde sig i ypperstepræstens gård, så skildrer *Matthæus* indirekte Peter som en langt mere udspekuleret person, idet han går udenfor, da han begynder at græde (26,75). *Matthæus* er også det eneste kanoniske evangelium, der ikke eksplicit refererer til Peter efter hans fornægtelse. At han stadig er at finde blandt Jesus' disciple kan vi kun indirekte slutte os til ud fra Matt 28,16, hvor det fortælles, at de *elleve* disciple gik til Galilæa til det bjerg, hvor Jesus havde sat dem i stævne (elleve, fordi Judas er død, jf. 27,3-10). Selv denne afsluttende fortælling kan imidlertid læses som en polemisk stikpille til Peter, idet fortælleren her betoner, at nogle af de elleve disciple tvivlede (*edistasan*), da de så Jesus (28,17). Vi finder kun verbet *distazô* brugt ét andet sted i Ny Testamente, nemlig i *Matthæus*' unikke fortælling om Peters vandring på søen (14,28-31), hvor Jesus karakteriserer Peter – som den eneste individuelle person i hele evangeliet – som en person med en lille tro og går i rette med ham, fordi han tvivlede (*edistasas*). Eftersom fortælleren altså har brugt det samme ord om Peter tidligere i evangeliet, forekommer det sandsynligt, at fortælleren

<sup>9</sup> Jf. også Thomas E. Boomershine, "Peter's Denial as Polemic or Confession: The Implications of Media Criticism for Biblical Hermeneutics", *Semeia* 29 (1987), 47-68.

<sup>10</sup> Peter fremhæves som bekendt særligt i *Matthæus*' version af Cæsarea Filippi-scenen, idet Jesus her slår fast, at Peters bekendelse er åbenbaret til ham af Gud, og at Jesus vil bygge sin kirke på Peter og give ham nøglerne til Himmeriget (16,17-19). Imidlertid undergraves denne positive fremhævelse straks efter, idet forfatteren nu lader Jesus kalde Peter for en anstødssten (*skandalon*, 16,23), ligesom han bibeholder *Markus*' identifikation af Peter med Satan og slår fast, at han "ikke vil, hvad Gud vil, men hvad mennesker vil".

indirekte hentyder til Peter som værende blandt de disciple, der tvivlede, da de igen så Jesus.

Selvom Peter altså fremstår væsentlig mere sympatisk i *Markus*, er der imidlertid ikke den store væsensforskel mellem Peter og Judas i *Markus* og *Matthæus*. Hverken Peter eller Judas forstår meningen med Jesus' lidelse og død,<sup>11</sup> og mens Judas udfylder sin rolle og udleverer Jesus til magthaverne som led i den guddommelige plan (jf. den passive brug af *paradidômi* i lidelsesforudsigelserne, Mark [8,31]; 9,31 og 10,33-34, samt dertil 14,21, 41), fornægter Peter Jesus tre gange på trods af hans forsikringer om det modsatte. Mens Judas fungerer som Jesus' medhjælper, er Peter snarere Jesus' modstander.<sup>12</sup> Ifølge *Matthæus* fortrød Judas ligefrem sin handling, angrede den og hængte sig selv ("Jeg har syndet og forrådt uskyldigt blod", 27,4). Til trods for deres sparsomme personskildring vil jeg mene, at *Markus* og *Matthæus* rummer en række ansatser, der gør det muligt at forstå Judas som en tragisk helt. Judas er som bekendt en af Jesus' disciple og er dermed også en potentiel fremtrædende personlighed – noget som Aristoteles i sin *Poetik* netop mener, karakteriserer den tragiske helt (13.5). Mens læserne ved, hvem Judas virkelig er (nemlig den der kommer til at overgive Jesus til korsfæstelse, jf. Mark 3,19 og Matt 10,4), ved han det tilsyneladende ikke selv (Mark 14,18-19 og Matt 26,22).<sup>13</sup> Hans handling ser måske nok ud til at udgå fra

<sup>11</sup> Jf. også Anders Klostergaard Petersen, "Genskrevet Skrift", *Mellem venner og fjender*, 39-80, 56. En mere fyldig version af Klostergaard Petersens artikel kan nu findes som "The Gospel of Judas: A Scriptural Amplification or a Canonical Encroachment?", *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. Gregor Wurst & Enno Popkes (Tübingen: Mohr Siebeck 2011).

<sup>12</sup> Jf. også Fatum 2004, 151.

<sup>13</sup> Det tragiske heltepotentiale i Judasfortællingen blev udnyttet op gennem middelalderen, idet fortællingen om Judas ofte blev forbundet med den tragiske helt *par excellence*, Ødipus. I middelalderens mest populære legendesamling, *Den Gyldne Legende* fra sidst i 1200-tallet, fortæller Jacobus de Voragine, at Judas' mor, Cyborea, i en drøm får at vide, at hun vil føde en søn, der vil blive så ond, at han vil ødelægge hele folket. For at forhindre dette putter forældrene den lille Judas i en kurv og sætter den ud på vandet. Kurven driver imidlertid i land på øen Iskariot, hvor Judas bliver fundet og opfostret af regentparret. Da Judas senere finder ud af, at han er adopteret, slår han sine adoptivforældres biologiske søn ihjel og flygter til Jerusalem, hvor han kommer i tjeneste hos Pilatus. Her går han på æblerov i en frugtplantage for at skaffe nogle særlig udsøgte æbler til Pilatus. Under tyveriet kommer han til at slå plantageejeren (som er hans far) ihjel, og da Pilatus erfarer, at plantageejeren er død, giver han plantagen samt plantageejerens enke Cyborea til Judas. Ligesom Ødipus har Judas imidlertid nogle mærker på kroppen, som Cyborea genkender, og da Judas finder ud af, at han har myrdet sin far og begået incest med sin mor, opsøger han Jesus for at få tilgivelse og blive hans disciple, Voragine, *The*

hans egen vilje (Mark 14,10-11 og Matt 16,14-16), men i virkeligheden er den styret af Gud (Mark 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,21 og Matt 16,21; 17,22-23; 20,18-19; 26,24), og efter sit fejlgreb forstår Judas, hvad han har gjort og angrer og begår selvmord<sup>14</sup> (dog kun i *Matthæus* [27,3-5], da vi ikke hører mere til Judas efter udleveringen af Jesus i *Markus*).<sup>15</sup>

---

*Golden Legend*, oversat af William Granger Ryan (Princeton: Princeton University Press 1993), 167-168. De senere fortællinger om Ødipus-Judas-figurerne udfolder et lighedspunkt mellem de to fortællinger om skæbne og fri vilje, som allerede blev påpeget af Origenes: "Vi hævder ikke [sådan som Kelsos], at dét, at en har forudviden, fjerner muligheden for, at noget sker eller ikke sker [...] Dette gælder for al forudviden, som er afhængig af os, hvad enten vi har at gøre med guddommelige skrifter eller græske historier. [...] For at gøre dette forståeligt vil jeg citere profetierne om Judas fra Skriften eller vores frelsers forudviden om, at han ville forråde (*prodōsontos*) ham, og endelig vil jeg fra de græske historier citere oraklet til Laios [Ødipus' far], idet jeg her går ud fra, at det er sandt, skønt dette spørgsmål ikke skader argumentet" (*Contra Celsum* 2.20.85, min oversættelse).

<sup>14</sup> Judas' selvmord er traditionelt blevet fortolket som endnu en synd, idet det har været en udbredt opfattelse inden for kristendommen, at selvmord er en synd. Denne opfattelse optræder først hos Augustin (jf. Arthur J. Droge & James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* [New York: HarperCollins 1992], 113-114, 125), som i sin *De Civitate Dei* skriver: "For så sandt det ikke er tilladt nogen privatperson at dræbe selv et skyldigt menneske, som ingen lov giver tilladelse til at dræbe, lige så sandt er den, der dræber sig selv, en morder [...]. Det er med rette, vi afskyer Judas' handling, og sandheden bekræfter, at han, da han hængte sig i et reb, snarere øgede end udsonede det begåede forræderi, fordi han derved i en skæbnesvanger mistillid til Guds barmhjertighed ikke angerfuld lod plads tilbage for en frelsende bodfærdighed. [...] da Judas dræbte sig selv, dræbte han en forbyrder, og dog sluttede han sit liv som skyldig ikke blot i Kristi, men også i sin egen død, fordi han, skønt han blev dræbt på grund af sin egen forbrydelse, blev det ved en ny forbrydelse fra sin egen side" (*De Civitate Dei* 1.17, Bent Dalsgaard Larsens oversættelse: *Augustin, Om Guds Stad, oversættelse med indledning, noter og register af Bent Dalsgaard Larsen* [Århus: Aarhus Universitetsforlag 2002]). Før Augustin blev selvmordet ofte anset for at være en acceptabel, hvis ikke ligefrem ærefuld, udvej i en række særlige situationer – jævnfør de græskromerske idealer om en nobel død. Når Judas griber til selvmordet, skal det derfor formentlig ses som en konsekvens af, at han erkender sin synd. Med sit selvmord forsøger Judas at opnå forsoning og at genoprette sin ære. Med sin afsluttende fortælling om Judas har forfatteren til *Matthæus* formentlig ønsket at udpege de *virkelige* skyldige i Jesus' død, nemlig ypperstepresterne og de ældste, jf. også Caroline F. Whelan, "Suicide in the Ancient World: A Re-examination of Matt 27:3-10", *Laval Théologique et Philosophique* 49 (1993), 505-522.

<sup>15</sup> *Matthæus'* fortælling om Judas' død er således den største afvigelse fra *Markus'* lidelseshistorie. Mens forfatteren til *Matthæus* altså har været optaget af at fortælle om Judas' endeligt, udelader forfatteren som nævnt *Markus'* afsluttende eksplicitte reference til Peter. Der sker med andre ord også en forskydning i interessen fra Peter til Judas i *Matthæus'* afslutning.

Alligevel er det ikke usædvanligt at finde Judas portrætteret som ærkesynderen i den senere kristne tradition. Denne negative fremstilling af Judas er tilmed blevet brugt til at anspore til jødeforfølgelser op gennem Europas historie, idet Judas ikke bare er blevet set som ærkesynder, men også som ærkejøde. Et sådan syn på og misbrug af Judas begynder at blive udbredt fra det 4. århundrede og er siden jævnlgt dukket op. Hieronymus, en af de første kirkefærdre, der slog Judas i hartkorn med jøderne, argumenterede således polemisk for, at jøderne ikke havde taget deres navn fra Juda, men fra forræderen Judas (homili 35 om salme 108[109]),<sup>16</sup> og langt senere brugte også Martin Luther Judas polemisk i sine skrifter mod jøderne.<sup>17</sup>

Nyere europæisk historie er imidlertid også fuld af eksempler på, hvordan Judasfiguren er blevet opfattet som særlig jødisk. I forbindelse med det antisemitiske justismord i slutningen af 1800-tallet på Alfred Dreyfus, en jødisk officer i den franske hær, blev Judas således brugt igen og igen af Dreyfus' modstandere som et led i deres smædekampagne. Dreyfus, som i første omgang blev fundet skyldig i at udlevere fortrolige dokumenter til Tyskland, blev efter stor bevågenhed i den franske presse og efter at retssagen var blevet genoptaget ad flere omgang, i sidste ende renset for alle anklagerne. Under det lange sagsforløb (1894-1906) var Frankrig imidlertid delt på spørgsmålet om Dreyfus' skyld.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Refereret i Susan Gubar, *Judas – A Biography* (New York: W. W. Norton & Company 2009), 6.

<sup>17</sup> I en passage i *Vom Schem Hamphoras* (157) fra 1543, hvor Luther raser over jødernes oversættelse af det hebraiske ord 'almah med "ung kvinde" (fra Esajas 7,14), skriver han eksempelvis: "Ich verfluchter Goy [Luther bruger her den jødiske betegnelse for ikke-jøder sarkastisk om sig selv] kann nicht verstehen, woher sie [jøderne] solche hohe Kunst haben [om jødernes udlægning og oversættelse af 'almah i Esajas 7,14, som Luther som bekendt mente skulle oversættes med "jomfru"], ohne daß ich muß denken, da Judas Scharioth sich erhenkt hatte, daß ihm die Därme zerrissen, und, wie den Erhenkten geschicht, die Blase geborsten: da haben die Jüden vielleicht ihre Diener mit güldnen Kannen und silbernen Schlüsseln dabei gehabt, die Judas-Pisse (wie man's nennt) sammt dem anderen Heiligthum aufgefangen, darnach unternander die Merde gefressen und gesoffen, davon sie so scharfsichtige Augen krieget, daß sie solche und dergleichen Glosse in der Schrift sehen, die weder Matthäus, noch Jesaias selbst, noch alle Engel, schweige wir verfluchten Goyim [igen bruges den jødiske betegnelse for ikke-jøder sarkastisk her om alle kristne], sehen können" (Gerhard Falk, *The Jew in Christian Theology. Martin Luther's Anti-Jewish Vom Schem Hamphoras, Previously Unpublished in English, and Other Milestones in Church Doctrine Concerning Judaism* [Jefferson: McFarland & Company 1992], 267)

<sup>18</sup> For en god introduktion til Dreyfus-affæren, se Eric Cahm, *The Dreyfus Affair in French Society and Politics* (London & New York: Longman 1996).



Hans modstandere var imidlertid først og fremmest motiveret af et anti-semitisk had, og Dreyfus blev gang på gang både direkte og indirekte sammenlignet med Judas, hvis forræderi blev gjort til indbegrebet af jødedommen. Charles Maurras, en af de ledende Dreyfus-modstandere, gav eksempelvis sin beretning om Dreyfus' degradering overskriften "La Parade de Judas" i den anti-semitiske avis *Action Française*, mens Léon Daudet, en anden Dreyfus-modstander, kaldte sine erindringer om Dreyfus-sagen "Au Temps de Judas".<sup>19</sup> Både Maurras og Daudet støttede senere den fascistiske franske Vichy-regering. Dreyfus-affæren fik bl.a. betydning for den ungarske zionist Theodor Herzl, som på det tidspunkt virkede som korrespondent i Paris. I 1896 udgav Herzl *Der Judasstaat*, hvori han udfoldede sit pessimistiske syn på jødernes stilling i de europæiske lande og advokerede for oprettelsen af en jødisk stat i Palæstina.

Også den nazistiske propaganda benyttede sig af en perverteret fremstilling af Judas. Skolebørn skulle eksempelvis lære slogans som "Judas, der Jude, verriet Jesus, den Deutschen, den Juden".<sup>20</sup> At Jesus var arier, mens Judas var jøde, var også en del af tankegodset i det nazistiske teologiske institut (*Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*), hvis formål var at rense den kristne religion for såkaldte jødiske fremmedelementer.<sup>21</sup>

Der er noget mærkværdigt over forestillingen om, at Judas skulle være mere jødisk end de øvrige disciple eller Jesus selv for den sags skyld. Det skal jeg komme tilbage til senere. I første omgang vil jeg opholde mig ved billedet af Judas som ærkesynderen. Et billede der jo som bekendt gennemsyrrer hele den kristne kultur, sådan som vi eksempelvis finder det i Dantes *Guddommelige Komædie*, hvor Judas er placeret allernederst i Helvedets bundfrosne dyb og uafledeligt pines af Satan (*Helvedet*, sang 34). Peter derimod befinder sig ikke alene i paradiset for fødderne af Jesus siddende til højre for jomfru Maria: det er også ham, der har nøglerne til paradiset (*Paradiset*, sang 23 og 32). Men hvis Judas

---

<sup>19</sup> Refereret i Hyam Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil* (London: Peter Halban 1992), 120.

<sup>20</sup> Erika Mann, *Zehn Millionen Kinder. Die Erziehung der Jugend im Dritten Reich. Mit einer Einführung von Thomas Mann* (München: Verlag Heinrich Ellermann 1986 [1938]), 101.

<sup>21</sup> Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (New Jersey: Princeton University Press 2008).

blot gjorde, hvad der var en frelseshistorisk nødvendighed, hvorfor så denne hårde dom over ham?

*I Satans vold: Judas og Peter ifølge Lukas og Johannes*

Baggrunden for en sådan dom over Judas skal sandsynligvis findes i det portræt af Judas og Peter, som vi finder i *Lukas* og *Johannes*. Ifølge *Lukas* fór Satan således i Judas (22,3). Det er også i *Lukas*, at Judas for første gang omtales som en forræder (6,16). Det fremgår desværre ikke af den autoriserede danske Bibeloversættelse, der i overensstemmelse med Luthers oversættelse af Biblen oversætter det græske udtryk *paradidōmi* med det farvede "forråder" i stedet for det mere neutrale "overgiver" hver gang Judas er involveret.<sup>22</sup> I modsætning til *Matthæus* fortryder Judas heller ikke sin handling i Lukasskrifterne, men køber en mark for pengene, hvor han ifølge forfatteren fik en vanærende død, idet han sprængtes, "så alle hans indvolde væltede ud" (ApG 1,18). Sideløbende med denne dæmonisering af Judas i Lukasskrifterne, finder vi nok her det mest positive billede af Peter i de nytestamentlige evangelier. Forfatteren udelader som nævnt traditionen om, at Jesus kaldte Peter for Satan. Den samme tendens gør sig gældende i fortællingen om Jesus i Getsemane, hvor Jesus formaner disciplene til at våge og bede om ikke at falde i fristelse. Mens forfatterne til både *Markus* og *Matthæus* lader Jesus fremhæve, hvordan særligt Peter faldt i fristelse, fordi han falder i søvn (Mark 14,37, Matt 26,40), udelader *Lukas*' forfatter referencen til Peter (22,39-46) og fjerner dermed den særlige kobling mellem Peter og fristelsen, som udtrykkes i de tidligere evangeliers Getsemane-perikope. I tråd hermed hævder forfatteren også, at Jesus var særlig optaget af at bevare Peters tro overfor Satan: "Simon, Simon! Satan gjorde krav på jer for at sigte jer som hvede; men jeg bad for dig, for at din tro ikke skal svigte!" (22,31).<sup>23</sup> I samme åndedrag understreges også Peters unikke rolle i *Lukas* som dén, der skal styrke

<sup>22</sup> Til oversættelsen af *paradidōmi*, se Klassen (1996), 47-58, og William Klassen, "The Authenticity of Judas' Participation in the Arrest of Jesus", *Authenticating the Activities of Jesus*, red. Bruce Chilton & Craig A. Evans (Leiden: Brill 1999), 389-410.

<sup>23</sup> Judas er i øvrigt ikke den eneste figur i *Lukas*, som slås i hartkorn med Satan. Også Maria Magdalene bliver skildret, som om hun er besat af dæmoner (Luk 8,1-3). Som Ann Graham Brock har argumenteret for, er dette sandsynligvis et udtryk for forfatterens forsøg på at marginalisere Maria Magdalene, sådan som det også sker i *Lukas*' version af lidelseshistorien, jf. Brock, "Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence", *SBL Forum*, n. p. (tilgået dec. 2003) Online: <http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=209>.

sine brødre (22,32). Forfatteren foregriber her billedet af Peter i Apostlenes Gerninger som en central aktør i den tidlige menighed. Måske for at lægge yderligere afstand til tidligere evangeliers identifikation af Satan med Peter fremstiller forfatteren nu tværtimod Peter som en, der kan gennemskue, når andre bliver fristet af Satan. I fortællingen om Ananias og Safira gennemskuer Peter således Ananias, og anklager ham for at have løjet for Helligånden og stukket penge til side til sig selv, fordi *Satan* har fyldt hans hjerte (ApG 5,3). Også i Peters opgør med magikeren Simon karakteriserer Peter indirekte Simon for at være i Satans vold, idet han anklager Simon for at være “fuld af gift og galde og *lænket (sundesmon)* i uretfærdighed” (ApG 8,23, min kursivering).<sup>24</sup>

Forfatteren lægger endelig yderligere afstand mellem Peter og Judas ved i begyndelsen af Apostlenes Gerninger at lade Peter tage initiativ til, at disciplene skal vælge en ny apostel til erstatning for Judas (1,25). Selvom fortællingen om Peters fornægtelse altså bibeholdes i *Lukas* (dog i en væsentlig mildere form end i *Markus* og *Matthæus*), ophæver forfatteren til *Lukas* dog hurtigt det negativ indtryk, som fornægtelsesscenen eventuelt kunne være årsag til, ved straks efter at rehabilitere Peter ved – som det eneste blandt de nytestamentlige evangelier – at gøre Peter til opstandelsesvidne (24,34).

I modsætning til *Lukas* er *Johannesevangeliet*s forfatter noget mere tilbageholdende i sin positive beskrivelse af Peter, idet forfatteren også skal have plads til Yndlingsdisciplen. Men omvendt fortæller forfatteren heller ikke på noget tidspunkt, at Jesus kalder Peter for Satan, sådan som det sker i *Markus* og *Matthæus*. Ligesom i *Lukas* er det derimod Judas som står for skud. Det kunne derfor meget vel være et udtryk for bevidst polemik mod den markinske Peter-Satan-tradition, når forfatteren ligefrem lader Jesus kalde *Judas* for en Djævel (Joh 6,70).<sup>25</sup> Forud herfor har Peter netop identificeret Jesus som “Guds hellige” (6,69) – en titel som i *Markus* var lagt i munden på den dæmonbesatte mand i synagogen i Kapernaum (Mark 1,24; Luk 4,34). Peters ord til Jesus er som nævnt del af en scene, som udgør en parallel til *Markus*’ og *Matthæus*’ Cæsarea Filippi-scene, og brugen af titlen “Guds hellige” skal måske også ses som en intertekstuel reference til denne scene, hvor Peter identificeres med Satan. Meningen er

<sup>24</sup> For en detaileksetisk læsning af ApG 8,4-25 med særlig henblik på forbindelsen mellem Simon og Satan, se Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke’s Writings* (Minneapolis: Fortress Press 1989), 61-78.

<sup>25</sup> I Jesus’ sidste bøn refererer han også til Judas og kalder ham ”fortabelsens søn” (Joh 17,12).

næppe, at Peter er som *Markus'* dæmonbesatte mand,<sup>26</sup> tværtimod understreger brugen af titlen en fundamental anden tilgang til Peter: identifikationen af Jesus som "Guds hellige" viser Peters loyalitet overfor Jesus (idet Jesus' spørgsmål ikke, som i Cæsarea Filippi-scenen, handler om disciplenes forståelse af Jesus' identitet ["Hvem siger I, at jeg er?"]), men derimod disciplenes loyalitet ["Vil I også gå jeres vej?", Joh 6,67]).<sup>27</sup> Læserne af *Johannes*, som forudsættes bekendt med den synoptiske tradition,<sup>28</sup> ville således have forventet, at Peter var dæmonbesat, eller at Jesus ville kalde ham for Satan, men mod forventning er det altså Judas, som Jesus identificerer med Djævelen. Selvom tilstedeværelsen af Yndlingsdisciplen gør Peter mindre vigtig i *Johannes* end i *Lukas*, deler forfatteren altså stadig *Lukas'* interesse i at omgå de tidligere evangeliers identifikation af Peter med Satan. *Lukas'* interesse i at rehabilitere Peter efter fornægtelsesscenen genfindes også i *Johannes*, der fremhæver Peter sammen med Yndlingsdisciplen som de to disciple, som Maria Magdalene løb hen til for at fortælle om den tomme grav (20,2), ligesom den følgende fortælling om disciplenes løb ud til graven understreger Peters og Yndlingsdisciplens entusiasme og ønske om ved selvsyn at erfare, hvad der er hændt (20,3-10).

Ligesom i *Lukas* fortæller forfatteren også, at Satan rent faktisk fór i Judas (Joh 13,27).<sup>29</sup> Mens dette sker umiddelbart før nadveren i *Lukas*, sker det i *Johannes* på Jesus' eget tegn, netop som han giver Judas det stykke brød, som han har dypet i skålen (så profetien i Salme 41,10 kan opfyldes). Allerede tidligere i *Johannes* fortælles det imidlertid, at Djævelen havde sat sig for, at Judas skulle udlevere Jesus (13,2). Sandsynligvis for også at understrege Judas' eget ansvar, anklager forfatteren imidlertid desuden Judas for at være en hykler og tyv, der stjål fra den pengekasse, som var betroet i hans varetægt (12,4-6).

---

<sup>26</sup> Sådan som Arthur H. Maynard har argumenteret for i "The Role of Peter in the Fourth Gospel", *New Testament Studies* 30 (1984), 531-548 (543).

<sup>27</sup> Jf. Bradford B. Blaines fine narrative læsning af Joh 6,66-71 i *Peter in the Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2007), 39-50.

<sup>28</sup> Således forudsætter forfatteren eksempelvis, at læserne er bekendt med de tolv disciple (jf. Joh 6,70).

<sup>29</sup> Begivenheden beskrives med stort set samme ordvalg i begge evangelier: *eisêlthen de satanas eis Ioudan* (Luk 22,3); og *eisêlthen eis ekeinon ho satanas* (Joh 13,27).

*Ærkejøden Judas*

Mens Judas altså skildres som Satans redskab i *Lukas* og *Johannes*, fremstår han langt mere positivt i *Markus* og *Matthæus*. Ganske vist erklærer Jesus her, at det havde været "bedre for det menneske [som Menneskesønnen overgives af], om det aldrig var født" (Mark 14,21; Matt 26,24), men Judas optræder gennem hele evangeliet på lige fod med de øvrige disciple, og det er da også slående, at alle disciple føler sig ramt af Jesus' profeti om, at én af dem skal udlevere ham (Mark 14,18-19; Matt 26,21-22). Judas fremstår dermed som en tragisk helt. En enkelt ændring i *Matthæus'* genskrivning af *Markus* kunne dog for en umiddelbar betragtning se ud som om, at Judas bliver skildret mere negativt i *Matthæus* end i *Markus*; for mens Judas blot blev lovet penge som belønning i *Markus* (14,10-11), er pengene ifølge *Matthæus* derimod Judas' motiv for overhovedet at ville udlevere Jesus (26,14-16). Men selvom *Matthæus'* forfatter dermed i udgangspunktet gør Judas til én, der vil udlevere Jesus for 30 sølvpenge, er pointen jo netop, at Judas fortryder sin gerning og giver pengene tilbage (27,5). I begge evangelier er Judas altså en tragisk skikkelse; og begge evangelier er i modsætning til *Lukas* og *Johannes* enige om, at Judas' udlevering af Jesus ikke var et satanisk påfund.

Som vi har set, gør det omvendte sig gældende med Peterfiguren. Mens Peter er portrætteret som Satans instrument i *Markus* og *Matthæus*, er Peterfiguren renset for ethvert forsøg på dæmonisering i *Lukas* og *Johannes*. Tværtimod er det Peter selv, der i Apostlenes Gerninger, gennemskuer, når andre bliver fristet af Satan.

Spørgsmålet er nu, hvorfor forfatterne til de senere evangelier har fundet det nødvendigt at omskrive de tidligere evangelier igen og igen? Et formål har givetvis været at ophøje Peter – noget som særligt forfatteren til Lukasskrifterne ser ud til at have været interesseret i. Omvendt har et andet formål altså været at dæmonisere Judas. I *Lukas* og *Johannes* går denne dæmonisering imidlertid hånd i hånd med en anden og langt mere alvorlig dæmonisering, nemlig af jøderne som sådan. Det er velkendt, at begge disse evangelier fremstiller jøderne negativt. I både *Lukas'* og *Johannes'* version af lidelsesfortællingen nedtones Pilatus' og dermed også Roms andel i Jesus' død, mens jødernes skyld omvendt fremhæves,<sup>30</sup> noget som også betones igen og igen i talerne i Apostlenes Gerninger

<sup>30</sup> Mens *Markus* og *Matthæus* kun refererer til, at Pilatus protesterer én gang over anklagerne af Jesus (Mark 15,14 og Matt 27,23), slår den lukanske og johannæiske Pilatus tre gange fast, at Jesus er uskyldig (Luk 23,4, 13-16, 22 og Joh 18,38; 19,4, 6). Samtidig fremhæver den lukanske forfatter jødernes skyld i Jesus' død, idet han langt stærkere end

(2,22-23; 3,13-15; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39-40 og 13,27-30). Mens Lukasskrifterne imidlertid ikke kun er negative overfor jøderne, er *Johannes'* fremstilling af jøderne udelukkende polemisk. Som Rudolf Bultmann i sin tid fremhævede, bliver jøderne i dette evangelium et teologisk symbol på den vantro verden og dens fjendtlighed overfor Jesus.<sup>31</sup> I begge evangelier er der imidlertid også en tendens til at forbinde Judasskikkelsen med jøderne. I Apostlenes Gerninger er det således jøderne som sådan, der af Peter beskyldes for at have overgivet (*paredôkate*) Jesus til Pilatus (3,13). Her bruges altså præcis det samme ord, som ellers blev brugt om Judas' særlige opgave i evangeliet (Luk 22,48, se også Luk 20,20 hvor ordet [*paradounai*] bruges om de skriftkloge og ypperstepræsterne). Tilsvarende kalder Stefanus i sin tale alle jøderne for forrædere (*prodotai*, ApG 7,52) – et ord, som ellers blev brugt om Judas i evangeliet (Luk 6,16). Bortset fra Peters tale i begyndelsen af Apostlenes Gerninger (1,15-26) er talen om en enkelt forræder/overgiver nu helt erstattet af forestillingen om jødernes kollektive skyld (se eksempelvis også 4,10; 5,30; 10,39 og 13,28).

Også i *Johannes* sker der en identifikation af Judas med jøderne, idet de jødiske repræsentanter selv slår fast, at de vil udlevere (*paredôkamen*) Jesus til Pilatus (18,30), hvorved de også betegner deres handling med det samme ord, som bruges igen og igen om Judas' handling (6,71; 12,4; 13,21; 18,2, 5). At forfatteren opfatter Judas og jøderne som tæt forbundne, fremgår også af, at de begge kædes sammen med Djævelen. Ligesom Jesus kalder Judas for en Djævel (6,70) sådan anklager han også de jøder, "som var kommet til tro på ham" (8,31): "I har Djævelen til fader, og I er villige til at gøre, hvad jeres fader lyster. Han har været en morder fra begyndelsen, og han står ikke i sandheden, for der er ikke sandhed i ham. Når han farer med løgn, taler han ud fra sig selv; for løgner er han og fader til løgner" (8,44).<sup>32</sup> Selvom Judas er Jesus' discipel er han i dette

---

de øvrige evangelier betoner, at den jødiske folkemængde kræver Barabbas frigivet frem for Jesus (Luk 23,18, 23, 24, 25a, 25b). At jøderne stræbte Jesus efter livet, fremhæves ikke bare i den johanneiske version af lidelsesfortællingen, men gennem hele *Johannes* både som eksplicitte forfatterkommentarer og af Jesus selv, idet forfatteren ikke opererer med Messiashemmeligheden (se eksempelvis 5,18; 7,1-2; 8,37-40, 59; 10,31).

<sup>31</sup> Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1950 [1941]), 59.

<sup>32</sup> Passagen er notorisk vanskelig, for hvem repræsenterer de jøder, der var kommet til tro på Jesus, men som nu opponerer imod ham? Som flere fortolkere har argumenteret for, afspejler en sådan konflikt muligvis den historiske situation på forfatterens egen tid. Typisk forestiller man sig, at de Kristus-troende jøder er blevet ekskluderet af synagogen, hvilket har fået nogle Kristus-troende jøder til at tage afstand fra Kristus. De klassiske

evangeliums optik mere Jesus' fjende og sataniske modstander og dermed i evangeliets dualistiske konstruktion en 'jøde' i modsætning til Jesus' sande disciple (se også 13,31-35, hvor Jesus skelner mellem jøderne og hans sande discipelskare – en skare hvor Judas ikke indgår, eftersom han netop er gået ud).

Opfattelsen af Judas som ærkejøde i dele af den senere kristne tradition har altså sin rod i *Lukas'* og *Johannes'* stereotype konstruktion af Judas og jøderne. Når begge disse evangelier kan skildre jøderne på en sådan måde, er det formentlig et udtryk for, at splittelsen mellem de kristne og jøderne havde fundet sted, da disse evangelier blev skrevet. Som man fornemmer i den johannæiske Jesus' polemik med de jøder, "der var kommet til tro på ham" (8,31), er splittelsen næppe gået gnidningsløst for sig, idet nogle af de Kristus-troende jøder sandsynligvis er endt med at tage afstand fra Kristus. Forfatterens portræt af Judas skal formodentlig også forstås på baggrund af et sådan historisk scenarium.<sup>33</sup> Det har således været ganske opportunt at bruge Judas som en figur på et sådant forræderi.<sup>34</sup> Ved at portrættere Judas som en *jødisk* forræder, har forfatterne til *Lukas* og *Johannes* også kunne konstruere et selvbillede af den kristne bevægelse som passede ganske belejligt ind i en romersk diskurs. Disse evangeliers antijødiske polemik skal således formentlig ses som et forsøg på at imitere romernes negative attitude overfor jøderne. Ved at lægge afstand til jøderne og portrættere dem som nogle, der bestandigt ophidser mængden og anstifter oprør, sådan som det særlig sker i Apostlenes Gerninger (se fx 6,12; 13,50; 14,2, 5; 17,5-8; 18,12-17; 21,27-36 og 22,22-23, men også Luk 23,18-25), spiller forfatteren formentlig ikke bare på romernes udbredte frygt for folkemængdens optøjer, men måske i særdeleshed på samtidens opfattelse af jøderne som oprørske og genstridige.<sup>35</sup>

---

fremstillinger er henholdsvis J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper & Row 1968), 3-41, og Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist Press 1979), 40-43.

<sup>33</sup> I sin monografi *Judas and the Rhetoric of Comparison in the Fourth Gospel*. New Testament Monograph 25 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010), 131-150, argumenterer Michael W. Martin for eksempel for, at den johannæiske Judas repræsenterer de dissidenter i den johannæiske menighed, som også Johannesbrevene er optagede af.

<sup>34</sup> Se hertil også Margaret Plath, "Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt?", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 17 (1916), 178-188.

<sup>35</sup> Dette motiv er særlig prægnant i romersk historieskrivning og tages bl.a. op af Josefus. Se hertil Finn Damgaard, "Brothers in Arms: Josephus' Portrait of Moses in the 'Jewish

*Afslutning: Fra Peter til Judas og tilbage igen*

Når Satans indflydelse genskrives i de nytestamentlige evangelier, således at den i *Lukas* og *Johannes* overføres fra Peter til Judas, sker det sandsynligvis ud fra et behov for at skabe et mere belejligt og opportunt portræt af den kristne bevægelse. Mens det i *Markus* og *Matthæus* er én blandt inderkredsen, nemlig Peter, en forholdsvis sympatisk figur, der kaldes for Satan, bliver den sataniske i *Lukas* og *Johannes* en discipel fra periferien (Judas), der mere repræsenterer *andre* (nemlig folk der er modstandere af Jesus) end discipelskaren/de kristne. Denne narrative ombytning vendes imidlertid på hovedet igen i det nyfundne Judasevangeli-um, der kan læses som et forsøg på at vende tilbage til det markinske udgangspunkt, nemlig at Judas' udlevering af Jesus alene var led i en guddommelig plan – en tanke som forfatteren videreudvikler i forhold til sin gnostiske kristendomsforståelse. Judas hentes her ind fra periferien og gøres til den mest centrale discipel på bekostning af Jesus' øvrige disciple. Ligesom Peter kaldes for Satan umiddelbart efter sin bekendelse i *Markus* (8,33), således kaldes Judas nu for dæmon (Judasevangeli-um 44,21, se også 35,16-21). Men som i *Markus* medfører denne betegnelse ikke en dæmonisering af den discipel, der kaldes for Satan/dæmon. Analogien til *Markus* synes tværtimod at skulle bekræfte Judas' forrang i forhold til de øvrige disciple.<sup>36</sup>

Som vi har set, giver det derfor ikke mening udelukkende at forstå Judasevangeliets greb som polemisk overfor de nytestamentlige evangelier over en bred kam. Polemikken består snarere i at udstille disse evangeliets selvmodsigende fremstillinger af Judas. Judasevangeliets Judasskikkelse lader sig udmærket forstå i forlængelse af *Markus'* og *Matthæus'* tragiske helteskikkelse. Med Judasevangeliets Judasfigur er vi tilbage ved det markinske udgangspunkt: Den vigtigste discipel (i dette tilfælde Judas) kaldes for Satan/dæmon (ligesom Peter i *Markus*), men til forskel fra Peter i *Markus* er Judasevangeliets vigtigste discipel også den guddommelige medhjælper.

---

Antiquities' in the Light of His Own Self-Portraits in the 'Jewish War' and the 'Life'", *Journal of Jewish Studies* 59 (2008), 118-135.

<sup>36</sup> Således også René Falkenberg, "Kongerigets hemmeligheder", *Mellem venner og fjender*, 119-142, 125-126. April D. DeConick forstår derimod betegnelsen negativt, DeConick, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says* (London: Continuum 2007), 109-124.