

PATRISTIK 3 (2004)

Nikodemusevangeliet

Et kristent propagandaskrift midt i en brydningstid

SEMINARIELEKTOR, DR.THEOL. NIELS WILLERT

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik
Direkte adresse for nr. 3: www.patristik.dk/Patristik3

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 87-989980-2-1

Publiceret december 2004

Nikodemusevangeliet

Et kristent propagandaskrift midt i en brydningstid

SEMINARIELEKTOR, DR.THEOL. NIELS WILLERT

Indledning

I kristen digtning og kunst møder vi flere af de motiver, der er indeholdt i det apokryfe skrift Nikodemusevangeliet fra senantik tid. Det skyldes især, at dette apokryfe skrifs anden del handler om Kristi nedfart til dødsriget, hvor han befrier Adam, Eva og alle de døde fra Satans magt.¹ Forinden har man i skriftets første del kunnet læse om Pilatus' forhør af Jesus, sådan som Nikodemus hævdes at have refereret det. I forhold til evangeliernes lidelseshistorier kan Nikodemusevangeliet, der også undertiden kaldes Pilatusakterne, ses som et supplement. Men er det også et religiøst propagandaskrift fra en tid, hvor kristendommen er ved at vinde fodfæste i Romerriget? Dette spørgsmål vil blive taget op til sidst i artiklen. Først skal vi se på spørgsmålet om eventuelle Pilatusakter forud for Nikodemusevangeliet, dernæst skal vi se nærmere på indholdet af Nikodemusevangeliet, såvel dets første del, Pilatusakterne, som dets anden del, Kristi nedfart til dødsriget. Men inden da vil det være på sin plads med en afklaring af, hvorfor dette apokryfe skrift har fået navn efter Nikodemus.

Slår man op i The Anchor Bible Dictionary under Nicodemus, Gospel of, da står der : See Pilate, Acts of. Så slår man op under det og finder en artikel om Pilatusakterne. Og her får man hurtigt at vide, at Pilatusakterne i mange middelaldermanuskripter er knyttet sammen

¹ Fra middelalderen kendes således den angelsachsiske hymnedigter Kædmøns digt "Krist og Satan" (7. årh.), som N.F.S. Grundtvig efter sine Englandsophold i 1837 gendigtede i salmen "I kvæld blev der banket på Helvedes port" . Med salmens 20 vers var der således sat ord til det led i Apostolikum, der omhandler tiden mellem Jesu korsfæstelse og opstandelse ("nedfaret til dødsriget"). Salmen indgår nu i salmebogen (Den Danske Salmebog 213). I 1920 komponerede Thomas Laub melodi til salmen. Det angelsachsiske digt er gengivet i Bent Noack: Helvedstorm og Himmelfart, København 1983, side 68-72. Fra dansk malerkunst kendes motivet først og fremmest fra Joakim Skovgaards store maleri "Kristus i de Dødes rige" fra 1892-95. Som i Grundtvigs digt står Evaskikkelsen centralt i billedet som det syndige menneske, der som den første forløses fra dødens magt. Skovgaards maleri hænger i dag på Statens Museum for Kunst. Motivet har samme maler også gengivet på korets nordre væg i Viborg Domkirke.

med et andet skrift ved navn "Kristi nedfart til dødsriget" endvidere at de to skrifter, "Pilatusakterne" og "Kristi nedfart til dødsriget" i Middelalderen ofte cirkulerede sammen under betegnelsen "Nikodemusevangeliet".¹ Så er man tilbage dér, hvor man begyndte. Der er altså et evangelium, der engang i kirkens historie har fået navn efter den jødiske rådsherre, der ifølge Johannesevangeliet aflagde Jesus et natligt besøg. Hvorfor har dette sammensatte evangelium så fået navn efter ham? Et enkelt svar kan man hurtigt få ved at kaste et blik på evangeliets indledning og slutning.

I indledningen til det første skrift, Pilatusakterne, skriver forfatteren, der hedder Ananias, at han har oversat de på hebraisk affattede akter, som jøderne havde indleveret til Pilatus, til græsk. Lidt senere får vi så at vide, at forfatteren til disse hebraisksprogede akter, er Nikodemus. Den græsktalende Ananias er således slet ikke forfatte-

¹ Artiklen *Pilate, Acts of*, findes i *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 5, side 371f. og er skrevet af Clayton N. Jefford. Oprindeligt var de to skrifter adskilte, fastslås det her. Det er først i nogle latinske håndskrifter fra middelalderen, at skrifterne er knyttet sammen på en sådan måde, at "Kristi nedfart til dødsriget" udgør en naturlig fortsættelse af "Pilatusakterne". Det er også først i samme latinske håndskrifter, at overskrifterne "Nikodemusevangeliet" og "Pilatusakterne" forekommer. Begge skrifter er oprindeligt affattet på græsk (formentlig i 400-tallets første halvdel), men håndskriftoverleveringen er meget sen for disse håndskrifteres vedkommende. Nikodemusevangeliet findes i tysk og engelsk oversættelse med indledning, se W. Schneemelcher (udg.) : *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, Evangelien, Tübingen 1990; J.K. Elliott: *The Apokryphal New Testament. A Collection of Apokryphal Christian Literature in an English Translation*, based on M.R. James, Oxford 1993.

I sin kritiske tekstudgave (*Evangelia Apokrypha*, Leipzig 1876) bygger C. Tischendorf for Pilatusakternes vedkommende på to græske tekster (græsk tekst A og græsk tekst B) samt en latinsk tekst. De græske tekster A og B er baseret på henholdsvis 8 og 3 manuskripter fra ca. 1100-1400, mens den latinske tekst bygger på 12 manuskripter, hvoraf nogle går tilbage til den tidlige middelalder. Et af de latinske håndskrifter er en såkaldt palimpsest, dvs. et håndskrift, hvor der er skrevet ovenpå en oprindelig tekst, der så senere er blevet rekonstrueret. Tischendorf er blevet kritiseret for at have sammenblandet de to græske tekster, eftersom det tydeligt lader sig godtgøre, at tekst B er en senere bearbejdelse af tekst A og skrevet på et middelalderligt græsk. Tischendorfs udgave af Kristi nedfart til dødsriget bygger på en græsk tekst baseret på 3 græske manuskripter og to latinske tekster, der er baseret på henholdsvis 4 og 3 manuskripter. Den latinske tekst formodes at være ældre end den græske. I det hele taget er der kun få græske tekster til Kristi nedfart til dødsriget, der hovedsageligt er overleveret på latin. Der er i dag katalogiseret mere end 350 latinske manuskripter til hele Nikodemusevangeliet, hvilket taler for dets udbredelse og popularitet i Middelalderen. I den sammenhæng fortjener det også opmærksomhed, at Pilatusakterne i Nikodemusevangeliet er blevet oversat til koptisk, syrisk, aramaisk, etiopisk, armenisk, slavonisk og georgisk. En koptisk oversættelse af Pilatusakterne er allerede fra 400-tallet.

ren, men derimod oversætterten af den hebraisktalende forfatter Nikodemus' akter. Og han har oversat det på et langt senere tidspunkt, anføres det, helt præcist i kejser Theodosius II's 17. regeringsår, hvilket er år 425 e.Kr. Med en raffineret form for fiktion får forfatteren bag skriftet – og det er ikke nødvendigvis Ananias – tilført beretningen et vist skær af troværdighed. Ingen ringere end Nikodemus hævdes at stå bag dette skrift. At fiktionen tjener det formål at legitimere skriftets indhold som sandfærdig tale, kan der ikke være tvivl om, heller ej, at skriftet ikke som anført oprindeligt er affattet på hebraisk, men derimod på græsk.

Går vi så til slutningen af evangeliet, hvilket vil sige, slutningen af det andet skrift, Kristi nedfart til dødsriget, da får vi at vide, at de, der var vidner til det i dette skrift omtalte begivenhedsforløb, har skrevet det ned og afleveret skriftrullerne til Josef af Arimatæa og Nikodemus. Igen, ser vi, optræder Nikodemus som den, der formidler begivenhedernes gang.

Hvorfor det så netop er denne jødiske rådsherre, der hævdes at stå bag de skildrede begivenheder, kan der være flere grunde til, hvad jeg skal komme nærmere ind på senere. Foreløbig kan vi nu slå fast, at det såkaldte Nikodemusevangelium består af to dele, Pilatusakterne og Kristi nedfart til dødsriget, at det i henseende til sit indhold giver sig ud for at hidrøre fra Nikodemus, og endelig at det hævdes at være oversat til græsk af Ananias og udgivet i år 425 e.Kr.

Jeg indledte med at henvise til den omstændighed, at The Anchor Bible Dictionary ikke har en selvstændig artikel om Nikodemusevangeliet, men alene en artikel om Pilatusakterne. Det er der nok flere grunde til. Først og fremmest skyldes det, kunne jeg tænke mig, at der rent faktisk om ikke eksisterer, så i hvert fald omtales såkaldte Pilatusakter forud for det i Nikodemusevangeliet indeholdte skrift af samme navn. Det i sig selv må give god anledning til en artikel herom. Nu må Nikodemusevangeliets Pilatusakter i dets oprindelige skikkelse ganske vist formodes at stamme fra første halvdel af 400-tallet. Men det skal bestemt ikke udelukkes, at der forud herfor har eksisteret et skrift med et lignende indhold som det, vi finder i Nikodemusevangeliets Pilatusakter med dets beretning om Pilatus' forhør af Jesus. Det lægger leksikonartiklen op til, og det er der også gode grunde til at overveje. En anden grund til, at The Anchor Bible Dictionary åbenbart har valgt ikke at have en selvstændig artikel om Nikodemusevangeliet, er uden tvivl den kendsgerning, at de to skrif-

ter i håndskriftsmæssig henseende først forekommer i Middelalderen som to dele af et samlet skrift. Det kunne jo, men ikke nødvendigvis, betyde, at det andet skrift Kristi nedfart til dødsriget først er affattet i Middelalderen. I hvert fald kan det ikke føres lige så langt tilbage i tid som Pilatusakterne, som i deres nuværende skikkelse lader sig datere til første halvdel af 400-tallet. På den anden side kan og bør det ikke udelukkes, at Kristi nedfart til dødsriget som selvstændigt skrift går tilbage til den sene oldkirkes tid. Og måske har det alligevel været knyttet sammen med Pilatusakterne på et lignende tidspunkt. Det vil jeg vende tilbage til.

Inden vi nu ser nærmere på Nikodemusevangeliet, vil jeg som det første punkt tage spørgsmålet op om de i oldkirken omtalte Pilatusakter. Med det i baggrunden vil det så være passende med det andet punkt at komme nærmere ind på Nikodemusevangeliets Pilatusakter, tekstens form og indhold, forholdet til de kanoniske evangeliers lidelseshistorie, særlige tendenser og motiver. I tilslutning hertil vil jeg som det tredje punkt inddrage Nikodemusevangeliets andet skrift, Kristi nedfart til dødsriget, med henblik på at se, hvorvidt det lader sig gøre at betragte evangeliets to dele i sammenhæng. Umiddelbart ses beretningen om Pilatus' forhør af Jesus med efterfølgende korsfæstelse ikke at have meget til fælles med en beretning, der lader Jesus begive sig ned i dødsriget for at besejre Djævelen og befri menneskeheden fra dødens magt. Men på den anden side er det nu engang to begivenhedsforløb, der såvel i det nytestamentlige evangeliestof som i den oldkirkelige litteratur, herunder bekendelsesdannelsen, hænger nært sammen. Så er vi også fremme ved det fjerde og sidste punkt, hvor jeg vil se på Nikodemusevangeliet som et kristent propagandaskrift i en brydningstid, hvor kristendommen er i færd med at konsolidere sig.

1. Pilatusakterne

Om Pilatusakter hører vi flere steder i den oldkirkelige litteratur. Mest udførligt og på en ganske særlig måde sker det hos kirkehistorikeren Euseb. I sin Kirkehistorie fra ca. år 330 skriver han i den 9. bog om den kristendomsfjendtlige kejser Maximinus Daia følgende: "De lavede en forfalskning: Pilatus' og Frelserens akter (på græsk *hypomnēmata* = erindringer), der var fyldt med alle slags bespottelser mod Kristus, og de sendte dem med kejserens billigelse til hele det område, der stod under ham, idet de skriftlig påbød, at de skulle slås

op, så de kunne ses af alle på ethvert sted i landsbyer og byer, og at skolelærerne skulle give dem til børnene at læse over på i stedet for lektier og til at lære udenad.”¹

Der er tale om, at Maximinus Daia, der var kejser i den østromerske rigshalvdel (305-313) som et led i sin antikristne kulturpolitik lod sine embedsmænd publicere et skrift ved navn ”Pilatus’ akter”. Skriftet skulle sendes ud i alle hans provinser, ligesom det gennem edikter blev påbudt, at skriftet i form af opslag skulle være tilgængeligt for alle såvel i byerne som på landet. Også i grundskolerne skulle det som undervisningsmateriale åbenbart bidrage til, at befolkningen fra barnsben af blev opdraget i den græsk romerske kultur og gjort immun over for den kristne kirkes lære.

Formentlig er denne kulturpolitik blevet sat i værk henimod slutningen af år 311, og det må betyde, at Maximinus Daia ville den kristendom til livs, der for kort tid siden med Galerius’ toleranceedikt i det samme år 311 var blevet tilladt og havde fået kult- og forsamlingsfrihed. Nu skulle der i det mindste i rigets østlige halvdel gøres en ende på denne kristendomsvenlige politik. Men i erkendelsen af, at forfølgelser med voldelige midler ikke var hensigtsmæssige og måske ligefrem havde den stik modsatte effekt slog Maximinus Daia ind på en anden kurs.² Udgivelsen af ”Pilatus’ akter” var et af midlerne. Andre midler var også taget i brug. Religionsfriheden blev begrænset ved, at det f.eks. blev forbudt de kristne at samles på begravelsespladserne. Vigtigere er imidlertid den kulturpolitik, der sigtede imod at reetablere den græsk romerske religion og sikre tilstedeværelsen af præsteskræver ved byernes templer.

¹ IX,5. Teksten er oversat efter Knud Bang: Eusebs Kirkehistorie. Udgivet af Selskabet til historiske Kildeskrifters Oversættelse, København 1945, bind 2, side 423f. Formentlig stammer udtrykket ”Pilatus’ og Frelserens akter” fra Euseb, der således ud fra sin egen kristne ideologi har ændret betegnelsen ”Pilatus’ akter” i kristianiserende retning af hensyn til sine læsere.

² Det ses af Galeriusediktet, hvori det hedder: ”Da kort sagt den befaling var udgået fra os, at de (= de kristne) skulle rette sig efter de gamles forskrifter, bukkede mange under for faren (forfølgelser), og mange blev afskrækket; men da de fleste blev ved deres forehavende, og vi så, at de hverken ydede guderne deres skyldige dyrkelse og agtelse eller ærede de kristnes gud, så overvejede vi i vor mildhed den sædvane, vi stedse har fulgt, at vise alle mennesker nåde, og besluttede også at tilstå dem vor tolerance, så at de på ny kan være kristne og opføre deres forsamlingsbygninger, dog således at de ikke forstyrrer ro og orden.” (fra Lactantius: De mortibus persecutorum 34, oversat af Torben Damsholt i: Lactantius: Forfølgernes død og Det anonyme skrift Kejser Konstantins oprindelse. Udgivet af Selskabet til historiske kildeskrifters oversættelse, København 1971, side 61f.).

Nu er spørgsmålet imidlertid, om Eusebs beretning kan stå for en kritisk prøve. Det må i hvert fald siges at være ret så drastiske skridt, Maximinus Daia tog for at påvirke skolebørnene. Kunne en sådan kultur- og skolepolitik gennemføres på så kort tid? Næppe. Men det udelukker ikke, at de omtalte foranstaltninger blev sat i værk. Lidt senere skriver Euseb, at "børnene i skolerne daglig havde Jesus og Pilatus og de akter, der var opdigtede for at håne os, i munden."¹ Her skal man nok have med i betragtning, at det senantikke skolevæsen alene havde til opgave at sikre, at børnene lærte at læse, skrive og tale græsk, hvortil den klassiske græske litteratur tjente som undervisningsstof. I den sammenhæng er det vanskeligt at forestille sig, at "Pilatus' akter" på kort tid ville kunne slå igennem som obligatorisk læsestof. Man har muligvis taget skriftet i brug på kejserens befaling, men mon ikke Euseb, som kirkehistorikeren Torben Christensen i sin undersøgelse over Maximinus Daias religionspolitik skriver, har "overdimensioneret skriftets anvendelse i skolevæsenet og dermed overvurderet rækkevidden af dets indflydelse."² Hertil kommer, at den anden samtidige historiker Lactantius overhovedet ikke omtaler disse Pilatusakter.

Hvad stod der så i disse Pilatusakter? Euseb fortæller blot, at de var fyldt med bespottelser imod Kristus. Det nærmere indhold må man gætte sig til. Formentlig havde skriftet et lignende antikristent indhold som det, vi finder hos den hedenske filosof Kelsos, sådan som Origenes i *Contra Celsum* gengiver hans angreb på kristendommen.³ Man kunne tænke sig, navnlig da disse Pilatusakter også skulle tages i brug i skoleundervisningen, at de spottende angreb på

¹ IX,7. Udtrykket "Jesus og Pilatus" skal formentlig ses i sammenhæng med den i IX,5 anførte titel "Pilatus' og Frelserens akter". Men det kan ikke udelukkes, at udtrykket er en henvisning til indholdet, der ligesom Pilatusakterne i Nikodemusevangeliet samler sig om Pilatus' forhør af Jesus.

² Torben Christensen: *C. Galerius Valerius Maximinus. Studier over politik og religion i Romerriget 305-13*. Festskrift udgivet af Københavns Universitet 1974, side 194.

³ Se hertil Origenes: *Contra Celsum* I,28.32.38 (ang. Jesu uægte fødsel og flugten til Ægypten); VI,34.36 (ang. Jesu socialt ringe herkomst); I,6.11.48f. (ang. helbredelserne som trolddomskunster); II,63.67.70 (ang. opstandelsen). G.W.H. Lampe bemærker her, at der i Rufinus' latinske oversættelse af Eusebs Kirkehistorie er tilføjet en beretning om Lukian af Antiokias martyrium, hvori det hedder, at Kristus ikke bedrog menneskene, da han døde og opstod på trediedagen, sådan som det hævdes i de falske Pilatusakter. Formentlig har disse akter skullet miskreditere de kristnes tro på Jesu guddommelighed og opstandelse (G.W.H. Lampe: *The Trial of Jesus in the Acta Pilati*, i: E. Bammel og C.F.D. Moule (ed.): *Jesus and the Politics of his day*, Cambridge 1985, side 173-182, her side 175.

de kristne koncentrerede sig dels om Jesu fødsel, dels om Jesu død og opstandelse, altså begivenheder der for de kristne var grundlæggende vidnesbyrd om Jesu guddommelige ophav og for hans betydning for menneskers frelse. Forholder det sig således med disse Pilatusakter, da forstår man måske også bedre, at netop disse begivenheder, der som bekendt også står centralt i oldkirkens trosbekendelser, faktisk spiller en særlig rolle i Nikodemusevangeliets Pilatusakter, hvad jeg senere skal komme nærmere ind på.

En anden måde – og det ene udelukker ikke det andet – er at betragte Maximinus Daias Pilatusakter som falske akter, der måske ligefrem er blevet affattet som propagandistisk modtræk i forhold til i forvejen i det mindste formodede eksisterende Pilatusakter. Lad os se lidt på, hvad vi ved herom.

Vi skal tilbage til Justin, der i sin apologi et par steder henviser til Pilatusakter. Det sker i 1. Apologi, kap. 35, hvor der står: "Og at dette er sket, kan I få at vide af de under Pontius Pilatus optagne akter."¹ Hvad der er sket, er Jesu lidelse og død, som Justin netop har omtalt. Vi skal her lægge mærke til, at Justin lader det være jøderne, der lod Jesus korsfæste, hvilket må tilskrives en polemisk tendens hos apologeten, der muligvis også har kendt til Petersevangeliets antijødiske beretning om jødernes korsfæstelse af Jesus.² Et andet ejendommeligt træk i Justins fremstilling er endvidere, når han skriver: "For, som profeten sagde, slæbte de afsted med ham og satte ham på en trone og sagde: Hold rettergang for os." Der er ikke tale om et gammeltestamentligt profetudsagn, derimod om en evangelist, der beretter på denne måde. I Johannesevangeliets Pilatusscene står der i 19,13 om Pilatus, at han satte sig i dommersædet. Den græske verbalform *ekathisen* opfattes som regel i intransitiv betydning, og sådan er det også oversat i den autoriserede danske oversættelse. Men det er ikke til at komme udenom, at verbalformen i oldkirken er blevet forstået i transitiv betydning, hvormed meningen bliver, at Pilatus anbragte Jesus på dommersædet. Vi finder denne forståelse i Peters-evangeliet, hvor det i kap. 3 om jøderne hedder: "Så klædte de ham i purpur og satte ham på dommersædet og sagde: "Døm retfærdigt,

¹ Her og i det følgende citeres der fra Justin: Apologier. Oversat med indledning og kommentar ved Henrik Pontoppidan Thyssen, Århus 1996.

² Petersevangeliet, kap. 4 (oversat både i Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen: Nytestamentlige apokryfer, København 2002 (Det danske Bibelselskab) og i Søren Giversen: Oldkristne tekster III: De apokryfe evangelier (Poul Kristensens Forlag 2002).

Israels konge!" Jeg vil mene, at det er den samme opfattelse, der går igen hos Justin, der som sagt kan have kendt til det formentlig i begyndelsen af 2. årh. affattede Petersevangelium.

Endnu et sted i apologien omtales Pilatusakterne: I I.48 hedder det: "At det også blev profeteret om vores Kristus, at han skulle helbrede alle sygdomme og opvække døde, hør det af de ord, der er blevet talt. Det er dette: 'Ved hans komme vil den halte springe som hjort, og klar bliver den døvstummes tale. Blinde vil komme til at se, og spedalske vil blive rensset og døde vil opstå og gå.' At han gjorde dette, kan I få at vide af de under Pontius Pilatus optagne akter." Her ses det tydeligt, at der i disse akter er indeholdt beretninger om Jesu terapeutiske og exorcistiske virksomhed. Sagt på en anden måde: Det er det underfulde og dermed guddommelige ved Jesu optræden, der her er i fokus. Ser vi denne henvisning hos Justin i sammenhæng med den foregående, da skulle man næsten tro, at Justin henviste til evangelierne med deres beretninger om Jesu virksomhed og senere død og opstandelse. Indholdet ligger åbenbart tæt op ad, hvad vi kender til i evangeliestoffet. Noget lignende vil vise sig, når vi om lidt ser nærmere på Nikodemusevangeliets Pilatusakter. Og hermed er der også lagt op til at overveje, om disse Pilatusakter i en eller anden forstand kan være identiske med de akter, som Justin nøjes med at henvise til. Det er selvfølgelig uheldigt, at han nøjes hermed, men på den anden side afslører denne selvfølgelighed, at der må være tale om velkendt stof i det 2. århundrede, hvor Justin affatter sine apologier.

Men hvorfor kaldes de pågældende tekster for Pilatus' akter? Det gør de strengt taget heller ikke. For ordret står der i den græske tekst "de akter der blev til under Pontius Pilatus". Der er altså ikke nødvendigvis tale om akter af embedsmæssig karakter, som Pilatus skulle have affattet og videresendt til kejseren i Rom med henblik på opbevarelse i de kejserlige arkiver. En sådan tolkning er naturligvis nærliggende, ikke mindst i betragtning af, at Justin retter sine apologier til den romerske kejser. Hvad der kunne tale herfor er også, at det er blevet opfattet på denne måde allerede i oldkirken med en blomstrende Pilatuslitteratur, der i øvrigt også er blevet knyttet til Nikodemusevangeliet.¹

¹ Således findes der allerede i Peters og Paulus' akter et brev om Jesus fra Pilatus til Tiberius (kap. 40-42). Et væsentligt udvalg af Pilatuslitteraturen er oversat i Søren Giversen: (Fodnoten fortsætter på næste side)

Og går vi videre til en anden oldkirkelig apologet, Tertullian, da synes noget lignende at gøre sig gældende. I hans apologi fra slutningen af 2. årh. står der i 5,2: "Tiberius, på hvis tid kristennavnet trådte ind i verden, forelagde således for senatet, at der fra Syrien-Palæstina var meddelt ham noget, som dér havde åbenbaret selve den guddommelige sandhed, og han anbefalede med sin egen stemme sagen til vedtagelse. Imidlertid forkastede senatet det, da det ikke selv havde bifaldet sagen; kejseren fastholdt sin mening, og over for dem, der anklagede de kristne, truede han med hårde straffe."¹ Det siges ikke direkte, at kejser Tiberius har fået overrakt Pilatusakter, men noget har han åbenbart ifølge Tertullian fået, formentlig et brev der har kunnet gøre ham overbevist om Jesu guddommelighed. Sådan fremstiller Tertullian det i sin apologetiske iver for at vise, at Tiberius inderst inde skulle være blevet overbevist om kristendommens sandhed, ganske som det også hævdes at være tilfældet med Pilatus. I 21,24 hedder det om sidstnævnte: "Alt, hvad der skete med Kristus, berettede Pilatus til Tiberius, som dengang var kejser; Pilatus selv var allerede i sin indre overbevisning kristen." Tertullian giver her udtryk for en stoisk tankegang, hvorefter der skelnes mellem det indre og det ydre. Pilatus kan sagtens i sit indre være kristen, alt imens han udadtil optræder som romersk politiker med respekt for romersk tradition. Men hvad er det ved Jesu optræden, der kan have gjort statholderen kristen? Her er det ikke uvæsentligt at henlede opmærksomheden på, at Tertullian i apologiens kap. 21 fortæller, at jøderne dømte Jesus som et ganske almindeligt menneske, der i deres øjne havde optrådt som en troldmand (21,17). Igen ser det ud til, at der er rettet et særligt fokus på Jesu terapeutiske og exorcistiske virksomhed. Det er disse sider af Jesu optræden, der åbenbart har vakt Pilatus' interesse, sådan som Tertullian fremstiller sagen, der i virkeligheden drejer sig, om Jesus er guddommelig eller ej.²

Oldkristne tekster III. De apokryfe Evangelier. Poul Kristensens Forlag 2002, side 457-480. Forinden er der en oversættelse af Nikodemusevangeliet med indledning og noter (side 409-456).

¹ Her og i det følgende oversat efter Tertullian: Forsvarsskrift for de kristne. Oversættelse med indledning og noter af Niels Willert, Århus 1990.

² Tertullian bemærker også, at solformørkelsen ved Jesu død, der netop er et tegn på hans guddommelighed, er blevet optegnet som en verdensulykke i romernes hemmelige arkiver (Apologien 21,19).

Inden vi går over til Nikodemusevangeliet, kunne vi passende runde af med at vende tilbage til Euseb igen. For ikke alene beretter han, som vi før så, om kristendomsfjendtlige Pilatusakter. Han fortæller også tidligere i værket om, hvad der kunne være kristendomsvenlige Pilatusakter. Lad mig citere fra 2. bog (2,2): "Da nu vor frelsers overnaturlige opstandelse og himmelfart var rygtedes for de fleste, sendte Pilatus ifølge en gammel hævdvunden sædvane, hvorefter de, der har magten over provinserne, skal indberette de nye ting, der skete hos dem, til ham, der har kejserlig myndighed, for at ingen begivenhed skulle undgå hans opmærksomhed, meddelelsen om vor frelsers Jesu opstandelse fra de døde, der allerede var bekendt over hele Palæstina, til kejser Tiberius. Han fortalte også om de andre undergerninger, som han havde hørt om ham, og at mange allerede troede på ham som Gud, fordi han efter sin død var opstanden fra de døde."

Euseb fortsætter så med at referere fra Tertullians apologi om Tiberius' forsøg på med senatets hjælp at få stadfæstet Jesu guddommelighed. Det er tydeligt, at Euseb her forudsætter en korrespondance mellem Pilatus og Tiberius, ligesom det i kirkehistorikerens optik alt sammen tjener den tolkning af historien, hvorefter det guddommelige forsyn gav den tidlige kristne kirke de gunstigste forhold i form af en statholder og en kejser, der betragtede Jesus som guddommelig og dermed var positivt stemt over for kristendommen. Noget lignende, skal vi nu se på, gør sig også gældende i Nikodemusevangeliets fortællende form. Men lad os lige samle op fra det foregående:

Forud for Nikodemusevangeliet er der vidnesbyrd, dels hos Justin om Pilatusakter, dels hos Tertullian om korrespondance mellem Pilatus og Tiberius. Og selvom der er forskel på deres referencer, så er det begge steder spørgsmålet om Jesu guddommelighed, der er i fokus. Det sidste bekræftes af Euseb, der også kender til antikristne Pilatusakter, hvor det tilsyneladende også er Jesu guddommelighed, der er i centrum, men denne gang som genstand for spot. Så må det vise sig, om Pilatusakterne i Nikodemusevangeliet er afhængige heraf eller på en eller anden måde forholder sig hertil.¹

¹ Det skal her bemærkes, at kætterbekæmperen Epifanius omkring 375 refererer enkeltheder, der findes i Pilatusakterne. Stoffet er altså kendt forud for Pilatusakterne i 425 (se Epifanius' Panarion / Haereses 50,1). Epifanius gør op med quartodecimanere, der ud fra Pilatusakterne mener nøjagtigt at kunne datere Jesu død til 25. marts, hvilket (Fodnoten fortsætter på næste side)

2. Pilatusakterne i Nikodemusevangeliet

Tekstens indhold skal først gengives. Foruden en prolog består den af en fortælling i 16 kapitler, der er formet som en dialog. Med hyppig brug af den græske historiske præsens får beretningen ikke alene en protokollarisk karakter, men også et for læseren nærværende præg. En kort oversigt kan give et overblik over teksten:

Prolog: Ananias præsenterer sig som den, der har oversat Nikodemus' hebraisksprogede beretning til græsk i år 425. Vi får her som tidligere omtalt at vide, at Nikodemus skrev den følgende beretning på hebraisk, en beretning der så senere – og det er i år 425 – af Ananias blev oversat til græsk. Ananias er ikke hvem som helst. Han præsenterer sig som en, der har rang af prætor og er lovkyndig. Han er kommet til erkendelse af Jesus Kristus, er blevet troende og har modtaget dåben. Når han nu har oversat akterne, da er det med henblik på, at alle troende ligeledes kan komme til erkendelse.

Man skal lægge mærke til, at det er en af fortællingens væsentligste rolleindehavere, Nikodemus, der har fortalt det. Men selvom hans beretning afleveres til Pilatus, er der ikke tale om egentlige retsakter i formel henseende, hvilket i øvrigt også bekræftes af, at beretningen dels betegnes med det græske ord *hypomnēmata* (= erindringer), dels ikke bærer præg af juridisk kyndighed og præcision fra forfatterens side.¹ Snarere må beretningen med dens dialogiske stil og hyppige brug af historisk præsens karakteriseres som udtryk for forfatterens bestræbelser på at gøre det fortalte nærværende og relevant for en eftertid.

Kap. 1: Beretningen indledes med, at de jødiske ledere kommer til Pilatus og fremfører anklager imod Jesus for at spotte Gud, optræde som konge, krænke sabbaten og bryde med loven. Det er i særlig grad Jesu terapeutiske og exorcistiske virksomhed, der er i fokus,

også er tilfældet i Nikodemusevangeliets Pilatusakter (prologen). Imidlertid er der tale om traditionelt stof, idet flere kirkefædre og kirkehistorikere har den samme datering (således Tertullian, Clemens, Hippolyt, Lactantius).

¹ Det er således ikke rigtigt, når E. von Dobschütz i sin artikel *Der Process Jesu nach den Acta Pilati* (ZNW 3, 1902, side 89-114) har hævdet, at forfatteren bag den fiktive beretning har tilstræbt en for hans egen tid (5. årh. e.Kr.) i juridisk henseende troværdig fremstilling af processen imod Jesus. Til kritik heraf se Th. Mommsen: "Die Pilatusakten" (ZNW, 1902, side 198-205), se ligeledes G.W.H. Lampe: *Op.cit.* p.179. At der er tale om akter, der er blevet til under Pilatus, svarer ganske til Justins henvisning i I.35 og I.48.

hvorfor han også anklages for at være en troldmand. Pilatus afviser det sidste og lader jøderne vide, at alene ved guden Asklepius lader det sig gøre at uddrive dæmoner. Han bliver derpå bedt om at forhøre Jesus, og en såkaldt løber bliver sat på den opgave at føre Jesus ind. Løberen breder sit tørklæde ud på jorden og lader Jesus træde over det, en ærbødighedsgestus der skal ses på baggrund af løberens tilstedeværelse ved Jesu indtog i Jerusalem. Den særlige gestus bliver nu fulgt op med, at kejserens billeder på de romerske felttegn bøjer sig ved Jesu indtræden.

Kap. 2: Pilatus forundres herover og tilskyndes samtidig af sin gudfrygtige hustru til at lade sagen ligge. At hun er blevet advaret i en drøm, får dog blot jøderne til endnu engang at henvise til Jesu troldmandsevner. De beskylder derpå Jesus for at være født i utugt, at have forårsaget barnemordet i Betlehem og endelig at have tvunget sine forældre til at flygte til Ægypten. Her træder imidlertid nogle andre jøder i brechen for Jesus og forsvarer ham. 12 navngivne mænd er det, der aflægger ed på at tale sandt herom og forsvarer, at Jesus helbreder på en sabbat, hvilket Pilatus ser som udtryk for hans godhed. Dette er i det hele taget et særligt træk ved Pilatusakterne, at der er nogle, der forsvarer Jesus.

Kap. 3-4: Pilatus kalder solen til vidne på ikke at finde Jesus skyldig, forsøger at overlade sagen til jøderne, men fortsætter så med at forhøre Jesus om hans kongelige optræden. Han presses yderligere af jøderne, der nu kræver Jesus korsfæstet.

Kap. 5: Her er det så, at Nikodemus træder frem og forsvarer Jesus, hvis tegn nok skal blive stående, som han siger, dersom de er fra Gud. På jødernes hånlige kommentar til Nikodemus' åbenlyse discipelforhold antyder han, at Pilatus også ved at tale til fordel for Jesus viser sig som en discipel.

Kap. 6-8: Nu træder den ene jøde efter den anden frem, allesammen jøder der er blevet helbredt af Jesus og derfor nu kan vidne om ham, hvilket kun forstærker statholderens vished om Jesu uskyld.

Kap. 9: Rådvild søger han råd hos Nikodemus og de 12 mænd, der havde forsvaret Jesus. Han stiller derpå jøderne overfor valget mellem Jesus og Barabbas, men må til sidst på jødernes krav om sidstnævntes frigivelse dømme Jesus til korsfæstelse. Jødernes beskyldning imod ham for at hade kejseren har forinden fået ham til at henvende deres opmærksomhed på, hvorledes de efter udfrielsen af

Ægypten gjorde deres Gud vred. Inden den uundgæelige domsafsigelse vasker han sine hænder i solens påsyn.

Kap. 10: Jesu korsfæstelse skildres derpå med korsord, spot og dialog mellem Jesus og de to røvere Dysmas og Gestas.

Kap. 11: Om Jesu død fortælles der så med vægt på de underfulde ledsagende begivenheder og ikke mindst de romerske soldaters reaktion herpå. Om Pilatus og hustruen hedder det, at de fastede. Så dukker Josef fra Arimatæa op og begraver Jesus.

Kap. 12: Og om ham hører vi nu udførligt, at han pågribes af de jødiske ledere og spærres inde i en arrest for så siden at forsvinde på underfuld vis. Også Nikodemus og de 12 mænd, der havde forsvaret Jesus, eftersøges, dog uden at blive pågrebet. Hvad der åbenbart har foranlediget jødernes vrede er, at Josef har sammenlignet dem med Goliath.

Kap. 13: Samtidig med, at de jødiske ledere har opdaget Josefs forsvinden, kommer gravvagterne og fortæller dem om Jesu opstandelse. De bestikker dem.

Kap. 14: Men nu kommer så også nogle jøder fra Galilæa og fortæller dem om, at de har set Jesus på et bjerg ved navn Mamilk befale sine disciple at gå ud i hele verden og forkynde om ham, helbrede og uddrive dæmoner. Derpå var de blevet vidner til Jesu himmelfart. De jødiske ledere begynder så småt at ane, at et stort tegn har fundet sted, men ypperstepræsterne Annas og Kaifas minder dem om, at disciplene begik bedrageri, da de påstod, at Jesus var opstanden.

Kap. 15: Nikodemus støtter de galilæiske jøders beretning og foranlediger en eftersøgning af den opstandne Jesus, hvilket viser sig at være resultatløs. Derimod får de kontakt med Josef fra Arimatæa, der kommer til Jerusalem og slår sig ned i Nikodemus' hus, hvor der foranstaltes et festmåltid for de ledende jøder. Josef fortæller her, hvorledes han af den opstandne Jesus blev befriet fra arresten. Jesus havde derpå fulgt ham til hans hjem og befalet at blive hjemme i 40 dage.

Kap. 16: Efter at have hørt Josefs beretning faster de ledende jøder. En lærer ved navn Levi fortæller om Jesu forældre og om Simeon ved fremstillingen af Jesus i templet. De jødiske ledere sender bud efter de jøder i Galilæa, der havde fortalt om Jesu himmelfart, og de får bekræftet, at Jesus døde, opstod og blev optaget i himlen.

Fortællingen afsluttes med, at hele folket med dets ledere lovpriser Gud for hans universelle kongedømme.

Meget stof i denne fortælling er genkendeligt fra de kanoniske evangelier. Lad os derfor først se nærmere på, hvilke kilder forfatteren til Pilatusakterne har øst af. Først herefter kan vi så spørge til, hvorledes forfatteren med det foreliggende stof er gået nye veje og har skabt en helstøbt og selvstændig fortælling med egne temaer og motiver. På den baggrund kan vi så til sidst få indkredset, hvad der er forfatterens intention.

Først kildematerialet: Et hurtigt overblik over teksten viser forfatterens eklektiske brug af velkendt evangeliestof, hvortil er føjet nyt stof på en sådan måde, at fortællingen ikke er uden brudflader, spændinger og uoverensstemmelser. At der er tre evangelier, der i særlig grad har fundet plads i teksten, ses også tydeligt. Det er Johannes-, Matthæus- og Lukasevangeliets. Tager vi den første del af fortællingen, hvor selve processen imod Jesus finder sted (kap. 1-9), da er det klart Johannesevangeliets store Pilatusscene (18,28-19,16) med dens særlige scenografi og dialogform, der har dannet forbilledet. Lad mig derfor først give nogle eksempler på Johannesevangeliets tilstedeværelse i teksten.

I Pilatusakterne foregår processen udelukkende hos Pilatus; der går intet synedrieforhør forud, ligesom der heller ikke er tale om nogen form for overgivelse af Jesus til statholderen. Det ser ikke engang ud til, at Jesus er blevet arresteret, i hvert fald ikke ud fra den måde, Pilatus får løberen til at hente ham ind. Senere hedder det dog, at Pilatus dømmer Jesus til korsfæstelse i den have, hvor han blev pågrebet (9,5; jf. Joh 18,1ff.; 19,41).

Ved fortællingens begyndelse kommer jøderne til Pilatus, og det er foranlediget af deres beskyldninger og krav om en retssag, at han beder en løber om uden brug af vold at føre Jesus ind. Hos Johannes er der som bekendt heller intet synedrieforhør, men alene en scene, hvor de to ypperstepræster, den afgåede Annas og den fungerende Kaifas stiller Jesus nogle spørgsmål (Joh 18,19-24), hvorpå Jesus overgives til Pilatus. De to ypperstepræster figurerer også sammen i Pilatusakterne, et træk der også peger på forfatterens brug af Johannesevangeliets.

Men ellers er det især de johannæiske dialoger mellem henholdsvis Pilatus og jøderne og Pilatus og Jesus, der har fundet plads i Pila-

tusakterne, således i kap. 3, hvor vi bl.a. kan nikke genkendende til de velkendte Jesusord "Mit rige er ikke af denne verden" og Pilatus' spørgsmål "Hvad er sandhed". Sidstnævnte spørgsmål er i Pilatusakterne blevet fulgt op med Jesu svar "Sandhed er fra himlen" efterfulgt af Pilatus' mangelfulde erkendelse, når han spørger "Er sandhed ikke på jorden?" Afsluttende konstaterer Jesus: "Du ser jo, hvorledes de, der taler sandhed, dømmes af dem, der har magten på jorden." Eksemplet her viser, hvordan forfatteren bygger videre på den johannæiske tekst og fortolkende præciserer, at det i dybeste forstand er modsætningsforholdet mellem det guddommelige og det menneskelige, der er på spil.

Endnu et par eksempler på ekkoer fra Johannesevangeliet: Jøderne bringer Jesu trussel imod templet på banen, og på Pilatus' undrende spørgsmål, hvad det er for et tempel, henviser de til det tempel, Salomo byggede på i 46 år, altså svarende til hvad vi kan læse i Johannes' beretning i 2,13-22 om Jesu opgør med templet. I jødernes forsøg på at presse statholderen indgår også beskyldningen imod Jesus for ikke alene at tale imod Gud, men også imod kejseren. Skal Pilatus opretholde sin status som en "kejserens ven", må han derfor efterkomme deres krav (jf. Joh 19,12).

Går vi videre til korsfæstelsescenen, finder vi også johannæiske ekkoer, korsindskriften affattet på græsk, latin og hebraisk (jf. Joh 19,20) og spydstykket i Jesu side (jf. Joh 19,34), sidstnævnte episode en detalje, hvor der i øvrigt er uoverensstemmelse i teksten. Mens det i kap. 12 er jøderne, der af Josef af Arimatæa beskyldes for at have korsfæstet Jesus og stukket ham med et spyd, da får vi i kap. 16 at vide, at en soldat ved navn Longinus stak Jesus i siden med et spyd.

Sidst, men ikke mindst, fortjener Nikodemus særlig omtale. Det er som bekendt alene hos Johannes, at vi møder denne ejendommelige skikkelse, først i den natlige scene i Joh 3,1-21, derpå i 7,50-52, hvor han over for de andre jødiske rådsherrer advarer imod at dømme et menneske uden forudgående rettergang. Endelig dukker han op i begravelsescenen (19,38-42), hvor han bistår Josef af Arimatæa med nedtagelsen fra korset og den efterfølgende salvning og gravlæggelse af Jesus. Det sidste er ikke uden betydning i Pilatusakterne, eftersom også Josef af Arimatæa spiller en særlig rolle her. Det vil jeg om lidt komme nærmere ind på.

Nu til brugen af Matthæusevangeliet: Som bekendt afviger Matthæus fra Markus' passionsfortælling ved til sidst i Pilatusscenen at indføje nogle episoder, der skal anskueliggøre Pilatus' afstandtagen til sagen (27,1-2. 11-26). Først er der hustruen og hendes natlige drøm, dernæst vasker Pilatus hænderne og erklærer sig dermed uskyldig i Jesu død, en skyld det jødiske folk afslutningsvis tager på sig. Vi genfinder dette Matthæus' særstof i form af uddybende tilføjelser. Hustruen karakteriseres i kap. 2 som en gudfrygtig hedning, der tager del i den jødiske gudsdyrkelse. I kap. 9 hedder det, at Pilatus vasker sine hænder i solens påsyn, altså en detalje der skal karakterisere ham som hedensk dyrker af solguden. Senere vises der tilbage til episoden, når der i kap. 12 lægges Josef af Arimatæa disse ord i munden: "Og nu har den, der på sin krop ikke er omskåret, men er omskåret i hjertet, taget noget vand og har vasket sine hænder i solens påsyn."

Matthæus' særstof i det efterfølgende har også tiltrukket Pilatusakternes forfatter, der med sans for det dramatiske og spektakulære gengiver opstandelsesbegivenhederne med markant brug af Matthæus' fortælling om gravvagterne. Igen føjes der til med udvidelse af dialogen, som når f.eks. gravvagterne bebrejdes ikke at have anholdt kvinderne ved graven, hvorpå de svarer igen med at henvise jøderne til de mange tegn, de har set uden at være kommet til tro. De romerske soldater spiller således her en aktiv rolle i opgøret med jøderne.

Endnu en detalje skal nævnes: Når vi i kap. 14 hører om jøder, der kom ned fra Galilæa og aflagde beretning om, hvorledes de havde været vidne til den opstandne Jesu møde med sine 11 disciple på et bjerg i Galilæa ved navn Mamilk, da er det tydeligvis et ekko fra Matthæus' afsluttende missionsbefaling, dog med den interessante tilføjelse, at missionsbefalingen ikke alene gælder forkyndelse af Jesu lære, men også helbredelser og dæmonuddrivelser. Med det sidste ser Markusevangeliets uægte slutning (16,9-20) ud til at have gjort sig gældende (jf. Mark 16,15-18).

Forfatteren nøjes ikke med at bruge Matthæus; også afslutningen på Lukasevangeliet med Jesu himmelfart går igen her (jf. Luk 24,50-53). Hvor betydningfuld netop denne scene er i Pilatusakterne, ses af, at der i det afsluttende kap. 16 refereres dertil, idet begivenhederne nu bliver præsenteret for de jødiske ledere, der ender med at fæste lid til disse vidneudsagn, ikke mindst når der samtidig bliver

henvist til Enoks og Moses' tilsvarende bortgang, en henvisning allerede Nikodemus i kap. 15 har gjort sig til talsmand for.

Lad mig til slut pege på et par andre detaljer, der viser forfatterens afhængighed af Lukasevangeliet og i øvrigt også Apostlenes gerninger. Faktisk er det i sidstnævnte skrift, at vi finder en parallel til Nikodemus' optræden i kap. 5: Han dukker her op hos statholderen og beder om at få ordet: "Jeg har i synagogen", siger han, "sagt til de ældste, præsterne, levitterne og hele mængden af jøder: Hvad er det I vil med dette menneske? Dette menneske gør mange tegn og mærkelige ting, som ingen anden har gjort, og ingen vil kunne gøre. Lad ham gå, og stræb ikke efter noget ondt imod ham! Er de tegn, han gør, fra Gud, vil de blive stående. Er de fra mennesker, vil de blive til intet." Her er tydeligvis ekkoer af Gamaliels tale i ApG 5,33-39. Denne besindige jødiske rådsherre er åbenbart forbilledet i Pilatusakternes introduktion af rådsherren Nikodemus. Bemærkelsesværdig er også Pilatus' vredesudbrud over for jøderne i kap. 9,2, hvor han henleder deres opmærksomhed på, hvorledes de i sin tid svigtede deres Gud i ørkenen, bl.a. ved at fabrikere en guldkalv. Det er eksempler, der også forekommer i Stefanus' store tale til jøderne i ApG 7.

Også på anden vis spiller Lukasevangeliet en rolle: Det er rigtig nok Johannesevangeliets Pilatusscene, der danner scenografisk forbillede for forfatteren, men egentlig er det fra Lukas' lidelseshistorie, at den grundlæggende struktur stammer. Hos Lukas er det jødiske folk som bekendt delt i holdningen til Jesus. Enten møder vi jøderne som modstandere eller som tilhængere af ham. De jødiske ledere optræder i den første rolle, mens vi om folket hører, ikke alene at der bliver manipuleret med det under Pilatusforhøret, men også at en stor folkeskare, ikke mindst af kvinder, følger Jesus til korset (23,27-31.48-49). I Pilatusakterne er det netop et grundlæggende træk, at jøderne er delt i holdningen til Jesus. Foruden Nikodemus og Josef af Arimatæa, som jeg om lidt kommer nærmere ind på, optræder i kap. 2 de 12 navngivne jøder, der forsvarer Jesu ægte fødsel, et forsvar der åbenbart har større vægt, når det er barnefødte jøder og ikke grækere, der er blevet proselytter. Det beskyldes de nemlig af de jødiske ledere for at være, hvorpå de godtgør deres status som ægtefødte jøder, der ovenikøbet var til stede, da Josef og Maria blev forlovet.

En central tekst fra Lukasevangeliet fortjener en særlig opmærksomhed. Det er fortællingen om fremstillingen i templet (Luk 2,22-40), hvor Simeon profeterer, at Jesusbarnet er sat til fald og oprejsning for mange i Israel (2,34). I Pilatusakterne henviser en lærer ved navn Levi netop til Simeons profeti (kap. 16,2). Men mens den går i opfyldelse i det lukanske dobbeltværk, da ender jøderne i Pilatusakterne med alle at vende om efter at være blevet overbevist om Jesu guddommelighed.

Endnu et par detaljer: Fra Lukas har forfatteren til Pilatusakterne hentet den lille episode med de to røvere, der her ovenikøbet har fået navne – Dysmas og Gestas hedder de (jf. Luk 23,39-43). Og det ser ud til, at Lukas' korsfæstelsesscene har været hovedkilden til den tilsvarende scene i Pilatusakterne, der i kondenseret form gengiver hovedtræk af Lukas' beretning. En lille detalje: Vi finder her det håndskriftsmæssigt usikre korsord "Fader, tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør" (kap. 10; jf. Luk 23,34). Det er unægtelig et ord, der kommer til at spille en afgørende rolle i slutningen af fortællingen, hvor jøderne kommer til erkendelse.

Jeg vil nu gå over til at se på fortællingen som helhed med henblik på at indkredse, hvorledes forfatteren har fået etableret en ny og helstøbt fortælling med egne temaer og motiver. På baggrund af henvisningerne til de kanoniske evangeliers lidelseshistorie kan vi konstatere, at mangt og meget ikke er taget med. Det er ikke alene synedrieforhøret, der er udeladt, men også hele den side af lidelseshistorien i evangelierne, der omhandler disciplene. Hverken Judas eller Peter møder vi her. Fra persongalleriet i evangelierne er det foruden de jødiske ledere først og fremmest Pilatus, Josef af Arimatæa og Nikodemus. Det er omkring disse grupper og skikkelser, at fortællingen holdes sammen. Hvordan karakteriseres de så?

Tager vi først de jødiske ledere og Pilatus, da kan vi konstatere en lignende tendens som i evangelierne, en polemisk negativ karakteristik af de jødiske ledere og en positiv karakteristik af statholderen, der nærmest skildres som kryptokristen. Hvad er det så, der foranlediger den ene part til at optræde fjendtligt over for Jesus, mens den anden part gradvist lader sig overbevise om sandheden i Jesu ord og gerning?

Ser vi på de beskyldninger, de jødiske ledere møder frem med, da er det påfaldende, at det foruden spørgsmålet om Jesu kongestatus og holdning til loven i særlig grad er omstændighederne ved hans

fødsel og i det hele taget hans terapeutiske og exorcistiske optræden. Det er med andre ord det underfulde og overnaturlige, der er i fokus. Det er Jesu guddommelighed, de jødiske ledere ikke vil anerkende. De forskellige beskyldninger imod Jesus er underordnet dette helt afgørende spørgsmål, om Jesus er et ganske almindeligt menneske, eller om han er Guds søn og dermed guddommelig. Som modtræk til de jødiske ledes anklager optræder en del vidner, velkendte personer fra evangelierne, der i flere tilfælde har fået sat navn på her i skriftet. De er enten blevet helbredt, befriet fra dæmoner eller også vakt til live igen (kap. 6-8). Pilatus' rådvildhed bliver ikke mindre af disse vidners beretninger. Han er presset fra de jødiske ledes side, alt imens vidnerne bekræfter ham i hans bevidsthed om, at Jesus ikke alene er uden skyld i anklagerne, men rent faktisk er guddommelig.

At det er det underfulde, der åbenbart også har ikke alene vakt hans sympati for Jesus, men også overbevist ham om sandhedens tilstedeværelse i Jesu person, ses af den indledende ejendommelige scene med de romerske felttegn, hvis billeder med kejseren på bøjer sig ærbødigt for den indtrædende Jesus. Her er ikke alene et kongemotiv, men også et undermotiv, der kalder til stillingtagen for eller imod. Det ser altså ud til, at hvad der i særlig grad kendetegner forfatterens bearbejdelse af foreliggende evangeliestof, er en koncentration om det underfulde og dermed guddommelige ved Jesus. Netop derfor udfoldes begivenhederne omkring Jesu død og opstandelse også på en sådan måde, at det bliver dødens overvinder, der står i centrum. En tendens til at udpensle de dramatiske begivenheder, der allerede er til stede hos Matthæus og i øvrigt også er at finde i Peters-evangeliet, ses her i Pilatusakterne at være blevet forstærket.

Et par detaljer: Pilatus skildres som sagt på det nærmeste som en, der er på vej til at blive kristen. Men han er også en romer, der repræsenterer hedenskabet med dets polyteisme. Et par steder tillægger forfatteren ham konventionelle religiøse vendinger, der placerer ham inden for den traditionelle græsk-romerske religion. Han kalder solguden Helios til vidne på, at han ingen skyld finder hos Jesus (3,1); senere vasker han hænderne i solens påsyn (9,4). I den indledende scene tilbageviser han jødernes beskyldning imod Jesus for at uddrive dæmoner i Beelzebuls navn ved at slå fast, at alene ved

guden Asklepius er det muligt at uddrive dæmoner.¹ På et tidspunkt besværges han på romersk vis (2,5) de 12 mænd, der sympatiserer med Jesus, om deres forsvar for Jesus er sandfærdigt.² Lad dette være tilstrækkeligt til at vise, at forfatteren portrætterer Pilatus på en sådan måde, at hans hedenske baggrund blive forenelig med kristendommen.

Nu til fortællingens to andre hovedskikkelser, Nikodemus og Josef af Arimatæa. Nikodemus har i kap. 5 henvist til Jesu enestående tegn og undere. Senere forsvarer han de mænd, der vidnede om den opstandne Jesu tilstedeværelse på Mamilkbjerget, hvorfra han blev optaget til himlen (kap. 15). Til sidst er det så ham, der formidler en forsoning mellem de jødiske ledere og Josef af Arimatæa. Lad os se nærmere på skildringen af sidstnævnte.

Vi hører om ham i kap. 11 som den, der som skildret i evangelierne gravlægger Jesus. Men Pilatusakterne bliver ikke stående herved. Jøderne eftersøger alle, der havde talt eller handlet til fordel for Jesus (kap. 2), og da de i mødet med Josef bliver mødt med beskyldninger for at have korsfæstet Jesus, pågriber de ham som sagt og spærrer ham inde. Da de senere i kap. 15 finder ham, erkender de deres skyld, sørger for at få ham bragt til Jerusalem, hvortil han nærmest kommer som ved et kongeligt indtog. I Nikodemus' hus er det så, at han aflægger sin store beretning om den opstandnes udfrielse af ham fra arresten. Jesu legemlige opstandelse er her højdepunktet og vel også, hvad der giver det egentlige omslag i fortællingen, der med kap. 16 samler sig om jødernes anger og erkendelse af, at Jesus er den sande konge, der opvækker sig et folk.

Hvorfor netop Josef og Nikodemus? Sammenknytningen af de to skikkelser giver sig selv ud fra Johannesevangeliet, der i gravlæggelses-scenen som sagt placerer Nikodemus side om side med Josef (Joh 19,38-42). Men der er en afgørende grund til at knytte disse to sammen. De er nemlig begge to jøder, ovenikøbet af højere social status, den ene, Nikodemus, af Johannes karakteriseret som "en af farisæer-

¹ G.W.H. Lampe bemærker med rette, at "the gods named by Pilate, the Sun and the Healer, are the two, who were least offensive to post-Constantinian Christians and lent themselves most readily to assimilation to Christ." (Op.cit. p. 178).

² Det græske udtryk *kata tæs sâtærias kaisaros* er en modificeret form af den rigtige edsformular, hvorefter man sværger ved kejserens genius (se Polykarps martyrium 9,2 og Acta Scilitanorum 3 og 5). Den modificerede form blev acceptabel for de kristne, hvilket bl.a. ses af Codex Theodosianus 2.9.3. (se Lampe: Op.cit. p. 178).

ne", "medlem af jødernes råd" (Joh 3,1), den anden (Josef) i evangelierne præsenteret på forskellig vis, "et fornemt rådsmedlem" i Mark 15,43 og i det hele taget en, der skiller sig ud fra de andre rådsmedlemmer ved at vente Gudsriget eller ligefrem være blevet en discipel. Det er altså to outsiders, men af høj social status, der allerede i evangelierne står som potentielle eller ligefrem aktuelle Jesusdisciple. At de nu her i Pilatusakterne indtager en særlig position, kan så ses som en videreudvikling af en tradition, men mere end det: De to jøder kommer også til at repræsentere en jødedom, der er i færd med at opløse sig selv. I Pilatusakterne er de trådt ud af den traditionelle jødedom og foregriber dermed, hvad der ved fortællingens slutning indtræffer: Selv de ledende jøder bøjer sig for den kendsgerning, at Jesus er den sande konge.

Det er i virkeligheden også, hvad Pilatus gør, om end han i lighed med evangeliernes ynkelige portræt af ham bøjer sig for jødernes pres. Men han undrer sig i begyndelsen over at skulle forhøre en konge. Som han siger: "Sig mig, hvorledes kan jeg, der er statholder, forhøre en, der er konge?" (kap. 2). At Jesus og ikke den romerske kejser er den sande konge, bekræftes allerede til fulde i den allerede omtalte scene, hvor de romerske felttegn bøjer sig for Jesus, hvor de ellers viste hen til kejserens guddommelige og universelle status.

Det er ikke til at vide, hvorfra forfatteren har hentet dette træk. En oplagt mulighed, vil jeg mene, er, at han kan have haft kendskab til Josefus' beretninger om Pilatus' politik i Judæa-Samaria, muligvis via Eusebs omtale af Pilatus i hans Kirkehistorie. I den første bog skriver Euseb, at Josefus i *Antiquitates*, 18. bog beretter om Pilatus' 10-årige statholderskab i Judæa.¹ Euseb gør opmærksom på den rette kronologi og påviser, hvorledes fejl heri afslører de fornyligt udgivne falske Pilatusakter. Netop ud fra Josefus kan det bevises, skriver Euseb, hvornår Pilatus indtrådte i sit embede. Men Josefus har – og det har Euseb ikke taget med – også mere at fortælle om Pilatus, bl.a. at han på en provokerende måde førte felttegn med kejserens billede på ind i Jerusalem. Jødernes voldsomme reaktion på dette brud på deres billedforbud førte til sidst til, at Pilatus måtte fjerne disse felttegn fra Jerusalem.²

¹ Kirkehistorie I.9.

² Josefus beretter herom både i *Bellum Judaicum* (2,169-174) og i *Antiquitates* (18,55-59). Se nærmere herom i Niels Willert: *Pilatusbilledet i den antike jødedom og kristendom*, Århus 1989, side 61ff.

Det kan ikke udelukkes, at forfatteren til Pilatusakterne har kendt hertil. Pointen er så, at Pilatus' felttegn kommer til at vise hen til Jesu og ikke kejserens guddommelighed. Indirekte ligger der således et budskab i denne indledende episode, der rækker langt udover episodens umiddelbare funktion i fortællingen. Det vender jeg tilbage til sidst i min artikel. Inden da vil jeg ganske kort inddrage Nikodemusevangeliets andet skrift, Kristi nedfart til dødsriget.

3. Kristi nedfart til dødsriget

Først en kort indholdsoversigt. Dernæst vil jeg pege på træk i denne fortælling, der kunne, men ikke nødvendigvis, tale for en sammenhæng de to tekster imellem.

Kap. 17: Josef af Arimatæa beretter, at Jesus ikke alene er opstået, men også har vakt mange andre døde til live igen, blandt hvilke er Simeon, der engang velsignede Jesusbarnet i templet. Også dennes to sønner, der fornylig var døde, er blevet vakt til live og opholder sig nu i Arimatæa. Sandheden heraf bevidnes ved, at man finder deres grave tomme. Josef opfordrer til, at man finder dem, hvilket så sker – og her er foruden ypperstepræsterne og flere andre også Nikodemus med. De to sønner af Simeon kommer til Jerusalem og bliver så bedt om at gøre rede for deres opstandelse.

Kap. 18: Beretningen går ud på, at de opholdt sig i Hades sammen med alle dem, der siden verdens tilblivelse er hensøvede. Et lys faldt pludseligt over dem alle sammen, så at man kunne se de forskellige skikkelser, Abraham med patriarkerne og profeterne, heriblandt Esajas, og Johannes Døberen, der begge to henviser til deres forkyndelse på jorden, der har peget hen på Jesu komme.

Kap. 19: Adam talte så, fortælles der, til sin søn Seth og bad ham om at fortælle forfædre og profeter, hvorledes han i sin tid var gået i forbøn for sin fader hos en engel, der lover ham, at Guds søn en gang i fremtiden vil helbrede ham fra hans sygdom.

Kap. 20: I samme øjeblik fører Satan en samtale med Hades, hvori han opfordrer ham til at tage Jesus i forvaring, når han snart kommer til Hades. Satan henviser til, hvorledes Jesus ved alle sine helbreddelser med ordets magt har forvoldt ham ondt. Satan har derfor sørget for, at jøderne korsfæstede Jesus. Hades tvivler på, at denne befrier fra dødens magt kan holdes fast af de to. Hades er vis på, at Jesus snart indfinder sig for at lade alle døde opstå.

Kap. 21: Der høres nu en røst udefra, der kræver portene til Hades lukket op, for at Ærens konge kan drage ind. David og Esajas henviser til, at de allerede har forudsagt dette. Og portene blev sønderbrudte, alt imens de døde løsnedes fra deres lænker. Ærens konge drog ind, og mørket blev lyst op.

Kap. 22: Hades indser sit nederlag, og Satan pågribes og lægges i lænker, idet Hades får besked på at holde ham i forvaring indtil Jesu andet komme.

Kap. 23: Hades bebrejder så Satan, at Jesus blev korsfæstet og dermed kunne komme ned og afvæbne dem: Hvad Satan havde erhvervet ved kundskabens træ, det har han nu sat over styr ved korsets træ.

Kap. 24: Jesus greb nu fat i Adam og vakte ham til live, førte derpå alle de mennesker ud, der var døde som følge af Adams synd, og velsignede til sidst Adam med korstegnet.

Kap. 25: Jesus drog så ind i Paradiset og overgav Adam og alle de retfærdige til ærkeenglen Mikael. Her møder de Enok og Elias, der i sin tid var blevet taget op af Gud.

Kap. 26: Også den ene røver kommer dem i møde og fortæller, hvorledes han af den korsfæstede blev sendt til Mikael, der derpå førte ham ind igennem Paradisets port, idet han dog skulle vente til Adams og de retfærdiges ankomst.

Kap. 27: Hermed slutter de to brøders beretning. De fortæller så, at de nu er blevet døbt og har fejret påske. Deres beretning fik ypperstepræsterne og Josef og Nikodemus overrakt.

Såvidt indholdet. Så er spørgsmålet, om der er sammenhæng med Nikodemusevangeliets første del. Det vil jeg mene, at der er. Men jeg vil også vedstå, at der er et spændingsforhold mellem de to skrifter. De er med tiden åbenbart blevet behændigt sat sammen på en sådan måde, at Kristi nedfart til dødsriget kommer til at udgøre en naturlig fortsættelse af Pilatusakterne. Men fra begyndelsen af har dette ikke været tilfældet. Da de to selvstændige skrifter blev knyttet sammen – formentlig på et tidspunkt i 5. eller 6. årh. – var der et spændingsforhold, hvilket tydeligt ses af den tekst, man for begge skrifers vedkommende regner for at være den ældst overleverede.

Vi har set, hvorledes jøderne en masse i Pilatusakterne ender med at erkende deres fejltagelse og lovprise Gud. I Kristi nedfart til dødsriget hører vi ikke meget om de samme jøder, alene i begyndelsen

(kap. 17), hvor Josef af Arimatæa henviser de jødiske ledere til, at ikke kun Jesus er opstået fra de døde. Og da de to opstandne Simeonsønner er blevet fundet, da er det for dem, at de giver sig til at nedskrive, hvad de har oplevet i dødsriget.¹ Ved skriftets slutning hører vi så ganske kort, at de to sønner, der åbenbart hver især har nedskrevet en beretning, giver såvel ypperstepræsterne som Josef og Nikodemus et eksemplar. Hvordan jøderne reagerede herpå, hører vi intet om.

På den anden side er der efter min mening så meget stof, der binder de to dele sammen. For det første hører vi om Josef af Arimatæa i begge skrifter (kap. 11ff.; kap. 17 og 27), for det andet er Simeon allerede omtalt i Pilatusakterne, hvor en lærer ved navn Levi i kap. 16 viser hen til Simeons profeti ved fremstillingen af Jesus i templet. Om sønnerne hører vi så af gode grunde først her. Det afgørende er, at der går en lige linie fra den gamle Simeon over Josef og Nikodemus til Simeons sønner. Mens Josef og Nikodemus i Pilatusakterne optræder i rollen som forsvarere af og vidner til Jesu opstandelse, da står de i Kristi nedfart til dødsriget som videretradenter af Simeonsønnernes vidnesbyrd om de dødes opstandelse og Jesu overvindelse af det onde og døden i Satans og Hades' skikkelse. Endnu en person forbinder de to skrifter, og det er røveren på korset, der i akterne (kap. 10) får løfte om at komme i Paradiset, hvilket fuldbyrdes ved det sidste skrifts afslutning (kap. 26)

Tematisk hænger skrifterne også sammen. Et gennemgående hovedtema er Jesu guddommelighed, en status der i det første skrift udover opstandelsen og himmelfarten viser sig ikke mindst ved hans helbredelser, exorcismer og dødeopvækkelser. I det andet skrift sker det ved overvindelsen af Satan og Hades, de to magter der netop har været årsagen til sygdom, dæmoni og død.

I begge tekster henvises der flere steder til gammeltestamentlige skikkelser, hvoraf de vigtigste er Elias, hvis himmelfart der henvises til i kap.15. I kap. 25 hører vi igen om Elias, denne gang sammen med Enok, ved Paradisets port.

Hvad med brugen af nytestamentlige tekster? Vi har set, hvorledes forfatteren til Pilatusakterne på eklektisk vis har øst af evangeliestoffet. Noget lignende kan ikke siges om Kristi nedfart til dødsriget, en omstændighed der dog må tilskrives tekstens specielle

¹ De to sønner får i den senere overlevering navnene Karinus og Leucius.

indhold. Vigtigst er vel nok omtalen af Johannes Døberen (kap. 18) og Lazarus (kap. 20). Hertil kommer, hvad der må være en henvisning til Matt 27,53, når det i kap. 17 hedder, at Jesus har opvakt mange andre døde, der viste sig for mange i Jerusalem. Endnu et stykke særstof fra Matthæus har fundet vej til Nikodemusevangeliet, og man fristes til at se Kristi nedfart til dødsriget som en udfoldelse af dette kryptiske sted hos Matthæus, hvor jordskælv ved Jesu død følges op af retfærdige jøders opstandelse og tilsynekomst i Jerusalem.

Til sidst: At det er jøderne, der lod Jesus korsfæste, forudsættes også her (kap. 20,1). Men det skal også ses i sammenhæng med de beskyldninger, der i Pilatusakterne lå til grund for deres modstand. Overordnet var det hans gudsbespottelse, idet de holdt fast i, at han var et ganske almindeligt menneske. Det er ikke uden betydning, at den opstandne flere steder i Kristi nedfart til dødsriget omtales som et menneske. Han kalder sig selv for Guds søn, men er dog kun et menneske, siger Satan til Hades (kap. 20,1; jf. 19,1; 21,3; 23,1). Temaet hænger utvivlsomt sammen med, hvad der er Nikodemusevangeliets altdominerende konfliktstof, spørgsmålet om Jesus er guddommelig eller ej. Men det er værd at overveje, om der ikke også gemmer sig et internt kirkeligt konfliktstof bag denne betoning af Jesus som på én gang guddommelig og menneskelig. Det vil jeg ganske kort berøre i fjerde og sidste del.

4. Nikodemusevangeliet som religiøs propagandalitteratur i 400-tallet

Der er meget stof i Nikodemusevangeliet, der vedrører modsætningsforholdet mellem jøder og kristne. Det kunne pege i retning af, at et af formålene med skriftet har været at bearbejde det heri indeholdte konfliktstof. Men der er også det særlige ved Nikodemusevangeliet, at den romerske statsmagt indtager en nøgleposition i Pilatusakterne. Det kunne pege i retning af, at forholdet mellem kirken og statsmagten kalder på en afklaring. Spørgsmålet her må derfor være, hvorledes Nikodemusevangeliet forholder sig til dette forhold. Ved siden af forholdet til jøderne og til statsmagten er der imidlertid også interne kirkelige forhold, det på baggrund af den formodede affattelsestid ville være oplagt at spørge ind til. Antager vi, at i hvert fald Pilatusakterne er affattet omkring år 425, og at en sammenkobling af de to skrifter hører hjemme inden for tidsrummet 2. halvdel af 5. årh. – første halvdel af 6. årh., da er det svært at

komme udenom tidens kristologiske stridigheder, vil jeg mene. I det følgende vil jeg ganske kort pege på muligheder for at se evangeliets betydning inden for denne kontekst, der rummer såvel eksternt som internt konfliktstof. I sammenhæng hermed vil jeg til sidst se på spørgsmålet, om der er en sammenhæng mellem Nikodemusevangeliet og kirkens bekendelsesdannelse.

Først forholdet mellem kristne og jøder: Ser vi bort fra Pilatus, da er det jøderne, der spiller den altdominerende rolle ikke mindst i Pilatusakterne, hvor de forholder sig enten negativt eller positivt til Jesus. Som vi har set, er der en særlig interesse for sidstnævnte jøder og specielt i skikkelse af Nikodemus og Josef af Arimatæa. Hertil kommer Simeon, hvis to sønner bliver hovedvidner til de dødes opstandelse, som det er skildret i Kristi nedfart til dødsriget. Slutningen af Pilatusakterne udgør et absolut højdepunkt med jødernes kollektive tilslutning til Jesu guddommelighed.

Nu er spørgsmålet så, om denne særlige accentuering lader sig forklare ud fra den tid, hvori Nikodemusevangeliet eller i det mindste Pilatusakterne er blevet til. Det vil jeg mene. For hvis vi tager udgangspunkt i prologens datering, hvorefter Nikodemusevangeliet er oversat til græsk i år 425, da befinder vi os i en tid med tiltagende antijudaisme, velsagtens som følge af kristendommens nye status som rigets eneste tilladte religion. Under kejser Theodosius II (408-450) udgives Codex Theodosianus, den første officielle samling af love fra Konstantins tid og frem til år 438. Heri er der særlige afsnit om jøderne, og det får den generelle betydning, at kirkelig diskrimination over for jøderne nu legaliseres og udmøntes i en række særlove. Det jødiske patriarkat i Tiberias var blevet lukket i år 429, hvorefter afgifter til patriarken fremover skulle betales i form af skat til kejseren. Senere under kejser Justinian (527-565) forringedes jødernes legale status yderligere som følge af nye love. Forståeligt nok tog denne antijudaistiske tendens sin begyndelse med Konstantin den Store, og det kan ikke undre, at der med den antikristne kejser Julian Apostata (361-363) indtraf en kortvarig vending.¹ Ser vi lidt på lovgivningen under Theodosius II, da er den gennemgående tendens love, der udstedte forbud imod at bygge nye synagoger, forbød ægteskab mellem jøder og kristne, ikke tillod jøder at hverve proselytter, forbød

¹ Se hertil nærmere i A.H.M. Jones: *The Later Roman Empire 284-602*, vol I-II, Oxford 1973, vol II, side 944-950.

jøder at eje kristne slaver og forsøge at lade dem omskære. På den anden side skal vi også være opmærksom på lovgivning, der sigter imod at fremme den gensidige respekt mellem jøder og kristne og dæmme op overfor kristnes plyndring af jødisk ejendom og nedbrænding af synagoger.¹ Episoder i samtiden taler deres tydelige sprog: I 388 krævede Theodosius I, at de kristne, der i Callinicum havde nedbrændt en synagoge, skulle straffes og lade den genopføre, hvilket biskop Ambrosius i Milano modsatte sig, samtidig med at han tog et medansvar for handlingen og udelukkede kejseren fra nadveren. En lignende handling fandt sted omkring år 415, hvor Alexandrias ligeledes navnkundige ærkebiskop Cyril beslaglagde alle Ægyptens synagoger og lod dem omdanne til kirker.

Antijudaistisk kristen litteratur fra samtiden giver næsten sig selv, og jeg vil mene, at Nikodemusevangeliet afspejler en lignende tendens. Den er rigtignok til stede lige fra begyndelsen af med evangeliernes fremstilling af jødernes modstand over for Jesus. Men den skærpes med tiden, og med Nikodemusevangeliet har vi endnu et eksempel på, at jøderne en masse gøres ansvarlige i korsfæstelsen af Jesus. Men mere end det: Vi har også et vidnesbyrd om jødernes overgang til kristendommen. Og skulle det ikke reflektere virkeligheden, så ligger der i hvert fald i fokuseringen på skikkelser som Nikodemus og Josef af Arimatæa et ønske om denne overgang, et ønske der falder ganske i tråd med Paulus' lignende forestillinger i Rom 9-11 om, at jøderne engang i fremtiden skal slutte sig fuldtalligt til kristendommen. Under alle omstændigheder ligger Nikodemusevangeliet på linie med anden oldkristen litteratur, der afspejler århundreders konflikt mellem kirke og synagoge.²

Nu til forholdet mellem kristne og kejsermagten. Vi har set, hvorledes Pilatus skildres på en lignende måde, som det er tilfældet i evangeliernes lidelseshistorie.³ Nu er det imidlertid vigtigt at være opmærksom på, at med Nikodemusevangeliet befinder vi os i en tid,

¹ Til lovgivningen under Theodosius II kan der henvises til P.R. Coleman-Norton: *Roman State & Christian Church*, vol. 1-3, London 1966, vol. 3, side 506-767.

² Noget lignende ses også af Origenes' *Contra Celsum*, hvor det fremgår, at den hedenske filosof Kelsos lader en fiktiv jøde tale imod Kristus og de kristne. Se hertil René Falkenberg og Anders-Christian Jacobsen (udg.): *Perspektiver på Origenes' Contra Celsum*, København 2004, specielt Anders-Christian Jacobsens artikel "Kelsos og Origenes", side 27-48.

³ Noget lignende gør sig gældende i Petersevangeliet, ligesom Justins og Tertullians henvisninger til Pilatus peger i samme retning.

hvor kristendommen ikke længere er forfulgt, men derimod udgør romerrigets religiøse grundlag. Indlysende er det at skildre Pilatus som vidne til Jesu uskyld i en tid, hvor de kristne er udsat for forfølgelser. Her er apologetikken oplagt. Med Nikodemusevangeliet er den det ikke på samme måde. Spørgsmålet må derfor være, hvilken betydning Pilatusportrættet så kan have.

For det første har brugen af evangeliernes lidelseshistorie vist, at specielt den johannæiske fremstilling af Pilatus' forhør af Jesus samt særstoffet hos Matthæus har fundet plads i Pilatusakterne. Og det betyder, at det er Pilatus i rollen som den, der ikke alene finder Jesus uskyldig, men også fatter interesse for ham, der er i fokus. Er der således en antydning især hos Johannes af, at den hedenske statholder er i færd med at blive kristen, da er denne tendens slået klart igennem i Pilatusakterne. Kunne der med andre ord være en interesse i omkring evangeliernes affattelsestid at lade den romerske statholder optræde i rollen som hedningen, der fatter sympati for den kristne budskab, da er der indlysende grunde til på Nikodemusevangeliets affattelsestid at lade statholderen repræsentere den romerske kejsermagt, der nu har ladet kristendommen udgøre romerrigets ideologiske grundlag.

Her er vi så ved det andet forhold af betydning for forståelsen af Pilatusportrættet i Nikodemusevangeliet. Vi har set, hvorledes forfatteren ved et par detaljer har markeret, at Pilatus betjener sig af konventionel religiøs terminologi i overensstemmelse med hans status som romersk embedsmand. Det er i forhold til evangeliernes nyt stof, der er med til at fremhæve hans bevægelse fra hedenskabet i retning af kristendommen. Nyt stof i forhold til evangeliernes er endvidere den indledende scene med de romerske felttegn, hvor billederne med kejseren bøjer sig ærbødigt for Jesus. Formålet med at indføre denne scene er indlysende: Ikke alene anskueliggør den Jesu guddommelighed. Den antyder også Jesu overordnede status i forhold til den kejser, der før kristendommens indførelse med den kejserlige kult har haft guddommelig status. Budskabet i Nikodemusevangeliet er, at kejserens magt er relativ og underordnet den ene herre, hvis magt er legitimeret ved den i fortællingen bevidnede guddommelighed. Forholdet mellem kristendom og hedenskab, kirke og kejsermagt er således også i spil i et evangelium, der i flere henseender hører hjemme i en brydningstid.

Hvad angår kirkens interne forhold, er første halvdel af 400-tallet også en brydningstid. De kristologiske stridigheder, der med Kalcedonsynoden i år 451 bringes til en foreløbig afslutning, samler sig i sidste ende om spørgsmålet, i hvilken forstand Jesus både er sand Gud og sandt menneske, er guddommelig og menneskelig på én gang. I betragtning af i det mindste Pilatusakternes oprindelige affattelsestid i første halvdel af 400-tallet er det fristende at stille det spørgsmål, om den kristologiske problematik er berørt i skriftet. Det vil jeg mene, at den er, og jeg vil ganske kort pege på denne problematik tilstedeværelse i skriftets narrative form. Nu spiller de forhåndenværende trosbekendelser også en rolle i de kristologiske stridigheder, og af den grund vil det også være nærliggende at stille det spørgsmål, om der er en forbindelse mellem Nikodemusevangeliet og bekendelsesdannelsen. Det vil jeg slutte med at overveje.

Først kristologien: Er det monofysitisme eller nestorianisme, vi møder i Nikodemusevangeliet? Eller afspejler det en kalkedonensisk tonaturlære?¹ Hvad angår monofysitismen, kunne det være fristende at svare bekræftende, ikke mindst i betragtning af Pilatusakternes popularitet i mellemøstlige områder med overvejende monofysitisk kristendom. På den anden side må vi ikke glemme Nikodemusevangeliets tilsvarende udbredelse og popularitet i Vestens middelalderkirke. Der er rigtignok træk alene i Pilatusakterne, der fremhæver Jesu guddommelighed. Men vi må ikke glemme, at udgangspunktet for, at der overhovedet bliver en sag om Jesus, er jødernes overbevisning om, at han er et ganske almindeligt menneske. Egentlig er Jesus ikke meget til stede i evangeliet. Han føres ind på scenen, forhøres af Pilatus for derpå at blive korsfæstet. Der er ikke doketiske træk. Hans særlige status fremhæves alene ved, at romerne viser ærbødighed over for ham, som var det en kejser, endvidere derved, at mange jøder vidner om hans helbredelser, exorcismer og dødeopvækkelser, vidnesbyrd der senere i evangeliet følges op af vidnesbyrd om hans opstandelse og himmelfart. Evangeliets anden del, Kristi nedfart til dødsriget, bekræfter dette billede: Det er mennesket, der ved sine handlinger viser sig at være guddommelig. Ikke uden betydning er det, at Nikodemus i sit forsvar for Jesus (kap. 5) spør-

¹ At skriftet forholder sig til den kristologiske problematik, ses i det mindste derved, at Maria i en bearbejdet udgave ikke mindre end 6 steder i teksten har fået tilnavnet *theotokos* (= gudsføderske), en betegnelse der blev vedtaget på synoden i Efesos år 431.

ger jøderne: "Hvad er det, I vil med dette menneske?" I Kristi nedfart til dødsriget har vi set, hvorledes netop udtrykket "menneske" går igen flere steder. Alt i alt peger det i retning af en kristologi, der ikke afviger fra den kalkedonensiske tonaturlære. I narrativ form ses denne udfoldet på en lettilgængelig måde og i en tekst, der har folkelig appel.

Kan der tilsvarende tales om en narrativ udfoldelse af trosbekendelsen? Det er i hvert fald bemærkelsesværdigt, at den nikænske og nikæno-konstantinopolitanske bekendelses afsnit om Jesu lidelse, død og opstandelse under Pontius Pilatus ses narrativt udfoldet i Pilatusakterne. Til gengæld indgår forestillingen om nedfarten til dødsriget ikke i disse bekendelser. Men så meget mere tankevækkende er det, at den senere bekendelse, den såkaldte Apostolikum i århundrederne umiddelbart efter affattelsen af Nikodemusevangeliets to skrifter tilsyneladende har fået sin endelige udformning, hvilket bl.a. vil sige, at den har fået tilført leddet "nedfaret til dødsriget", en tilføjelse der skal ses i forhold til den gammelromerske bekendelse, som Apostolikum bygger videre på.¹ Tilføjelsen findes i nogle spanske trosbekendelser fra 6. årh. og var et karakteristisk træk i galliske bekendelser fra 7. og 8. årh.²

Nu er der i dette forestillingskompleks to fortolkningstyper, den ene gående ud på, at Kristus begav sig ned i dødsriget for at forkyn- de frelse for den ellers fortabte menneskehed dernede, den anden

¹ Til Apostolikums tilblivelse se nærmere J.N.D. Kelly: *Early Christian Creeds*, London 1950.1972, side 368ff., specielt om leddet "nedfaret til dødsriget" side 378ff. Se endvidere Reinhart Staats: *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, side 153. Staats bemærker med rette, at fordi leddet "nedfaret til dødsriget" mangler i den gammelromerske bekendelse samt i den nikænske og konstantinopolitanske bekendelse, betyder det ikke, at denne forestilling ikke har været udbredt allerede tidligt i oldkirken, hvilket netop bevidnes hos bl.a. Tertullian (*De anima* 55) og Irenæus (*Adv. Haer.* IV,22,1.2; 27,2; 33,1.12; V,31,1). Som Kelly også skriver: "The belief that Christ spent the interval between His expiry on the cross and His resurrection in the underworld was a commonplace of Christian teaching from the earliest times." (Op.cit. side 379). Kelly henviser samtidig til forestillingens rødder i bibelsk stof, specielt 1 Pet 3,19, men også Matt 12,39f.; Rom 10,7; Kol 1,18. At forestillingen også kan have rødder i antik mytologi (især Orfeus- og Heraklestraditioner) kommer Kelly ikke ind på. Se hertil artikel "Descent to the underworld" af Richard Bauckham i *The Anchor Bible Dictionary*, vol 2, side 145-159.

² Kelly gør dog opmærksom på, at den første bekendelsesagtige forekomst er fra Sirmium i år 359, endvidere at der er belæg for forestillingen tidligt i den østlige del af romeriget. Han konkluderer, at "it is very likely that the West admitted it to its formularies under Eastern influence." (Op.cit. side 379).

fremstillende Kristus som den, der triumferende besejrer Satan og Hades og dermed befrier menneskeheden fra dens lænker. At det er den sidstnævnte fortolkning af nedfarten, der forekommer i Kristi nedfart til dødsriget, kunne måske være et vidnesbyrd om, at netop denne fortolkningstype i senantikken var ved at vinde indpas på bekostning af den anden fortolkning, hvorefter det var for at forkynde, at Kristus begav sig ned i dødsriget. Under alle omstændigheder peger Nikodemusevangeliets udbredelse og Apostolikums tilføjelse "nedfaret til dødsriget" på, at der i senantikken og ikke mindst i den tidlige middelalder var ved at udvikle sig et behov for at tydeliggøre Kristi guddommelighed og magt over det onde og døden. Havde udtrykket "nedfaret til dødsriget" måske tidligere i oldkirken blot været et udtryk for, at Jesus virkelig døde og blev begravet som ethvert andet menneske, da får det nu en universalistisk betydning, der, fristes man til at sige, har paralleller til Origenes' apokatastasislære.¹

Set på denne baggrund tager Nikodemusevangeliet sig ud som en kommentar til en bekendelsesdannelse, der er under fortsat udvikling. Hvad der ikke indgik i den gammelromerske bekendelse, den nikænske og den nikænokonstantinopolitanske bekendelse, blev fyldt ud med det tilføjede skrift Kristi nedfart til dødsriget. På forhånd var Pilatusakterne udtryk for en udfoldelse af bekendelsens kristologiske afsnit centreret om tidsangivelsen "under Pontius Pilatus". Måske var disse akter også en udfoldelse af den oldkirkelige tradition om sådanne akter, hvis de ikke ligefrem skulle tjene som modstykke til de hos Euseb refererede Maximinus Daias falske Pilatusakter. På den anden side skal det ikke udelukkes, at Nikodemusevangeliets anden del, Kristi nedfart til dødsriget, blev igangsatte for i det mindste tilføjelsen "nedfaret til dødsriget" i Apostolikum.

Også i den forstand kan man tale om Nikodemusevangeliet som propagandalitteratur i ordets bogstaveligste forstand. Som et indlæg i det anspændte forhold mellem kristne og jøder, som en narrativ udfoldelse af det nyetablerede forhold mellem kirke og kejsermagt har det kunnet tjene først og fremmest som et internt propagandaskrift for de kristne i en tid med fortsatte brydninger, også mellem kristendom og det gamle hedenskab.

¹ Se Kelly: Op.cit. side 380ff.