

Sortes: het gebruik van heilige boeken als lotsorakels in de oudheid

KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 62 no. 3

Deze Mededeling werd in verkorte vorm uitgesproken in de vergadering van de Afdeling Letterkunde, gehouden op 8 juni 1998.

P.W. VAN DER HORST

Sortes: het gebruik van heilige boeken
als lotsorakels in de oudheid

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1999

ISBN 90-6984-232-7

Copyright van deze uitgave © 1999 Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Postbus 19121, 1000 GC Amsterdam

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende, behoudens de uitzonderingen bij de wet gesteld.

Het papier van deze uitgave voldoet aan  ISO-norm 9706 (1994) voor permanent houdbaar papier.

INLEIDING

Divinatie – het trachten te verkrijgen van een uitspraak der goden over de toekomst of over een probleem – was een belangrijk en integraal element in alle antieke religies. Als we ons zouden beperken tot de Griekse en Romeinse wereld, dan zou blijken dat er een immense scala van mogelijkheden was die de kunst van het waarzeggen bood aan personen die wilden weten wat de goden voor hen in petto hadden of van hen verlangden. Zowel in de officiële als in de privé-sfeer was er een verbluffende variëteit aan keuzemogelijkheden.

Men kon zijn toevlucht nemen tot officiële orakels in of bij tempels, tot droomuitleggers, tot astrologen, tot vogelwichelaars (die voorspelden op basis van de vlucht en het geluid van vogels, de zogenaamde auguren), tot haruspices (de interpreten van de ingewanden van een offerdier), zelfs tot personen die zich hadden gespecialiseerd in heptoskopie (leverschouw bij offerdieren), de omoplatoskopie (het bestuderen van het schouderblad van het offerdier), of de teratologie (de interpretatie van *monstra*); tot *engastrimythoi* (media, of personen die bezeten waren door een mantische geest die in hun buik resideerde). Verder kon men medisch

* Ik dank mijn collegae G. J. M. Bartelink (Nijmegen), R. van den Broek (Utrecht), M. F. Parmentier (Utrecht), en R. Stewart (Utah) voor waardevolle wenken.

advies krijgen door in de tempel van een god als bijvoorbeeld Asclepius te slapen (iatromantie via incubatie), men kon de doden raadplegen (nekromantie), men kon de wil van de goden vernemen door in een schaal te kijken (lekanomantie), of in een spiegel te kijken (katoptromantie), door de gedragingen van heilige kippen te observeren (alektrynomantie), door het bestuderen van de handlijnen (chiromantie), door het observeren van de richting waarin de rook uit het wierookvat ging (libanomantie), door observatie van de bewegingen van een spinnewiel (sphondylomantie).

Er bestond divinatie met behulp van aarde (geomantie), water (hydromantie), lucht (aëromantie), vuur (pyromantie), meel (aleuromantie), een ei (oöskopie), een zeef (koskinomantie), een staf (rhabdomantie). En ook was er nog de voor ons doeleinde belangrijke kledonomantie – de interpretatie van auditieve omina als niezen of een schijnbaar toevallige opmerking – en de kleromantie – prognosticatie, of liever het oplossen van een probleem of beantwoorden van een vraag, door middel van het trekken van een lot (sortilegium) of het werpen van dobbelstenen (astragalomantie) of andere randomizerende methoden. Deze lijst zou *ad libitum* aangevuld kunnen worden.¹

In deze voordracht wil ik me concentreren op een van de varianten van de laatstgenoemde vorm van divinatie, namelijk kleromantie. Er waren verschillende vormen van lotsorakels, en omdat ze zo eenvoudig werkten, werden zij een van de belangrijkste vormen van prognosticatie die de antieke wereld kende. Ik wil hier een specifieke variant van het lotsorakel bespreken, namelijk de methode om de wil van de goden of van een god te leren kennen door middel van heilige boeken, niet door die als teksten te lezen, maar door ze als lotsorakels te gebruiken.²

¹ Fundamenteel blijft A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols., Parijs 1879-1882. Voor een beknopte maar up-to-date samenvatting van het materiaal met bibliografie zie J. N. Bremmer, 'Divination,' *Der Neue Pauly* 3 (1997) 709-714. Hoewel niet systematisch geordend, is en blijft een van de meest nuttige en geleerde werken van onze eeuw over ons onderwerp A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo*, Darmstadt 1963 (= Urbana 1923); op p. 72-74 van dit werk vindt men een korte maar hoogst instructieve uiteenzetting over kleromantie (het onderwerp van onze bijdrage).

² Nog steeds een van de meer omvattende studies van ons onderwerp is J. Bolte, 'Zur Geschichte der Losbücher,' in idem (red.), *Georg Wickrams Werke*, vol. 4, Tübingen 1903, p. 276-348, speciaal p. 278-308. Zie ook P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Parijs 1950, p. 25-36 en p. 183-187. Verder is er een waardevol bibliografisch overzicht in de Appendix bij T. C. Skeat, 'An Early Mediaeval 'Book of Fate': The Sortes XII Patriarcharum,' *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954) 41-54, op p. 51-54. De meest recente bespreking van lotsorakels die ik ken, is te vinden in D. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (MA) – Londen 1994, p. 23-29.

HET JOODSE MATERIAAL

Het begrip 'heilige boeken' was in de oudheid niet zo wijd verbreid als men vaak geneigd is aan te nemen. De Grieken en Romeinen deden het grootste deel van de geschiedenis van hun religies zonder zulke boeken – tenminste vóór de hellenistische periode – hoewel er enkele uitzonderingen op deze regel waren (bijvoorbeeld de Orphici).³ Ook het Joodse volk had geen heilige boeken tot ver in zijn nationale geschiedenis – het was pas in de Babylonische ballingschap in de zesde eeuw voor Chr. dat de Pentateuch (de Torah) zijn huidige vorm kreeg en zich gaandeweg canonieke status begon te verwerven. De christenen hadden natuurlijk wel heilige boeken vanaf het begin⁴ in de vorm van de Joodse Bijbel (in het Grieks), en in de loop van de eerste drie eeuwen van haar ontwikkeling verleende de kerk langzamerhand ook canonieke status aan het christelijke Nieuwe Testament.

Het verlenen van canonieke status gaat meestal hand in hand met de tokenning van heiligheid.⁵ Bijvoorbeeld, de toenemende centraliteit van de Torah in het Jodendom van de post-exilische periode (na 538 voor Chr.), zeker na en dankzij de hervormingen door Ezra (vijfde à vierde eeuw voor Chr.), leidde tot een verhoogd besef van de heiligheid van de Torah. Hoewel in de Hebreeuwse Bijbel de Torah zelf nog niet met het epitheton 'heilig' wordt gesierd, zien we dit wel gebeuren in de hellenistische tijd. In de tweede helft van de tweede eeuw voor Chr. is Pseudo-Aristeas, de auteur van een pseudoniem werk over het ontstaan van de Septuagint (de Griekse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel), de eerste die de Torah 'heilig' en 'goddelijk' noemt (*hagnos, theios*).⁶ Zo vertelt hij dat de Ptolemaeïsche koning van Egypte zichzelf zeven maal in aanbidding neerwerpt voor de eerste Torah-rol in het Grieks en dat hij spreekt van de orakels van God, waarvoor hij God dankt (§177).⁷ Ook zeer verschil-

³ Zie C. Colpe, 'Heilige Schriften,' *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 (1988), 197-198.

⁴ Colpe, 'Heilige Schriften' p. 208: 'Das Christentum ist von Anfang an Schrift- oder Buchreligion gewesen.'

⁵ Colpe, 'Heilige Schriften' p. 205: 'Die Kanonizität, wie immer sie zustande kam, ist hier (...) deshalb zu erwähnen, weil offenbar erst über sie diese Schriften 'heilige' wurden.'

⁶ Zie *Brief van Aristeas* 3, 5, 31, 45.

⁷ Voor het volgende zie O. Wischmeyer, 'Das Heilige Buch im Judentum des zweiten Tempels,' *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 86 (1995), 218-242. Voor de typologie van het heilige boek in de oudheid in het algemeen zie men bijv. J. Leipoldt & S. Morenz, *Heilige Schriften*, Leipzig 1953, en W. Speyer, 'Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum,' in zijn *Religionsgeschichtliche Studien*, Hildesheim 1995, p. 28-55.

lende geschriften als *Jubileëen*, *1 Ezra*, verscheidene documenten uit Qumran, en auteurs als Philo en Josefus (allen tussen 200 voor Chr. en 100 na Chr.) benadrukken de heiligheid van de Torah vanwege zijn goddelijke origine.⁸ Het is dan ook niet verrassend dat theorieën over het door God geïnspireerde karakter van deze Heilige Schrift spoedig het licht zien.⁹

Of men nu wel of niet gelukkig is met de term ‘religie van het boek,’ als deze term aangeeft dat een heilig boek de centrale locus van goddelijke openbaring geworden is, dan is hij zeker van toepassing op het Jodendom van de hellenistische tijd.¹⁰ Het is waarschijnlijk geen toeval dat de eerste getuigenissen over het bestaan van de synagoge precies stammen uit de periode waarin de Torah een heilig en goddelijk boek begint te worden genoemd.¹¹ En het is ook precies in deze periode dat we het gebruik van de Torah als een orakelboek zien opkomen.

Laat ik daarvan de twee vroegste voorbeelden noemen: *1 Makkabeeën* 3:48 en *2 Makkabeeën* 8:23.¹² In de eerste passage lezen we:

En ze openen [of: ontrolden] het boek van de Wet om navraag te doen naar de dingen waarover de heidenen de afbeeldingen van hun afgoden plachten te raadplegen’ (καὶ ἐξεπέτασαν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου περὶ ὧν ἐξηρέων τὰ ἔθνη τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν).¹³

⁸ Zie Wischmeyer, ‘Das Heilige Buch’ p. 229-233. Cf. ook Paulus in *Romeinen* 7:12: de Wet is heilig.

⁹ Zie bijv. H. Burkhardt, *Die Inspiration Heiliger Schriften bei Philo*, Giessen-Basel 1988. Over het ontstaan van de gedachte van de goddelijke origine van de Torah zie bijv. K. van der Toorn, ‘The Iconic Book: Analogies Between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah,’ in idem (red.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, p. 244-246.

¹⁰ Zie het belangrijke artikel van B. Lang, ‘Buchreligion,’ in H. Cancik et al. (red.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* II, Stuttgart 1990, p. 143-165.

¹¹ P. W. van der Horst, ‘Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship Before 200?’ (in druk).

¹² Ik volg hier Wischmeyers overtuigende interpretatie van beide passages in *Makkabeeën* (‘Das Heilige Buch’, p. 226-7). Voor een andere interpretatie zie men de commentaren van J.A. Goldstein *ad loc.* (zie volgende noot).

¹³ Cf. K.-D. Schunck, *1. Makkabäerbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I 4), Gütersloh 1980, 312: ‘Dann rollten sie das Buch des Gesetzes auf – in der gleichen Absicht, in der die Heiden die Bilder ihrer Götzen befragen’ (noot a *ad locum*: ‘Gemeint ist ein Öffnen des Buches des Gesetzes aufs Geratewohl, um aus der dabei aufgeschlagenen Textstelle ein Gottesantwort über den Ausgang des geplanten Kampfes zu erhalten. Analog befragten die anderen Völker ihre Götter bzw. deren Abbilder’). Voor de vertalingsproblemen zij verwezen naar de uitvoerige bespreking bij F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Parijs 1949, p. 69-70, die concludeert: ‘περὶ

De context is als volgt: in het midden van de jaren zestig van de 2de eeuw voor Chr. trachtte de Seleucidische koning Antiochus IV een hellenisering van de cultus aan de Joodse tempel van Jeruzalem op te leggen. De Joodse oppositie werd georganiseerd door de priester Mattathias en zijn vijf zonen, die later bekend zullen staan als de Makkabeeën. Ze werden geconfronteerd met een enorme militaire overmacht en de strijd leek bijzonder ongelijk te gaan worden. Het Joodse leger vastte en bad. Vlak voor het begin van de beslissende slag raadpleegden zij het boek van de Wet. Precies zoals de Grieken met behulp van verschillende vormen van divinatie trachtten van hun goden een uitspraak te verkrijgen omtrent de afloop van hun ondernemingen, zegt de auteur, zo openden de Joden een Torah-rol op een willekeurige plek in de hoop dat de eerste regel waarop hun oog viel hen zou inlichten over wat God met hen voorhad of van hen verwachtte. Wat in vroegere tijden de rol van de profeet was geweest, werd nu overgenomen door een Wetsrol.¹⁴ Wat ook de historiciteit van het verhaal mag zijn, in ieder geval is het duidelijk dat in het laatste kwart van de 2e eeuw voor Chr. een Joodse auteur de Torah-rol voorstelde als een boek dat geraadpleegd kon worden als een orakel door het op een willekeurige plaats te openen. Natuurlijk wonnen de Joden de veldslag.

In 2 *Makk.* 8:23 (iets later geschreven dan 1 *Makkabeeën* maar gebruik makend van het werk van Jason of Cyrene [2e eeuw voor Chr.] als zijn belangrijkste bron)¹⁵ lezen we waarom de Joden de slag wonnen, in een iets andere versie van hetzelfde verhaal:

ὄν se rapporte non à βιβλίον mais au but de l'action du verbe susdit, étant une construction elliptique fondée sur l'omission de la préposition répétée et de l'antécédent du relatif (KG II §451,4; §555,2) équivalente de περί [τούτων περί] ὄν, et en vertu de la relation la formule sert à marquer également l'objet *circa quod* du verbe suivant. (...) Le livre est ouvert pour être lu (v. II Macc. 8,23) devant les assistants. Dans l'incertitude présente on a besoin d'un conseil d'en haut. Le rôle de médiateur est tenu non plus par un prophète mais par le livre de la Loi.' Vgl. ook H. Bévenot, *Die beiden Makkabäerbücher*, Bonn 1931, p. 70. De interpretatie door J.A. Goldstein, *1 Maccabees*, Garden City 1976, p. 256, die vertaalt: 'They spread open the scroll of the Torah at the passages where the gentiles sought to find analogies to their idols,' en die deze vertaling verdedigt met de opmerking dat 'Antiochus IV attempted to use the Torah to prove that illicit "pagan" rites and deities belonged in the religion of Israel' (261-262), is onjuist en in deze context zinloos. Zie ook zijn *II Maccabees*, Garden City 1983, *ad loc.*

¹⁴ Zie J.T. Nelis, *1 Makkabeeën*, Roermond 1972, p. 106.

¹⁵ Voor bespreking en uitvoerige bibliografie betreffende deze auteur zie M. Goodman's bijdrage, in E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. III 1, herziene vertaling en bewerking door G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, Edinburgh 1986, p. 531-537.

Hij [Judas de Makkabeeër] wierp een blik in het Heilige Boek en gaf als wachtwoord, ‘De hulp van God.’ Toen ging hij, zelf aan het hoofd van de eerste brigade, de strijd aan met Nikanor [= de Seleucidische generaal] (παραναγνούς τὴν ἱερὰν βίβλον καὶ δούς σύνθημα θεοῦ βοήθειας τῆς πρώτης σπείρης αὐτὸς προηγούμενος συνέβαλε τῷ Νικάνορι).¹⁶

Nu vinden we de uitdrukking ‘de hulp van God’ nergens in de Torah, maar het motief van Gods hulp is heel gangbaar in de Hebreeuwse Bijbel, en bovendien zegt de tekst, anders dan *1 Makk.* 3:48, niet dat ze in het boek van de Wet (Torah) keken, maar in het Heilige Boek, wat ook de Profeten of de Psalmen kan impliceren.¹⁷ Ook hier is het een op goed geluk openen van de canonieke boeken dat de leider van de verzetsbeweging voorziet van de sleutel tot wat te gebeuren staat: God zal hen helpen in de strijd.

Dit is nieuw in de geschiedenis van de joodse religie. Terwijl het in vroeger eeuwen, vooral in de periode vóór de ballingschap, de profeten waren, of een of andere vorm van orakeltuig genaamd de Urim en de Tummim (waarschijnlijk geweide dobbelstenen met ‘ja’ en ‘nee’ als antwoorden)¹⁸ waartoe de Israëlieten hun toevlucht namen om God te raadplegen,¹⁸ waren het in de Hellenistische periode de goddelijk geïnspireerde heilige boeken, die gaandeweg meer en meer als bron en bewaarplaats van alle wijsheid werden beschouwd, waartoe zij zich wendden. Het was deze periode waarin het Jodendom zich langzaam maar onherroepelijk ontwikkelde tot een ‘religie van het boek.’¹⁹ En het is deze omstandigheid die de ontwikkeling van de Torah tot een orakelboek mogelijk maakte. ‘Überall, wo im Altertum von Heiligen Schriften (...) die Rede ist, galt das Buch als magisch-religiöser Kraftträger.’²⁰

¹⁶ Ch. Habicht, *2. Makkabäerbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I 3), Gütersloh 1976, p. 241: ‘Nachdem er in die Heilige Schrift Einblick genommen hatte, gab er die Parole “Gottes Hilfe” aus und stieß, selbst an der Spitze der ersten Abteilung, mit Nikanor zusammen.’

¹⁷ Habicht, *2. Makkabäerbuch* p. 241 n. a *ad locum*, suggereert: ‘Die Stelle ist Ps 3,9: τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία. Vgl. in der “Kriegsrolle” von Qumran 4,14 “Gottes Hilfe” als eine der Standartenaufschriften der aus der Schlacht heimkehrenden Söhnen des Lichts.’ In de *Rol van de oorlog* vinden we een hele reeks korte bijbelse uitdrukkingen die geschreven staan op de banieren van het eschatologische leger, waaronder ‘hulp van God.’

¹⁸ C.T. Begg, ‘Inquire of God,’ in *Anchor Bible Dictionary*, vol. III, Garden City 1992, p. 417-8.

¹⁹ B. Lang, ‘Buchreligion’ p. 145: ‘Haben sich die heiligen Schriften einmal durchgesetzt und in einem Prozess der Kanonbildung allgemeine Anerkennung gefunden und damit zur Konsolidierung einer Religionsgemeinschaft entscheidend beigetragen, dann wirken sie als erstrangige Kulturmacht in alle Lebensbereiche hinein.’

²⁰ W. Speyer, ‘Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger’, p. 39.

We zien hetzelfde fenomeen ook in de rabbijnse literatuur van de Romeinse en vroeg-Byzantijnse periode (3e tot 6e eeuw na Chr.), zij het daar dan meestal in de kledonomantische vorm van verhalen over bijbelverzen die door schoolkinderen werden opgezegd en waarnaar door rabbijnen was gevraagd of die door hen waren opgevangen. Laat ik enkele voorbeelden geven.

In de Babylonische Talmoed lezen we in tractaat *Chullin* 95b dat Rav Samuel uit Babylon brieven schreef naar Rabbi Jochanan in Palestina, die zo'n grote indruk op de geadresseerde maakten dat hij besloot de grote meester Samuel in Babylon op te gaan zoeken. Om er zeker van te zijn dat dit de juiste beslissing was, vroeg hij aan een kind: 'Wat is het laatste bijbelvers dat je hebt geleerd?' Het kind antwoordde met *1 Samuel* 28:3: 'Samuel nu was gestorven.' Zelfs al werd dat daar gezegd van de bijbelse profeet Samuel, was het toch aan Rabbi Jochanan duidelijk dat God hem wilde informeren dat het geen zin meer had naar Babylon af te reizen. De Talmoed voegt er aan toe dat later bleek dat Rav Samuel wél in leven was, maar dat God hem de ontberingen van de lange en zware reis wilde besparen!

Een ander voorbeeld betreft de beroemde geleerde Elisja ben Avuyah, die zich tot een beruchte ketter ontwikkelde en zo de bijnaam Acher (letterlijk 'een andere') verwierf.²¹ Het is opnieuw een passage in de Babylonische Talmoed, tractaat *Chagigah* 15a-b (in een baraita):

Eens reed Acher paard op sabbat en rabbi Meir liep achter hem aan om uit zijn mond Torah te leren. Acher zei tot hem: 'Meir, ga terug, want ik heb aan de hand van de schreden van mijn paard berekend dat de sabbatgrens tot hier gaat.' Meir antwoordde: 'Ga jij dan ook terug!' Acher zei toen tot hem: 'Heb ik je niet gezegd dat ik al van achter het gordijn²² gehoord heb, 'Keert weder, afkerige kinderen! [*Jeremia* 3:22] – behalve Acher!?' Meir pakte hem echter beet en nam hem mee naar een school. Acher zei tot een kind: 'Zeg voor mij je vers op!' Het kind antwoordde: 'Er is geen vrede voor de goddelozen, zegt de Heer'

²¹ Over Acher zie E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, p. 465-466, en de (onkritische) materiaalverzameling in G. Bader, *The Encyclopedia of Talmudic Sages*, Northvale/Londen 1988, p. 303-310. Zie de waardevolle analyse van deze passage (en verwant materiaal) door Ph. S. Alexander, '3 Enoch and the Talmud,' *Journal for the Study of Judaism* 18 (1987) 40-68. Elisja ben Avuyah werd na zijn 'apostasie' niet meer met zijn eigen naam aangeduid maar met het minachtende 'Acher.'

²² D.w.z.: Vanaf de troon van God, die omhuld was door een gordijn; zie G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, p. 72.

[*Jesaja* 48:22]. Toen nam hij hem mee naar een andere school. Daar zei Acher tot een kind: ‘Zeg voor mij je vers op!’ Het kind antwoordde: ‘Al zoudt gij u wassen met loog en veel zeep gebruiken, dan blijft toch uw ongerechtigheid als een onuitwisbare vlek voor mijn oog, luidt het woord van de Heer’ [*Jeremia* 2:22]. Rabbi Meir nam hem naar nog een andere school mee en Acher zei tot een kind: ‘Zeg voor mij je vers op!’ Het kind antwoordde: ‘Gij, verwoeste, wat doet gij dat gij u kleedt in scharlaken, u siert met gouden sieraad, en uw ogen bijwerkt met zwart? Tevergeefs maakt gij u mooi!’ [*Jeremia* 4:30]. Meir nam Acher naar nog andere scholen mee totdat ze er 13 gehad hadden, maar alle kinderen citeerden verzen van dezelfde strekking.²³

Hier gaat het dus niet om het openen van een heilig boek op een willekeurige plaats, maar om het stellen van een vraag aan willekeurige kinderen in de verwachting dat het eerste bijbelse vers dat zij kunnen citeren omdat zij het zojuist op school geleerd hebben, Gods boodschap voor die speciale gelegenheid bevat. In dit geval is dat dus Gods veroordeling en verwerping van Acher als een apostaat.²⁴ Maar het principe is hetzelfde: Aangezien de Torah alles bevat wat God tot de mensheid te zeggen had, heeft, en zal hebben, en omdat men er volledig op kan vertrouwen dat hij (God) dit proces van consultatie leidt en controleert, is het antwoord onbetwistbaar, ja in feite gelijk aan een profetie (*nevu'ah*).²⁵ Het is zoals een van de vroege rabbijnen (Ben Bag-Bag) volgens de traditie heeft gezegd over de Torah: ‘Draai hem om en draai hem weer om [d.w.z.: bestudeer hem van alle kanten], want *alles zit er in*’ (Misjna, *Avoth* v 22), niet alleen alles van het verleden, maar ook alles van het heden en van de toekomst.

In weer een andere passage van de Talmoed, *Ta'anith* 9a, zien we zelfs dat in een discussie over de betekenis van een moeilijke bijbelpassage de rabbijnen een jongen vragen welk bijbelvers hij die dag op school heeft

²³ Vgl. in de Babylonische Talmoed ook *Chullin* 95b en *Gittin* 58a (een baraita).

²⁴ Zie ook *Midrash Mishle* vi 20, waar Elisja (Acher) vertelt: ‘Ik ging eens een synagoge binnen en zag daar een student zitten voor zijn leraar die hem Schriftplaatsen liet herhalen. De leraar citeerde eerst: “En tot de slechtaard (*ve-la-rasha'*) zegt God: ‘Wie ben jij om mijn inzetten te reciteren?’” (*Psalms* 50:16). Toen herhaalde de student het: “En tot Elisja (*u-le-Elisha'*) zegt God: ‘Wie ben jij om mijn inzetten te reciteren en mijn verbond in je mond te nemen?’” Toen ik dat hoorde, zei ik: “Het besluit tegen mij is hierboven reeds bezegeld.” Hier wordt de ‘slip of the tongue’ van de student door Elisja als omen opgevat. Zie B. L. Visotzky, *The Midrash on Proverbs*, New Haven & Londen 1992, p. 41.

²⁵ Zie S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Vol. III, Leipzig 1912, p. 228-229 en speciaal de noten op p. 352-353.

moeten leren, om zo hun eigen passage te verhelderen in het licht van het vers dat de jongen heeft geciteerd. En, ten slotte, in een rabbijns commentaar op het bijbelboek Esther, lezen we dat, wanneer Mordechai hoort dat Haman het plan koestert alle joden in het Perzische rijk te vermoorden, hij drie kinderen uit school ziet komen en hen dan vraagt het bijbelvers op te zeggen dat zij die dag hadden geleerd. De eerste citeert Spreuken 3:25: 'Vrees niet voor plotselinge schrik noch voor de ondergang der goddelozen, als hij komt.' En ook de andere twee citeren verzen die hem ervan overtuigen dat God ervoor zal zorgen dat Mordechais tegenmaatregelen het gewenste effect zullen sorteren (*Esther Rabba* VII 13, ad 3:9).²⁶

De volgende casus die ik wil bespreken, is een grensgeval. Men zou het kunnen behandelen onder de rubriek 'joods materiaal,' maar ook onder 'christelijk materiaal,' afhankelijk van hoe men de tekst interpreteert. Het is de beroemde passage in het Lukasevangelie waarin Jezus in de synagoge van Nazareth twee verzen voorleest uit het boek Jesaja (Jes. 61:1-2 in Luk. 4:16-21) en eraan toevoegt dat 'vandaag dit Schriftwoord vervuld is terwijl u luistert' (v. 21).²⁷ Pierre Courcelle illustreert zijn

²⁶ Zie ook b. *Gittin* 56a en 68a, *Genesis Rabba* LII 4, *Midrash Tehillim* XCIII 8. In zekere zin vergelijkbaar is Rabbi Jochanans dictum: 'Als iemand vroeg opstaat en er komt een Schriftwoord in zijn mond, dan is dat een soort kleine profetie' (b. *Berakhoth* 55b). Meer voorbeelden en bespreking in S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962 (= 1950), p. 194-199. L. Jacobs, *The Jewish Religion. A Companion*, Oxford 1995, p. 132, zegt dat in de 19de en 20ste eeuw 'Lithuanian Rabbis were in the habit of using a type of bibliomancy known as "the Lot of Elijah, Gaon of Wilna," although there is no evidence whatsoever that the attribution is correct. So far as one can tell, the usual method was to flip through the pages of the Hebrew Bible at random and then count seven pages from the place where a particular page opened. Seven lines from the top of this page provided the verse for the divination.' Het verschijnsel dook onlangs weer op in de kring van de chassidische Lubavitcher beweging na de dood van de grote leider, rebbe Menachem Schneersohn, in 1994: Nu hij niet meer rechtstreeks geraadpleegd kan worden, pakt men een willekeurige boek van de rebbe, wijst blindelings een bepaalde pagina aan en vindt aldaar het gewenste advies (zie Rachel Levy in *Nieuw Israelitisch Weekblad* van 29 mei 1998, p. 13). M. Gaster, 'Divination (Jewish),' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 4 (1911), p. 812, is informatief over joodse bibliomantie in de vroeg-middeleeuwse post-Talmoedische periode: bijv., het bijbelorakel leidt tot het verschijnsel van de *Shimmusha Rabba* (lett. 'het grote [= magische] gebruik' namelijk van boeken met speciaal geselecteerde delen van de Bijbel) dat uit de 8e en 9e eeuw bekend is. In het werk *Shimmush Tehillim* (lett. '[magisch] gebruik van de psalmen') wordt het Boek der Psalmen gebruikt als middel tot divinatie. Dit laatste werk 'achieved the distinction of being placed on the *Index Librorum Prohibitorum* of the Catholic Church' (J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939, p. 109).

²⁷ In de parallelle versies in *Mattheus* 13 en *Markus* 6 komen de hier besproken verzen niet voor.

bewering dat 'le découverte d'un oracle par *apertio libri* existait aussi dans le monde juif,' met een verwijzing naar deze passage die hij als volgt interpreteert: 'Luc IV, 16-22, nous montre Jésus faisant office de lecteur à la synagogue et tirant ainsi le verset d'Isaïe LXI, 1-2, que tous considèrent comme un oracle qui le concerne.'²⁸ Als deze interpretatie correct is, dan hangt het af van de mate van historiciteit die men bereid is aan deze scene toe te kennen of men dit verhaal als joods of als christelijk bewijsmateriaal beschouwt.²⁹ Als het verhaal namelijk een feitelijke situatie weerspiegelt, mag men het als joods materiaal beschouwen (Jezus was een jood); als het echter goeddeels een creatie van Lukas is, kan men het als christelijk materiaal beschouwen (Lukas was een christen). Maar ik vrees dat Pierre Courcelle meer in deze tekst leest dan hij kan waarmaken. Ook al weten we over het synagogale leesrooster in de eerste eeuw lang niet zoveel als we wel zouden willen, lijkt het toch nauwelijks voorstelbaar dat een lector in een synagoge zijn perikoop op willekeurige wijze kon uitkiezen. Als het zogenaamde *haftarah* systeem (*i.e.*, het lezen van een vastliggend gedeelte uit de Profeten na de lezing uit de Torah) toen al in gebruik was, dan lijkt dat uitgesloten omdat in dat systeem een vaste volgorde werd aangehouden. Nu is het bestaan van dat systeem in de eerste eeuw weliswaar onzeker, maar toch is het niet onwaarschijnlijk dat er in Palestina toen al een min of meer gefixeerd leesrooster bestond,³⁰ en daarom is het niet aan te raden deze Lukaanse scène als bewijsmateriaal voor het bestaan van een joodse praktijk van *sortilegium* te beschouwen. Zelfs als zou er geen reden zijn om aan een door een andere instantie aan Jezus toegewezen passage uit Jesaja te denken, 'there is no reason either to take this phrase to mean a chance happening upon ch. 61 [of Isaiah]. It sounds as if Jesus deliberately sought out the passage.'³¹

CHRISTELIJK MATERIAAL

Het eerste ondubbelzinnige christelijke bewijsmateriaal voor het bestaan van een of andere vorm van bijbels *sortilegium* dateert uit het derde kwart

²⁸ P. Courcelle, 'L'enfant et les "sorts bibliques,"' *Vigilae Christianae* 7 (1953), p. 200 noot 21.

²⁹ De historiciteit van de details is een gecompliceerde aangelegenheid, deels vanwege het feit dat de andere evangeliëschrijvers ze niet hebben. Zie de goede bespreking bij J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol. I, Garden City 1981, p. 526-528.

³⁰ Zie B. Z. Wacholder's Prolegomenon tot de herdruk van J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, vol. I, New York 1971 (= 1940), spec. xiii-xx.

³¹ Fitzmyer, *Luke* 1, 532. Zie ook F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, vol. 1, Neukirchen 1989, p. 211.

van de vierde eeuw. Het komt uit de vroegste levensbeschrijving van een woestijnheilige, namelijk Athanasius' beroemde *Leven van de heilige Antonius* (geschreven tegen 360). De jonge Antonius had van zijn ouders veel bezittingen geërfd, maar hij wilde zijn leven geheel aan God wijden.

Terwijl hij daarover nadacht, ging hij de kerk binnen, en het kwam zo uit dat daar toen uit het Evangelie voorgelezen werd en hij hoorde hoe de Heer tot de rijke man zei: 'Als je volmaakt wil zijn, ga dan heen, verkoop al je bezittingen, en geef (de opbrengst) aan de armen. Kom dan hier en volg mij, en je zult een schat in de hemel hebben' [Matt. 19:21]. Alsof God zelf hem deze gedachten aan de heiligen ingegeven had en deze Schriftlezing er juist omwille van hem geweest was, ging Antonius onmiddellijk de kerk uit en schonk de bezittingen van zijn voorouders aan zijn dorpsgenoten (*Vita Antonii* 2:3-4).

Evenals in de rabbijnse bronnen wordt ook hier de *sors* niet verkregen door letterlijk een lot te trekken, maar, op een meer kledonomantische manier, door goddelijke betekenis toe te kennen aan een 'toevallig' gehoord bijbelvers. Bekerings door toedoen van toevallig gehoorde bijbelse passages worden ook over andere heiligen verteld, bijvoorbeeld Cyprianus van Antiochië en Babylas.³²

Athanasius' verhaal over dit incident in Antonius' leven zou heel invloedrijk worden, zoals enkele decennia later al te bespeuren is in Augustinus' beroemde verslag van het voorval in Milaan.³³ Augustinus vertelt daar over de kwellende worsteling met zijn lichamelijke begeerten en over de wanhoop die deze worsteling hem bezorgde. 'Ik voelde dat mijn verleden mij in zijn greep had, en ik slaakte de klagelijke uitroep: Hoe lang nog, hoe lang zal het zijn? Morgen, altijd weer morgen? Waarom niet nu? Waarom niet op dit moment een einde aan mijn smadelijke leven?' (*Conf.* VIII 12,28). Dan volgt de beroemde *tolle lege* scène van *Confessiones* VIII 12,29, gesitueerd in een tuin in Milaan, waar Augustinus met zijn vriend Alypius is:

³² Teksten en bespreking in P. Courcelle, 'L'enfant', p. 205-206.

³³ Over de invloed van de *Vita Antonii* op Augustinus zie men Courcelle, 'L'enfant', p. 211-217; ook P. Tombeur, "Audire" dans le thème hagiographique de la conversion,' *Latomus* 24 (1965) 159-165. Voeg aan zijn dossier toe: Theodoretus van Cyrhus, *Het leven van Simeon Stylites* (= *Historia religiosa* XXVI) 2. Over de literaire relatie tussen de *Vita Antonii* en deze passage in de *Confessiones* zie men de analyse door B. Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge MA – Londen 1996, p. 109-110.

Terwijl ik zo sprak, weende ik in de bitterste verbrijzeling van mijn hart. Maar plotseling hoorde ik een stem uit een nabijgelegen huis,³⁴ alsof een jongen of een meisje – dat weet ik niet – zei en telkens weer herhaalde, ‘Neem op en lees, neem op en lees!’ Direct kreeg mijn gezicht een andere uitdrukking en begon ik ingespannen na te denken of er een of ander kinderspel bestond waarin zo’n liedje voorkwam, maar ik kon me helemaal niet herinneren het ooit ergens gehoord te hebben. Ik bedwong mijn tranenvloed en stond op, want ik kon het toen niet anders meer verklaren dan als een van Godswege aan mij gericht bevel het boek te openen en het eerste het beste hoofdstuk te lezen. Ik had namelijk over Antonius gehoord hoe hij toevallig aanwezig was bij een voorlezing uit het Evangelie en dat hij het als een persoonlijk tot hem gerichte vermaning had opgevat toen er werd voorgelezen: ‘Ga heen, verkoop alles wat je hebt, geef de opbrengst aan de armen, dan zul je een schat in de hemel hebben; kom dan en volg mij’ [*Matth.* 19:21]. Door zo’n orakel had hij zich onmiddellijk ‘tot u bekeerd’ [*Psalms* 50:15]. Ik haastte mij dus terug naar de plaats waar Alypius zat, want daar had ik het boek van de apostel neergelegd toen ik was opgestaan. Ik greep het, opende het, en las zwijgend de eerste passage waar mijn oog op viel: ‘Leef niet in brasserijen en dronkenschap, niet in wellust en losbandigheid, niet in twist en strijd, maar trekt de Heer Jezus Christus aan, en wijd geen zorg aan het vlees in zijn begeerte’ [*Rom.* 13:13-14]. Ik wilde niet verder lezen en had dat ook niet nodig, want terstond toen ik deze laatste woorden gelezen had, was het alsof het licht van de gemoedrust mijn hart binnenstroomde en alle duisternis van de twijfel verdreven was.

In het volgende hoofdstuk (30) voegt Augustinus eraan toe dat zijn vriend Alypius toevallig de direct op deze bijbelpassage volgende woorden in de brief van Paulus las: ‘Aanvaard de zwakke in het geloof (*Rom.* 14:1), en ook hij betrok dat op zichzelf.

Enkele korte opmerkingen zijn hier op hun plaats.³⁵ Allereerst hebben we verscheidene antieke berichten die aangeven dat woorden die

³⁴ Het oudste manuscript heeft hier: ‘uit het huis Gods’ (*de divina domo* in plaats van *de vicina domo*). Zie de bespreking door P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Parijs 1968, p. 195, die deze lezing prefereert, en zijn *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Parijs 1963, p. 165-168. Voor het debat over deze kwestie ook C. Andresen in *Gnomon* 31 (1959) 350-357, en J. J. O’Donnell, *Augustine. Confessions*, 3 vols., Oxford 1992, III, p. 62-63 (die verwijst naar F. Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle ‘Confessioni’ di S. Agostino*, Turijn 1954 [non vidi]).

³⁵ De zeer omstreden kwestie van de historiciteit van Augustinus’ verhaal laat ik hier terzijde. Deze paragraaf ontleent overigens veel aan P. Courcelle, *Les Confessions de*

tijdens een kinderspel werden uitgesproken dikwijls werden beschouwd als omineus en als voorspellingen van ernstige gebeurtenissen.³⁶ Augustinus plaatst zichzelf hier duidelijk in deze traditie. Verder suggereren de woorden *tolle lege* een oraculaire procedure. *Tollere* was een van de technische termen ter aanduiding van de acte van het trekken van een lot (*sors*) dat het antwoord bevatte van een orakel aan de persoon die de godheid raadpleegde. *Legere* was de acte van het lezen van het antwoord dat op het lot geschreven stond, om het te relateren aan het probleem dat om oplossing vroeg.³⁷ Augustinus zelf bevestigt deze interpretatie door juist in deze passage het woord *oraculum* te gebruiken om te verwijzen naar wat volgens Athanasius' *Vita* aan Antonius was overkomen.³⁸

Eerder in zijn *Confessiones* had Augustinus aangegeven dat zijn standpunt ten opzichte van dit fenomeen niet negatief was. In *Conf.* IV 3, 5 vertelt hij met grote sympathie hoe Vindicianus, een voormalig astroloog die nu arts geworden was, met hem discussieerde over horoscopen:

Ik vroeg hem hoe het kwam dat door middel daarvan zoveel juiste voorspellingen gedaan werden. Hij antwoordde zo goed als hij kon dat dat kwam door de kracht van het lot (*vim sortis*), een kracht die overal in de natuur verborgen ligt. Want als iemand om raad te zoeken zomaar de bladzijden van een dichter opslaat die iets geheel anders bezingt en bedoelt, dan springt daar toch vaak op wonderlijke wijze een vers uit dat precies past bij zijn geval. Hij placht dan ook te zeggen dat het geen wonder was wanneer er uit de menselijke geest, door een hogere ingeving maar zonder dat men weet wat er in zichzelf omgaat, niet door kunst maar door het lot, een uitspraak te

Saint Augustin dans la tradition littéraire, Paris 1963, p. 127-197. De beste recente behandeling van deze zaak is is O'Donnell, *Augustine. Confessions* III, p. 59-69. Zie nu ook R. J. O'Connell, *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York 1996.

³⁶ Courcelle, *Les Confessions*, p. 138; over de mantische rol van kinderen in veel van deze situaties zie *ibid.* p. 137-154 (op p. 143 verwijst hij ook naar *Mattheus* 21:15; zo ook O'Donnell, *Augustine. Confessions* III, p. 63); *ibid.* p. 137: 'C'est un fait très général que les Anciens prêtaient volontiers valeur d'avertissement aux paroles ou aux sons proférés par des enfants au cours de leur jeux.' In *De Iside et Osiride* 14 (3,56E) zegt Plutarchus dat Egyptenaren van mening zijn dat kleine kinderen de gave van profetie bezitten, een constatering die men ook bij andere antieke auteurs vindt.

³⁷ Zie Courcelle, *Confessions*, p. 155. Voor andere gebruiksvormen van *tolle lege* of *λαβὼν ἀνάγνωθι* zie *ibid.* p. 156.

³⁸ Het mantische karakter van de hele scène was reeds opgemerkt door J. Balogh, 'Zu Augustins 'Konfessionen'. Doppeltes Kledon in der tolle-lege-Szene,' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25 (1926), p. 265-270.

voorschijn komt die in overeenstemming is met de omstandigheden en daden van de vrager.³⁹

Deze regels werden ergens tussen 396 en 400 geschreven, maar slechts korte tijd later geeft hij uiting aan enige bezorgdheid omtrent precies de procedure die zo'n beslissende rol heeft gespeeld bij zijn eigen bekering tot het ascetische leven. In een brief geschreven in het jaar 400 (*Ep.* LV 20, 37) schrijft hij:

Wat betreft diegenen die de toekomst willen voorspellen door willekeurig een tekst uit de Evangelieën op te slaan, hoewel ik liever zie dat ze dit doen dan dat ze waarzeggende geesten gaan raadplegen, vind ik het niettemin een laakbare praktijk om te proberen die goddelijke orakels in te zetten voor wereldlijke doeleinden en de ijdelheden des levens, terwijl ze toch bedoeld zijn om ons over een hoger leven te onderrichten.

De schijnbare contradictie met wat Augustinus eerder had gezegd kan men waarschijnlijk oplossen door te constateren dat hij deze praktijk niet *tout court* veroordeelt, maar alleen indien aangewend voor wereldse, lagere doeleinden.⁴⁰ 'This is a backhanded concession, but it is there. Such a

³⁹ Zie over deze passage P. Courcelle, 'Source chrétienne et allusions paiennes de l'épisode du "Tolle, lege"', *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 32 (1952), 192. In zijn *Sermones in Ps.* xxx, 2:13 (PL 36:246) zegt Augustinus dat *sortes* niet *aliquid mali* zijn, want in het nieuwtestamentische boek *Acta* 1:26 worden zij gebruikt om een opvolger voor Judas te kiezen; cf. *Sermo* 12.4.4 (uit circa 394): 'multi autem modi sunt quibus nobiscum loquitur deus.... loquitur per sortem, sicut de Matthia in locum Iudae ordinando locutus est.' Maar Hieronymus, in zijn *Comm. in Jonam* 1 (PL 25:1126), protesteert dat het fout is zich te beroepen op dit exceptionele geval om dit gebruik van *sortes* in het algemeen te legitimeren! Augustinus' coulantere houding tegenover dit soort bijgeloof treft men ook aan in zijn *Tractatus in Johannem* VII 12 (CCSL 36:73) en in *De diversis quaestionibus* LXXXIII I 45 (= PL 40:29: 'non arte de codicibus exit saepe versus futura praenuntians'). Voor een Syrisch voorbeeld van christelijk magisch gebruik van het boek der *Psalmen* zie C. Kayser, 'Gebrauch von Psalmen zur Zauberei,' *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42 (1888), 456-462 (hoewel Kayser het niet opmerkt, hebben we hier te maken met een evident voorbeeld van invloed van de joodse *šimmusj tehillim*).

⁴⁰ Augustinus beschouwde het zelfs als toelaatbaar om in geval van hoofdpijn te gaan slapen met een exemplaar van het Evangelie naar Johannes onder het kussen, maar dat alleen omdat hij dat preferende boven het gebruik van amuletten voor dat doeleinde, hetgeen meer gebruikelijk was (*Tractatus in Johannem* VII 12 = CCSL vol. 36, p. 73)! Zie H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven/Londen 1995, p. 238. Verdere verwijzingen bij P. Courcelle, 'Divinatio,' *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957), 1250. Ook Thomas Aquinas veroordeelde de praktijk van *sortilegium* niet, want voor hem hing

suggestion may have done much to encourage those several unashamed early medieval Christian practitioners of the “lottery of holy things”.⁴¹

Het was bepaald niet voor een werelds doeleinde dat de Heilige Schriften op deze manier werden geraadpleegd in het voorval dat door Sulpicius Severus wordt verteld in zijn *Vita Sancti Martini* (begin vijfde eeuw). Het volk wil dat Martinus bisschop van Tours wordt, maar enkele zittende bisschoppen zijn daar tegen, met name een zekere Defensor, die echter op de volgende wijze op zijn nummer wordt gezet. Martinus was op weg naar de kerk.

(5) Omdat toevallig de lector, die op die dag de taak had om voor te lezen, ingesloten werd door de mensenmenigte en verstek moest laten gaan, en de dienaren in verwarring waren omdat zij wachtten op iemand die niet kwam opdagen, nam iemand uit de omstanders het boek der Psalmen en greep het eerste vers aan dat hij tegenkwam. (6) Dit Psalmvers luidde als volgt: ‘Uit de mond van kinderen en zuigelingen is u lof gebracht wegens uw vijanden, omdat gij de vijand en de afweerder (*defensor*) vernietigt.’⁴² Toen dit gelezen was, verhief zich het geschreeuw van het volk en raakte de tegenpartij in verwarring. (7) Men hield het erop dat dit Psalmvers door Gods wil gelezen was opdat Defensor het getuigenis over zijn werk zou horen. Want terwijl uit de mond van kinderen en zuigelingen de lof van de Heer in Martinus vervolmaakt werd, werd Defensor tegelijk ontmaskerd en vernietigt als vijand. (IX 5-7).⁴³

God intervenueerde dus op deze wijze om zeker te stellen dat Martinus tot bisschop van Tours benoemd zou worden.

Rond het midden van de vijfde eeuw publiceerde Marcus Diaconus zijn biografie van zijn held en leermeester Porphyrius, de bisschop van Gaza. In een van de hoofdstukken van dat werk beveelt keizerin Eudoxia

een en ander af van de intentie waarmee men het praktizeerde (*Summa* II.II.95.8); zie D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlijn 1979, p. 191-192, p. 194.

⁴¹ V. I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, p. 223. Cf. O’Donnell, *Augustine. Confessions* III 66: ‘But these texts [sc. *Conf.* IV 3, 5 and *Ep.* LV 20,37] do leave a window through which it is possible to see the use of biblical *sortes* for strictly religious purposes, not as something sought out deliberately, but accepted when it occurs as it were spontaneously.’

⁴² *Psalm* 8:3. De bijbeltekst is die van de Vetus Latina; de Vulgaat heeft hier *ultor*.

⁴³ Tekst in J. Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, Parijs 1967-1969. Vertaling (licht gewijzigd) uit *Het leven van de heilige Martinus door Sulpicius Severus*, vertaald en ingeleid door Peter Nissen en Els Rose, Kampen 1997, p. 37-38.

Porphyrus en andere bisschoppen haar pas geboren zoon te zegenen, namelijk de toekomstige keizer Theodosius II. Na dat ritueel vraagt zij hen of zij weten welke beslissingen zij heeft genomen. Porphyrius zegt dan dat hij in de afgelopen nacht een openbare droom heeft gehad waarin hij stond opgesteld tegenover het Marneion, de beroemde tempel van de stadsgod van Gaza, Marnas, en dat de keizerin hem toen het Evangelieboek overhandigde en zei: 'Neem het en lees.' Toen hij het boek opende, viel zijn oog op de passage waarin Jezus zegt: 'Jij bent Petrus, en op deze rots [*petra*] zal ik mijn kerk bouwen, en de poorten van de Hades zullen haar nooit overweldigen' (*Mattheus* 16:18). Daarop zei de keizerin: 'Vrede zei met je, wees sterk en handel als een man.' Porphyrius interpreteert deze droom als een aanwijzing dat God haar zal ondersteunen bij al haar ondernemingen, waarvan er één de vernietiging van het Marneion is (*Vita Porphyrii* 45).⁴⁴ Ik zal hier niet ingaan op het debat over de kwestie of deze scène nu wel of niet door Augustinus' *Confessiones* VIII 12, 29 beïnvloed is.⁴⁵ Voor ons is het belangrijkste te constateren dat we hier weer een verhaal hebben over een proces waarin belangrijke beslissingen worden genomen en waarin het eerste bijbelvers dat wordt aangetroffen na het op een willekeurige plaats openslaan van de bijbel, de doorslag geeft bij die beslissingen.

Bijbelse *sortes* spelen ook een grote rol in de zogenaamde *Historia Francorum* van Gregorius van Tours (geschreven in de tweede helft van de zesde eeuw), waar ze op diverse plaatsen vermeld worden (II 37; IV 16; V 14; V 49).⁴⁶ Bijvoorbeeld, vlak voor een veldslag tegen de Gothische koning Alaric laat Clovis enkele van zijn soldaten de kerk van de heilige Martinus in Tours bezoeken om God om een teken te vragen dat de afloop van de strijd aangeeft. Bij het binnenkomen van de kerk horen ze de cantor zingen: 'Gij hebt mij omgord met kracht tot de strijd, gij doet hen die tegen mij opstonden onder mij bukken. Gij liet mijn vijanden mij de rug toekeren, en hen die mij haten heb ik verdelgd,' hetgeen *Psalms* 18:41-42 is. En uiteraard won Clovis de veldslag (II 37). In een ander verhaal bezoekt Chram, de zoon van koning Chlotarius, een kerk

⁴⁴ Tekst in H. Grégoire & M. H. Kugener, *Marc le Diacre: Vie de Porphyre*, Parijs 1930. Over deze passage en de verwoesting van het Marneion door Porphyrius zie de studie van G. Mussies, 'Marnas God of Gaza,' in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 18, 4, Berlijn/New York 1990, p. 2413-2457.

⁴⁵ Zie Grégoire & Kugener, *Marc le Diacre*, p. 119; J. Geffcken, 'Augustins Tolle-Ge-Erlebnis,' *Archiv für Religionswissenschaft* 31 (1934), 3-5; en P. Courcelle, 'L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin de Milan,' *Revue de l'histoire des religions* 139 (1951), 216-231.

⁴⁶ Tekst in R. Buchner, *Gregorius Turonensis: Historiarum libri decem* (Darmstadt 1990).

om te weten te komen wat zijn lot zal zijn. De priesters leggen drie boeken voor hem op het altaar, de Profeten, de Apostel (= de brieven van Paulus), en de Evangelieën. Ze openen de boeken op willekeurige plaatsen en lezen hem de eerste passage voor waar hun oog op valt. Alle drie zo gevonden passages maken overweldigend duidelijk dat Chram spoedig een gewelddadige dood zal sterven, hetgeen inderdaad gebeurt (IV 16).⁴⁷

Bijbelse *sortes* werden ook op een enigszins andere wijze gebruikt wanneer iemand die zijn leven aan God wilde wijden een nieuwe naam moest kiezen die meer in overeenstemming met zijn nieuwe roeping was. De auteur van de *Vita antiquior sancti Danielis stylitae* (eind van de vijfde eeuw) vertelt ons dat Daniël's ouders wilden dat hun zoon een ascetisch leven ging leiden in dienst van God en daarom een bijbelse naam voor hem wilden kiezen. Diverse bijbelboeken werden in een stapel op het altaar geplaatst en de jongen moest er naar willekeur een tussenuit trekken. Hij trok het boek Daniël en dat werd dan ook zijn naam (cap. 3).⁴⁸

Weer een ander doel wordt gediend met deze methode in het bekende verhaal van Consortia. In de *Vita sanctae Consortiae* (eind van de zesde eeuw?)⁴⁹ lezen we dat de jonge Consortia een verloofde heeft waarvan haar ouders willen dat zij daarmee trouwt, terwijl zijzelf in feite non wil worden. Om haar aanstaande bruidegom ervan te overtuigen dat het veel beter is om niet te trouwen, stelt zij voor een Evangelieboek op een willekeurige plaats te openen en te zien wat het eerste vers dat zij lezen hun te zeggen heeft. Hij gaat ermee accoord en zij doet aldus (*revoluto codice*) en treft *Mattheus* 10:37 aan: *qui amat patrem aut matrem plus quam me non est me dignus* (wie zijn vader of moeder meer liefheeft dan mij is mij niet waardig). Dit was uiteraard het einde van alle huwelijksplannen (cap. 9).⁵⁰

In zijn levensbeschrijvingen van de vroege monniken van Palestina (geschreven tussen 555 en 560), schrijft Cyrillus van Skythopolis over de monnik Cyriacus (die van het midden van de vijfde tot het midden van de zesde eeuw leefde) dat deze eens toen hij 18 jaar was in de kerk zat te mediteren en bij toeval iemand uit het Evangelie hoorde voorlezen. Wat hij opving was: 'Als iemand achter mij aan wil komen, laat hem dan

⁴⁷ De drie passages waren *Jesaja* 5:4-5; *1 Thessalonicensen* 5:2-3; en *Mattheus* 7:26-27. In een sterk gelijkend verhaal in V 14 zijn de drie passages *1 Koningen* 9:9; *Psalm* 73:18-19; en *Mattheus* 26:2. Over de hardnekkigheid van het gebruik van *sortilegium* in het laat-antieke Gallia zie ook W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1994, p. 219-221.

⁴⁸ Tekst in H. Delahaye, *Les saints stylites*, Brussel 1923, p. 3; bespreking in Courcelle, *Confessions*, p. 146.

⁴⁹ Tekst in *Acta Sanctorum*, Juni, 3de ed., vol. V, 215; bespreking in Courcelle, *Confessions* 144.

⁵⁰ Over deze passage Flint, *Rise of Magic*, p. 300.

zichzelf verloochenen, zijn kruis opnemen, en mij volgen' (Matteus 16:24). Daarop verliet Cyriacus zijn land en voer naar Palestina, waar hij een asceet werd (§3).⁵¹

Toch hebben we ook bewijzen te over dat kerkleiders keer op keer nadrukkelijk hun stem hebben verheven tegen dit soort praktijken. Reeds Hieronymus klaagt in zijn *Epistula ad Paulinum Nolanum* 53:7 (CSEL LIV 453) dat vele christenen de Bijbel raadplegen op de manier waarop de heidenen dat met Homerus en Vergilius doen, namelijk op de manier van een *sortilegium*. Maar het is met name een lange reeks van decreten en bepalingen van synodes en concilies vanaf de vijfde eeuw⁵² die demonstreren dat deze verstokte gewoonte bij christenen niet uit te roeien was. De synode van Vennes (in 465, canon 16) verbood priesters de praktijk van het *sortilegium* te hanteren voor waarzegging, en dit soort waarschuwingen en verboden werden herhaald op de synodes van Agde (in 506, canon 42), Orleans (in 511, canon 30), Auxerre (in 587, canon 4),⁵³ en andere, hoewel eraan toegevoegd moet worden dat er soms een onderscheid werd gemaakt tussen *sortes biblicae*, die wel geoorloofd waren, en *sortes sanctorum*, die dat niet waren. Dat brengt ons bij de vraag wat deze *sortes sanctorum* waren.

Men heeft vaak aangenomen dat *sanctorum* aangevuld moest worden met een substantief als *librorum* of *biblorum* of iets dergelijks, maar dat is in toenemende mate onwaarschijnlijk geworden.⁵⁴ *Sortes sanctorum* worden vermeld in christelijke documenten vanaf het einde van de vijfde eeuw. Wat in al deze testimonia opvalt, is dat wordt benadrukt dat deze *sortes* ten onrechte *sortes sanctorum* worden genoemd⁵⁵ en dat hun beoefenaars

⁵¹ Tekst in E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.

⁵² Zie O. Rühle, 'Bibel,' in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I, Berlin 1927 [repr. 1987], 1216; F. Boehm, 'Los,' in *ibid.* V (1933[1987]), 1368; Flint, *Rise of Magic*, p. 223.

⁵³ Zie J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris & Leipzig 1901 (herdruk van de editie Florence 1762), VII 955 (Vennes), VIII 332 (Agde), 356 (Orleans), IX 912 (Auxerre); vgl. ook XII 294. Hier dienen ook genoemd te worden de kritische *Epistulae* IX 65 en XI 53 (PL 77:1002 and 1171) van Gregorius de Grote (geschreven ca. 600); daarover Harmening, *Superstitio* 195-196. Vgl. ook A. von Harnack, *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche* (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament V), Leipzig 1912, p. 71: 'Unter den Kanones für Mönche des Rabbulas von Edessa lautet der 19.: "Kein Mönch suche für irgend jemanden eine Entscheidung aus Bibelstellen."'

⁵⁴ Boehm, 'Los' 1378; Harmening, *Superstitio* 197-204. Ik heb niet kunnen raadplegen R. Ganszyniec, 'Les Sortes Sanctorum,' in *Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy, III, Annales d'histoire du christianisme* 3 (1928), p. 41-51.

⁵⁵ *Sortes* quas mentiuntur esse sanctorum; quas sanctorum *sortes* false vocant; en vergelijkbare uitdrukkingen in bijv. Mansi VIII 356, IX 912, XII 294. Vgl. de definitie bij Isidorus van Sevilla, *Etymologiae* VIII 9, 28: 'qui sub nomine fictae religionis per

leugenaars zijn. ‘Von den Büchern des Alten und Neuen Testaments hätte sicherlich niemand so gesprochen. Schon unter dieser Rücksicht hätte die stets wiederholte Gleichsetzung der Bibellose mit den ‘Heiligenlosen’ zu denken geben sollen.’⁵⁶ Zoals de meest recente autoriteit in deze materie opmerkt, laten de bronnen er weinig twijfel over bestaan dat *sortes sanctorum* een term is voor een vorm van cultisch werpen van het lot die al in zwang was bij de vroege Germaanse stammen (zoals vermeld door Tacitus, *Germania* 10) en waarin de namen van de heidense goden waren vervangen door die van christelijke heiligen (*sancti*), een fenomeen dat men vaker kan waarnemen in de late oudheid. ‘Die *sortes sanctorum* haben mit der heidnisch-christlichen Tradition des Buch- bzw. Bibelorakels nichts zu tun. Unter dem christlichen Namen leben vielmehr kultische Praktiken mantischen Losens aus heidnischer Zeit weiter. Ihren Namen bekamen diese Lostechniken, weil sie, wie auch andere ältere Kultübungen, bei oder in christlichen Heiligenkirchen verrichtet worden sind.’⁵⁷ ‘Here was a device encouragingly similar to those operated by non-Christian practitioners, in the details both of the simple and of the complex forms of its operation; yet this device was operated by differently sanctioned leaders and (...) at a different shrine. The encouragement of such familiarities, with these crucial distinctions made, was a most adroit and sympathetic pastoral method of going about the transference of religious affection. (...) Hostility is kept at bay, and conversion is often more lasting, when custom and affection are thus respected and preserved.’⁵⁸ We moeten op grond van deze interpretatie dus concluderen dat de *sortes sanctorum* buiten de scope van ons onderzoek vallen.

GRIEKS-ROMEINS MATERIAAL

Dit brengt ons echter wel bij de vraag naar de mogelijk pagane oorsprong van het gebruik van heilige boeken als *sortes* in het algemeen. We moeten ons daarom nu bezighouden met de *sortes Homericæ* en *sortes Vergilianæ*.

quasdam, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcunque scripturarum inspectione futura promittunt.’

⁵⁶ Harmening, *Superstitio* 200.

⁵⁷ Harmening, *Superstitio* 203-204.

⁵⁸ Flint, *Rise of Magic* 275. Cf. *Ibid.* 400: ‘They [the *sortes*] were remarkably imitative, yet could be rendered harmless, even helpful, when firmly christianized. They could readily be adopted as bargaining counters, therefore, in return for the repudiation of practices which were wholly unamenable to Christian use. The *Sortes* had the particular advantage, furthermore, of bringing the Bible before the eyes of those involved.’

In sommige kringen in de late oudheid werd weinig onderscheid gemaakt tussen de boeken van Homerus of die van de bijbel waar het hun magische kracht betrof. Een sprekend voorbeeld is het feit dat in een van de anonieme veterinaire geschriften van het *Corpus hippiatricorum graecorum* (X 3.5)⁵⁹ gezegd wordt dat als een paard moeite heeft bij de bevaling, men op haar een papyrus moet leggen met de tekst van Psalm 47[48] (tot en met de woorden van v. 7: 'daar waren de weeën als van een barende vrouw'), maar dat wanneer een paard niet zwanger wil worden, de tekst op de papyrus moet zijn *Ilias* v 749 = VIII 393 ('dreunend openen zich uit zichzelf de poorten des hemels').⁶⁰ We constateren hier dus een gebruik van Homerus en de Bijbel op voet van gelijkheid in een magische setting.

In zijn boek *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956), geeft Félix Buffière de openingsparagraaf van zijn eerste hoofdstuk de titel 'Homerus, de Bijbel van de Grieken'.⁶¹ Hij begint daar met een citaat uit de eerste-eeuwse allegorist Heraclitus die zegt dat elk Grieks kind vanaf zijn vroegste jaren Homerische verzen als geestelijk voedsel toegediend krijgt en dat zijn gedichten de Grieken begeleiden op elk stadium van hun levensweg tot aan hun dood. Zodra we ermee stoppen Homerus' wijsheid in te drinken, zegt hij, worden we onmiddellijk dorstig en keren we zo snel mogelijk tot die bron terug.⁶² Ook Henri Marrou, in zijn beroemde werk over de geschiedenis van de opvoeding in de oudheid, benadrukt de ongeëvenaarde heerschappij van Homerus in de gehele scala van educatieve systemen in de Griekse oudheid.⁶³ 'Homerus beheerst de hele Griekse opvoeding, zolang haar overlevering duurt.'⁶⁴ Dit kan men reeds afleiden uit het feit dat hij, en hij alleen, kan worden aangeduid als 'de dichter'.⁶⁵ Maakt dit nu echter de Homerische gedichten tot 'de Bijbel van de Grieken'? Ja, dat doet het, als we het volgende

⁵⁹ Over dit corpus zie men L. Bodson in de nieuwe *Oxford Classical Dictionary*, 1996³, p. 1592-1593.

⁶⁰ Zie O. Weinreich, *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968, p. 64-65.

⁶¹ Pp. 10-13. P. 11: 'Il n'est pas étrange que (...) les écrivains grecs (...) fassent sans cesse appel à lui, un peu comme un auteur chrétien aux saintes Ecritures.'

⁶² Zie Heraclitus, *Quaestiones Homericae* 1.

⁶³ Mij stond alleen de Duitse vertaling van dit werk ter beschikking: H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977, p. 311: 'An oberster Stelle, alles beherrschend, steht selbstverständlich Homer.'

⁶⁴ *Ibid.* 311.

⁶⁵ Zie W. J. Verdenius, *Homer, the Educator of the Greeks*, Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks xxxiii 5, Amsterdam/Londen 1970, p. 5. A.-M. Harmon, 'The Poet κατ' ἑξοχήν,' *Classical Philology* 18 (1923), 35-47.

in overweging nemen. Het feit dat Homerus zelf zei dat hij zich voor de creatie van zijn werk afhankelijk wist van een godin, de Muze,⁶⁶ deed zijn lezers geloven dat hij goddelijk geïnspireerd was. Homerus werd wijd en zijd beschouwd als *theios*, 'a man who had access to the higher world.'⁶⁷ In de latere oudheid werd hij zelfs beschouwd als een goddelijk wezen, vooral in Neoplatonische kringen.⁶⁸

Op een papyrus uit de tweede eeuw na Chr. vinden we een opmerking van een schooljongen, die ongetwijfeld weergeeft wat hij op school had geleerd: 'Homerus is een god, geen menselijk wezen.'⁶⁹ Dat dit zeker niet alleen maar het gevoel van een schooljongen was, wordt gedemonstreerd door het feit dat al in de vijfde eeuw voor Chr. de komedieschrijver Aristofanes er blijk van geeft dat reeds in zijn dagen Homerus werd gebruikt als een gezaghebbend orakelboek. In een satirische scène in zijn komedie *Pax* schotelt deze schrijver zijn gehoor een zogenaamd orakel voor in de vorm (niet van Homerische verzen maar) van een lappendeken van Homerische formules (1089-1094).⁷⁰ Deze passage, waarin ook verwezen wordt naar andere orakels en naar de Sibylle, suggereert dat in zijn tijd (de late vijfde eeuw voor Chr.)⁷¹ verzen uit Homerus werden gebruikt in een mantische of oraculaire setting. Dit mag ons niet verbazen als we in ogenschouw nemen dat in deze periode voor de Grieken Homerus reeds de gids voor het leven *par excellence* was geworden.

⁶⁶ Zie O. Falter, *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern*, Würzburg 1934, p. 3-11, en B. Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, New York 1960, p. 136-138.

⁶⁷ Verdenius, *Homer* 6.

⁶⁸ R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Londen 1986 (spec. p. 1-43: 'The Divine Homer and the Background of Neoplatonic Allegory'). Buffière, *Les mythes d'Homère*, p. 25-31.

⁶⁹ Θεός οὐδ' ἄνθρωπος Ὅμηρος, geciteerd bij E. Ziebarth, *Aus der antiken Schule*, Bonn 1913, nr. 26 (= *Journal of Hellenic Studies* 13 [1893] 796).

⁷⁰ M. Platnauer, *Aristophanes, Peace*, Oxford 1964, p. 158: 'a cento of Homeric tags.' In de vertaling van Sommerstein loopt de tekst als volgt: 'What oracle can you cite to justify your sacrifice? – An excellent one, straight out of Homer: "Thus they thrust clean away the hateful darkness of warfare, then took peace for themselves and enshrined her and gave her an altar. Then when the thighs had been burnt and the entrails been dressed for the roasting, from their cups they poured their libations, and I was their leader." And to the oracle monger a cup was given by no-one! – That is a fake, that's not in the Sibylline collection!' (A. H. Sommerstein, *Aristophanes: The Knights, Peace, The Birds, The Assemblywomen, Wealth*, London 1978, 136). Zie ook A. H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes*, vol. 5: *Peace*, Warminster/Chicago 1985, p. 185, die erop wijst dat deze regels 'concocted' zijn op basis van o.a. *Ilias* 16:251, 17:243, 1:464; *Odyssee* 7:137, 6:261. Vgl. de opmerkingen door W. Schmidt & O. Stählin, *Geschichte der griechischen Litteratur* 1 1, München 1929, p. 175 noot 9.

⁷¹ *Pax* werd geschreven in 421.

Reeds aan het einde van de zesde eeuw zegt Xenofanes van Kolophon: ‘Vanaf het begin hebben allen aan de hand van Homerus geleerd’ (fragm. B 10). Homerus was in die tijd al het ‘Inbegriff’ van wijsheid, zowel theoretische als praktische wijsheid. Deze tendens zal zich vooral in de Hellenistische en Romeinse perioden krachtig ontwikkelen. Schrijfoefeningen en lees oefeningen waren meestentijds gebaseerd op de tekst van Homerus. De vele honderden papyri met schrijfoefeningen getuigen van de alles doordringende invloed van Homerus, speciaal van de eerste boeken van de *Ilias*, in het antieke educatieve systeem.⁷² Toen in Romeins Egypte een moeder de onderwijzer van haar zoon vroeg hoeveel vooruitgang hij boekte bij het leren, was het antwoord: ‘Hij leert al *Zēta*,’ *i.e.*, het zesde boek van de *Ilias*.⁷³ Grote delen van zowel de *Ilias* als de *Odyssee* werden uit het hoofd geleerd en er waren zelfs mensen die de hele Homerus uit het hoofd kenden,⁷⁴ zoals later ook het geval was met de Bijbel onder christenen en de Talmoed onder joden.⁷⁵

Volgens hen die Plato ‘de enkomiasten van Homerus’ noemt weet Homerus alles over de kunsten, alles over menselijke deugd en ondeugd, en alles over goddelijke zaken (*Respublica* 598d-e), precies zoals later de rabbijnen zeiden dat de Torah van Mozes elke denkbare vorm van wijsheid en kennis bevatte.⁷⁶ Zoals Heraclitus al zei, Homerus is ‘de meest wijze mens onder de Grieken’ (fragm. B 56).⁷⁷ ‘The authority of Homer was such that, just as with the Bible, passages were torn from their context and given an independent value.’⁷⁸ De tekst van Homerus werd soms ook veranderd om hem meer geschikt te maken voor het ondersteunen van gevestigde meningen of voor politieke doeleinden, weer precies zoals met de Bijbel.⁷⁹ Zijn epos werd niet alleen gebruikt als educatieve, morele, spirituele of politieke leidraad, maar ook als technisch handboek, bijvoorbeeld op het terrein van de huishouding, de oorlogvoering, of de rhetorica.⁸⁰

Maar voor onze doeleinden het allerbelangrijkst is Homerus’ invloed in het domein van de godsdienst. ‘His religious authority appears from the fact that oracles were derived from his work, that his verses were

⁷² Zie Marrou, *Geschichte*, p. 312.

⁷³ *Papyrus Oxvrrhynchus* 930, 15.

⁷⁴ Zie Plato, *Protagoras* 325c; *Leges* 810e; Xenofon, *Symposium* III 5; Dio Chrysostomus XXXVI 9. Verdenius, *Homer* 6-7.

⁷⁵ Zie bijv. Palladius, *Historia Lausiaca* 18:25, 32:11, 37:1.

⁷⁶ Vgl. het citaat uit het Misjna tractaat *Avoth* v 22 boven in de tekst (p. 12).

⁷⁷ Vgl. ook Isocrates XIII 2, en andere passages bij Verdenius, *Homer* 9 noot 35.

⁷⁸ Verdenius, *Homer* 14.

⁷⁹ Verdenius, *Homer* 14 geeft voorbeelden.

⁸⁰ Veel bewijsmateriaal bij Verdenius, *Homer* 15 noot 60.

used as incantations, and were inscribed on amulets.⁸¹ In de grote magische papyrus die wordt bewaard in de Bibliothèque Nationale in Parijs (Bibl. nat. suppl. gr. 574 = Papyri Graecae Magicae IV), vinden we een reeks van drie Homerische verzen,⁸² die op een ijzeren lamelle geschreven moeten worden, en waaraan zelfs de functie van een *parhedros* wordt toegekend, een rol die gewoonlijk wordt gespeeld door een demon of een goddelijke geest die de magiër assisteert om zijn doel te realiseren.⁸³ Homerus werd wijd en zijd beschouwd als een goddelijk geïnspireerde theoloog, wiens werken moesten worden doorzocht en geanalyseerd met alle beschikbare exegetische technieken om de diepe filosofische en godsdienstige gedachten en wijsheid die daarin verborgen lagen op het spoor te komen, bijvoorbeeld met behulp van allegorische methoden.⁸⁴ De grondslagen van deze methoden werden reeds in de zesde à vijfde eeuw

⁸¹ Verdenius, *Homer* 17. In zijn *De vita Pythagorica* 111 en 164, vertelt Iamblichus dat Pythagoras 'verzen uit Homerus en Hesiodus gebruikte om de ziel te verbeteren.' Zie verder G. J. M. Bartelink, 'Homer,' in *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1992) 117.

⁸² *Ilias* X 564, 521, 572, zoals geciteerd in PGM IV 2145-2150. De tekst is het gemakkelijkst toegankelijk in K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* I, Leipzig 1973 (=1928), p. 138; Engelse vertaling in H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago/Londen 1986, p. 76. Zie de korte bespreking door F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, p. 176; ook K. Preisendanz, 'Zum Pariser Zauberpapyrus Z. 2225,' *Berliner Philologische Wochenschrift* 38 (1918) 719-720. Een ander voorbeeld van het gebruik van Homerus in magische incantaties (*Pap. Oxyrhynchus* 412) wordt besproken bij R. Wünsch, 'Deisidaimoniaka,' *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909) 2-19. Nog steeds nuttig (hoewel verouderd) is de oude materiaalverzameling in R. Heim, 'Incantamenta magica graeca latina,' in *Jahrbücher für klassische Philologie*, Supplementband 19, Leipzig 1893, p. 463-575, spec. 514-520: 'Versus Homerici et Vergiliani.' R. Helm, *Lucian and Menipp*, Leipzig/Berlijn 1906 (herdruk Hildesheim 1967), 172 noot 2, meldt dat Marcellus van Bordeaux in zijn *De medicina* VIII 58 melding maakt van genezing van de ogen door middel van het reciteren van het Homerische vers: ἡέλιος ὅς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει ('de zon die alles ziet en alles hoort'). Dit gebruik doet denken aan wat men kan lezen in een Byzantijns werk over landbouw, *Geponica* VII 14: Als men wil voorkomen dat wijn zuur wordt, moet men op de wijnvaten schrijven: γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος ('Proeft en merkt dat de Heer goed is'; *Psalms* 33[34]:8!)

⁸³ Zie L. J. Ciruolo, 'Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri,' in M. Meyer & P. Mirecki (red.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, p. 279-295 (287 over onze passage).

⁸⁴ Zie F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers*, diss. Basel 1928; J. C. Joosen & J. H. Waszink, 'Allegorese,' in *Reallexikon für Antike und Christentum* I (1950), 283-293; J. Horn, 'Allegorese außerchristlicher Texte,' *Theologische Realenzyklopädie* II, Berlijn 1977, p. 276-283. D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992. Neoplatonisten zoals Proclus vonden veel, zo niet alles, van hun metafysica terug in de gedichten van Homerus.

voor Chr. gelegd, maar zij kwamen pas tot volledige ontwikkeling in de Hellenistische en Romeinse tijd. We moeten dat aspect nu verder buiten beschouwing laten om ons nu te concentreren op het gebruik van Homerus' poëzie als een bron van orakels, een gebruik waarvoor zijn werk zo bij uitstek geschikt was.

Volgens Cassius Dio (LXXIX 8,6 en 40,3) was er in het Syrische Apamea een orakel van Zeus Belos dat zijn antwoorden gaf in de vorm van verzen van Homerus. En wanneer Pseudo-Plutarchus aan het eind van zijn tractaat over Homerus opmerkt dat veel mensen Homerus' gedichten gebruiken voor mantische doeleinden, 'alsof het de orakels van een god zijn,'⁸⁵ wordt dat fraai geïllustreerd door een papyrus uit diezelfde tijd (derde eeuw) die thans wordt bewaard in de British Library in Londen (Pap. gr. Brit. Mus. CXXI = PGM VII).⁸⁶ Daarop vinden we een zogenaamd *Homeromanteion*, bestaande uit een lijst van 148 oraculaire antwoorden in de vorm van 216 verzen uit Homerus in een ogenschijnlijk volkomen willekeurige volgorde, maar elk vers wordt voorafgegaan door een set van drie getallen (lopend van 1-1-1 tot 6-6-6). Het systeem werkte als volgt. De vraagsteller die het orakel, of liever gezegd de orakelventer, raadpleegde moest drie dobbelstenen gooien en de drie zo verkregen getallen verwezen naar het Homerische vers op de papyrus dat door deze cijfers werd voorafgegaan. Die regel moest het antwoord bevatten op de vraag of de oplossing voor het probleem van de vraagsteller.⁸⁷

De papyrus bevat tevens een korte handleiding met onder andere instructies betreffende de uren van de dag die het meest geschikt waren voor de consultatie: bijvoorbeeld op de eerste dag van de maand vroeg in de morgen; op de tweede dag rond het middaguur; op de derde dag moet het helemaal niet geraadpleegd worden; op sommige andere dagen juist

⁸⁵ *De Homero* II 218, 4: καὶ χρῶνται μὲν τινες πρὸς μαντείαν τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ, καθάπερ τοῖς χρησμοῖς τοῦ θεοῦ. Jammer genoeg is niet bekend op welke poëtische geschriften (de echte) Plutarchus doelt als hij het feit dat de orakels in Delphi niet langer in versvorm worden gegeven verklaart door te zeggen dat poëzie in een kwade roep is komen te staan vanwege rondtrekkende waarzeggende charlatans die orakels verzinzen door lotsgewijs verzen uit bepaalde geschriften te nemen (*De Pythiae oraculis* 25 [407C]).

⁸⁶ Tekst in Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* II, Leipzig 1974 (=1931), p. 1-7; Engelse vertaling in Betz, *The Greek Magical Papyri*, p. 112-119.

⁸⁷ Het is niet uit te sluiten dat het raadplegen van de Sibyllijnse orakels in Rome op dezelfde of vergelijkbare wijze verliep. Zie H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Oracles in Classical Antiquity*, Londen 1988, p. 191; maar vgl. R.M. Ogilvie, *The Romans and Their Gods*, Londen 1969, 62-63. Zie Colpe, 'Heilige Schriften' p. 199-201, over de 'Sonderstellung' (199) van de *Oracula Sibyllina* in de religieuze geschiedenis van Rome.

op alle uren etc. Het is moeilijk zich voor te stellen hoe dit systeem enigmatische bevredigende resultaten kon opleveren. Als een vraagsteller wilde weten of de goden een onderneming die hij van plan was gunstig gezind waren en zijn worp met de dobbelstenen leverde 1-3-3 op, dan was het duidelijke antwoord dat hij kreeg *Ilias* XVIII 328: 'Zeus vervult niet al onze wensen' (regel 15 van het *Homeromanteion*). Maar als iemand had gevraagd of hij of zij nu wel of niet een bepaalde reis moest maken en 1-5-5 had gegooid, met als orakel-antwoord de beroemde regel uit *Ilias* II 204: 'De heerschappij van velen is niet goed; één slechts moet er heerser zijn' (regel 29), wat moest men daar dan van maken?⁸⁸ Werd de exacte interpretatie overgelaten aan het vernuft van de raadpleger, of, wat waarschijnlijker lijkt, werd van de orakelventer verwacht dat hij in zo'n geval de nodige uitleg zou geven? We kennen eenvoudigweg die details niet.⁸⁹

We hebben hier te maken met een zogenaamd 'dobbelorakel' (*astragalomanteion*), waarvan we verschillende voorbeelden kennen uit de antieke wereld. De oudst bekende getuigenissen van divinatie door middel van *sortes* verkregen door het werpen van dobbelstenen zijn enkele inscripties uit vóórchristelijk Asia Minor.⁹⁰ In deze inscripties valt op dat elke uitkomst van een worp met de dobbelstenen genoemd is naar een bepaalde godheid en dat elk antwoord van het orakel gekoppeld is aan een speciale worp met de stenen. Pausanias beschrijft zo'n orakel in Griekenland (*Descriptio Graeciae* VII 25, 10):

Als men afdaalt van Boura naar de zee, komt men bij een rivier die de Bouraikos heet en bij een klein beeld van Herakles in een grot. Die Herakles heet ook Bouraikos en hier kan men de toekomst voorspellen met behulp van een tafeltje en dobbelstenen. Degene die de god wil raadplegen spreekt staande voor het beeld een gebed uit en daarna

⁸⁸ Voor het type vragen dat aan orakels werd gesteld zie G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* 2 (1982), p. 38 en 42 (*ad no.* 8).

⁸⁹ Apuleius, *Metamorphoses* IX 8, schildert een hoogst amusant beeld van de spitsvondigheid van verklaarders van vastliggende oraculaire antwoorden. Voor een andere papyrus met een *Homeromanteion* (nu in Bologna) zie Y. de Kisch, 'Les *Sortes Vergilianae* dans l'Histoire Auguste,' *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome* 82 (1970), 343 noot 2 (lit.).

⁹⁰ F. Heinevetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau 1912, is nog steeds de beste verhandeling. Zie ook Th. Hopfner, 'Astragalomanteia,' *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Supplementband 4 (1924) 51-56. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, München 1961, 471-472. G. Kaibel, *Epigrammata graeca e lapidibus collecta*, Berlin 1878/Frankfurt 1879 (herdruk Hildesheim 1965), nos. 1038-1041, drukt enkele interessante voorbeelden af. Zie Potter, *Prophets and Emperors*, p. 26-27, met verwijzingen naar recente literatuur in noot 66 op p. 227-228.

pakt hij vier dobbelstenen – daarvan liggen er meer dan genoeg bij die Herakles – en gooit ze op het tafeltje. Voor elke uitkomst van een worp met de dobbelstenen vindt men op het tafeltje een duidelijke uitleg geschreven.

Het is belangrijk op te merken dat we hier het gebruik van dobbelstenen voor het verkrijgen van een orakel kunnen constateren bij officiële heiligheden in de Hellenistische en Romeinse perioden.⁹¹ We hebben hier te doen met een type orakeltechniek dat tot ver in de Middeleeuwen, en zelfs nog daarna, zal voortleven.

In dit verband is het de moeite waard enige aandacht te besteden aan de beroemde *Sortes Astrampsychi*. Dat is een tweede- of derde-eeuwse oraculaire collectie van zowel vragen (92 in totaal) als antwoorden (1030 in totaal), dat de naam draagt van de legendarische magiër Astrampsychus.⁹² Het genoot een grote populariteit in de wereld van de late oudheid. Het systeem werkte als volgt (het wordt *en détail* uitgelegd in de inleiding van het document, maar hier in een enigszins vereenvoudigde vorm gepresenteerd).⁹³ De vraagsteller kijkt eerst in de lijst van 92 genummerde vragen om zijn vraag te vinden, of althans de vraag die het meest lijkt op degene die hij wil stellen.⁹⁴ Dan kiest hij door middel van

⁹¹ Wanneer Suetonius ons vertelt dat, toen Vespasian ‘het orakel van de god van Karmel in Judea raadpleegde, de *sortes* zeer bemoedigend waren’ (*Vesp.* v 6), vertelt hij niets over de procedure (dobbelstenen, losse bladeren met beschreven tekst?).

⁹² Zie over deze mythische persoon P. Tannery, ‘Astrampsychos,’ *Revue des études grecques* 11 (1898), 96-106; C. Harrauer, ‘Astrampsychos,’ *Der Neue Pauly* 2 (Stuttgart 1997) 121-122. De beste editie van dit werk is G. M. Browne, *Sortes Astrampsychi. Volumen I: Ecdosis prior*, Leipzig 1983, waarvan het tweede deel, uit te geven door R. Stewart, is aangekondigd voor 1998. R. Stewart’s Engelse vertaling van deze *Sortes* is te vinden in W. Hansen (red.), *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, Bloomington/Indianapolis 1998, p. 285-324. Over de datering zie G. M. Browne, ‘The Origin and Date of the *Sortes Astrampsychi*,’ *Illinois Classical Studies* 1 (1976) 53-58, nu gecorrigeerd door R. Stewart, ‘The Textual Transmission of the *Sortes Astrampsychi*,’ *Illinois Classical Studies* 20 (1995) 135-147.

⁹³ Zie J. Rendel Harris, *The Annotators of the Codex Bezae*, Londen 1901, 50-56; G. Björck, ‘Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten,’ *Symbolae Osloenses* 19 (1939) 86-98; G.M. Browne, ‘The Composition of the *Sortes Astrampsychi*,’ *Bulletin of the Institute for Classical Studies* 17 (1970) 95-100; F. A. J. Hoogendijk & W. Clarysse, ‘De *Sortes* van Astrampsychus,’ *Klio* 11 (1981) 55-99.

⁹⁴ Vragen zijn bijv.: Zal ik deze zereis overleven? Zal ik het proces winnen? Zal ik een erfenis krijgen? Zal ik de vrouw van mijn dromen trouwen? Krijg ik een kind? Ben ik vergiftigd? Word ik lid van de gemeenteraad? Zie voor een gedeeltelijke vertaling van de vragenlijst in de *Sortes Astrampsychi* ook N. Lewis, *Life in Egypt Under Roman Rule*, Oxford 1983, p. 99.

loting een getal tussen 1 en 10, of neemt er simpelweg een in gedachten, en telt dat getal op bij het nummer van zijn vraag. Het totaal dat zo wordt verkregen moet nu opgezocht worden in een lijst van orakelgoden met een concordantie die volgt na de lijst van vragen. De concordantie geeft nu door middel van een getal na de naam van de godheid de 'decade' aan, de sectie met tien mogelijke antwoorden. In die decade wordt het antwoord gevonden onder het getal dat door het lot werd verkregen of dat men in gedachten had genomen. Bij voorbeeld: uw vraag is: 'Krijg ik de vrouw die ik hebben wil?' Dit is vraag no. 29. U trekt per lot of neemt in gedachten een 7, zodat het totaal 36 is. In de lijst van orakelgoden vindt u onder 36 de naam van de god Hephaestus, en achter zijn naam het concordantie-nummer 27. Decade 27 heeft onder nummer 7 het volgende antwoord op uw vraag: 'Ja, je krijgt de vrouw die je hebben wilt, maar zeer tot je schade!' Aangezien het een god is, Hephaestus, die dit hele proces dirigeert, kan het antwoord niet anders dan correct zijn, want 'the theory behind this method of consultation was that the god's action put the proper number in the mind [or hand, *add.* PWvdH] of the consultant.'⁹⁵

Nu zijn hier de antwoorden in eenvoudig proza, niet in Homerische hexameters, maar de reden om de *Sortes Astrampsychi* hier te vermelden is dat een van de meest interessante zaken betreffende dit lotsorakel is dat we het zowel in een pagane als in een christelijke versie hebben! Vroege papyri van dit document uit de derde en vierde eeuw hebben de namen van pagane goden in de concordantielijst, maar in de middeleeuwse manuscripten van de *Sortes* zijn de namen van de goden echter vervangen door die van bijbelse personages.⁹⁶ Hoewel de christenen ook een enkele vraag hadden veranderd om het geheel iets bruikbaar te maken,⁹⁷ was het toch zo dat zij *grosso modo* hetzelfde boek gebruikten als de heidenen niet lang voor hen. 'That the form of the oracle question and answer was assimilated to a Christian context is simply one indicator of how impor-

⁹⁵ Potter, *Prophets and Emperors*, p. 25. Cf. Björck, 'Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten', p. 87: 'Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß für den frommen Sinn die Losung einen Akt des göttlichen Willens bedeutete: Hom. H 175ff., N.T. Acta 1, 24ff.'

⁹⁶ Zie de tekst in Browne, *Sortes Astrampsychi*, p. 4-5; ook W. Clarysse & F. A. J. Hoogendijk, 'Concordance to the *Sortes Astrampsychi* with List of Gods,' in F. A. J. Hoogendijk & P. van Minnen (red.), *Papyri, Ostraca, Parchments and Waxed Tablets in the Leiden Papyrological Institute* (Papyrologica Lugduno-Batavia 25), Leiden 1991, p. 15-22, en W. M. Brashear, 'New Greek Magical and Divinatory Texts in Berlin,' in Meyer & Mirecki (red.), *Ancient Magic*, p. 221-231 (daar op p. 222 ook een complete lijst van de papyri van deze *sortes*).

⁹⁷ Bijvoorbeeld, 'Krijg ik mijn vriendinnetje terug?' wordt nu 'Zal ik bisschop worden?'; zie R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York 1987, p. 677.

tant it was to have links with longlived traditions.⁹⁸ Het is ook interessant om te zien dat christelijke redactoren die dit orakel aanpasten, soms nog goed beseften wat ze deden, want de schrijver van een van de middeleeuwse handschriften van de *Sortes Astrampsychi* geeft aan dat hij goed op de hoogte is van de pagane origine van zijn document.⁹⁹

We kunnen hetzelfde verschijnsel ook waarnemen in een van de beroemdste bijbelhandschriften, de *Codex Bezae* (vijfde eeuw na Chr.). In deze codex heeft een latere hand (tussen de zevende en de negende eeuw, geheten M³) aan de voet van de pagina's die de eerste 10 hoofdstukken van het Markusevangelie bevatten een lijst van 69 korte uitspraken toegevoegd die alle worden voorafgegaan door het woord (*pros*)*hermêneia* en die antwoorden op orakelvragen blijken te zijn.¹⁰⁰ Duidelijk is dat de tekst van het Evangelie zelf bij willekeurig opslaan ervan te vaak geen geschikte antwoorden bood. De manier van raadplegen is echter onduidelijk, al kan waarschijnlijk vergelijking met de *Codex Sangermanensis*, een Latijnse codex van de achtste of negende eeuw, waarvan de lijst met antwoorden opmerkelijk veel overeenstemmingen vertoont met die van *Codex Bezae*,¹⁰¹ er wel enig licht op werpen. Dat manuscript heeft de tekst van het Evangelie van Johannes onderverdeeld in 316 genummerde secties, waarvan er 185 korte oraculaire en in de marge geschreven antwoorden bevatten. Maar deze codex bevat tevens 'a figure of a sort of wheel divided into eight sectors, each sector full of numbers that form a broken series from 1 to 316. Obviously the diagram is to be used in some way with the numbered sentences accompanying the sections of John's Gospel. This equipment must have been used for the purpose of divination (...) The most probable method of using the *Sortes* would be by the selection of a number (...) and then the pages of the Gospel of John were turned until the sentence was found to which that number was attached.'¹⁰²

⁹⁸ Horsley, *New Documents* 2, p. 44.

⁹⁹ Zie Björck, 'Heidnische und Christliche Orakel', p. 98, en Browne, 'Origin and Date', p. 54. De schrijver maakt een duidelijk onderscheid: οὕτω μὲν οὖν ὁ Ἀστράμψυχος, οἱ δὲ τῆς εἰς τὸν ἕνα θεὸν ... λατρείας

¹⁰⁰ Rendel Harris, *The Annotators*, p. 45-74, is nog steeds de beste studie. Voor de datering van de 20 (!) annotatoren van dit manuscript zie *ibid.* 6. Het meer recente werk van D. C. Parker, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge 1992, p. 43-44, is teleurstellend op het punt van de annotatoren.

¹⁰¹ Rendel Harris, *Annotators*, p. 70, zegt dat de twee systemen in origine identiek zijn en beschouwt de Griekse tekst van de *Sortes* in *Codex Bezae* als vertaling van een Latijnse bron die dicht bij de lijst van St. Germain staat.

¹⁰² B. M. Metzger, 'Greek Manuscripts of John's Gospel with 'Hermeneiai'', in T. Baarda et al. (red.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, Kampen 1988, p. 162-169 (citaat op p. 166). Zie ook zijn

Nog een beroemd voorbeeld van dit genre is de *Sortes Sangallenses*, een oraculair werk in een Latijnse codex van rond 600 na Chr. in Sankt Gallen.¹⁰³ In feite stammen de orakelantwoorden die hier worden opgesomd (de vragenlijst is verloren gegaan) uit dezelfde bron als de *Sortes Astrampsychi*.¹⁰⁴ Maar dit alles leidt ons af van ons eigenlijke onderwerp: het gebruik van heilige boeken als orakels.

Laten we ons daarom ten slotte tot de *Sortes Vergilianae* wenden.¹⁰⁵ Er bestaat weinig twijfel over dat de Latijnse Homerus, Vergilius, hetzelfde lot onderging als zijn grote Griekse voorganger wat betreft zijn verhoging tot de status van goddelijk geïnspireerde auteur. 'As with Homer, all human learning came to be seen as condensed in the *Aeneid*, a view which finds full expression in Macrobius' *Saturnalia*. The ancient biographical tradition already shows a tendency to see Virgil as a *theios aner*, a divine genius, and this became pronounced in the Middle Ages.'¹⁰⁶ De *Aeneis* was 'een soort Bijbel' geworden.¹⁰⁷ De wens goddelijke leiding te zoeken in Vergilius' poëzie vindt zijn meest uitgesproken uitdrukking in een laat vierde-eeuws werk geheten *Historia Augusta*. Verscheidene van de *Scriptores Historiae Augustae* - of liever, de auteur van de *Historia Augusta*¹⁰⁸

'Sortes Biblicae,' in B. M. Metzger & M. D. Coogan, *The Oxford Companion to the Bible*, New York/Oxford 1993, p. 713-714. Metzger laat zien dat men dit soort oraculaire *hermêneiai* reeds vindt in vijf vroege papyri van het Evangelie naar Johannes, daterend van circa 300 tot 600 na Chr. Voor *hermêneiai* in Armeense en Georgische manuscripten van de Bijbel zie B. Outtier, 'Les *prosermeneiai* du Codex Bezae,' in D. C. Parker & C.-B. Amphoux, *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994* (Leiden 1996), p. 74-78. Voor Koptische *sortes* zie A. van Lantschoot, 'Une collection sahidique de *sortes sanctorum*,' *Le Muséon* 69 (1959) 35-52.

¹⁰³ H. Winnefeld, *Sortes Sangallenses ineditae*, Bonn 1887. A. Dold & R. Meister, *Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten 'Sortes Sangallenses')*, 2 vols., (Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 225:4-5), Wien 1948-1951.

¹⁰⁴ Zie de bespreking door Boehm, 'Los' 1390; Flint, *Rise of Magic*, p. 220-222; Rendel Harris, *The Annotators*, p. 161-184. Meister in Dold & Meister, *Orakelsprüche* II p. 101-102. Voor een curieus geval van middeleeuwse *sortes* met ingebouwde kerkelijke censuur (in de vorm van antwoorden die het doen van voorspellingen ronduit veroordelen!) zie T. C. Skeat, 'An Early Mediaeval 'Book of Fate': The Sortes XII Patriarcharum,' *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954) 41-54.

¹⁰⁵ H. A. Loane, 'The Sortes Vergilianae,' *The Classical Weekly* 21 (1928) 185-189. Er is een goede bibliografie in Y. de Kisch, 'Les *Sortes Vergilianae*,' p. 324 n.1.

¹⁰⁶ D. P. Fowler & P. G. Fowler, 'Virgil,' *Oxford Classical Dictionary* (1996³) 1603b.

¹⁰⁷ Zo W. F. Jackson Knight, *Roman Vergil*, Londen 1946, p. 310. Op p. 311 vindt men een beknopt maar goed overzicht van de verering van Vergilius in de late oudheid. Macrobius, *Saturnalia* I 16, 12, noemt Vergilius *omnium disciplinarum peritus*.

¹⁰⁸ Het is nog omstreden of al deze auteurs nu wel of niet één en dezelfde anonieme auteur zijn (wat toch het meest waarschijnlijk lijkt); zie J. F. Matthews, 'Historia Augusta,' *Oxford Classical Dictionary* (1996³) 713.

– laten/laat diverse Romeinse keizers hun toevlucht nemen tot *Sortes Vergilianae*. Bijvoorbeeld, in de *Vita Hadriani* II 8 (door ‘Aelius Spartianus’),¹⁰⁹ lezen we dat na de dood van Nerva (keizer van 96-98) in het jaar 98 Trajanus keizer wordt (98-117). De toekomstige keizer Hadrianus (117-138) wilde graag Trajanus’ vriendschap winnen, maar hij was onzeker over de gevoelens van de keizer ten opzichte van hem. Daarom consulteerde hij eerst de *sortes Vergilianae*, en dit was het orakel dat hem ten deel viel (*sors excidit*):

Wie staat daar in de verte, met een olijftak getooid, offergerei in de hand? Ik herken het grijze haar en de grijze baard van de koning van Rome, die het eerst door wetten de stad zal versterken, uit het kleine, arme Cures geroepen tot grote heerschappij (*Aeneis* VI 808-812).

De auteur merkt verder op dat volgens andere bronnen Hadrianus dit orakel gewerd vanuit de Sibyllijnse boeken. In de context van *Aeneis* VI verwijzen de regels naar koning Numa Pompilius (traditioneel gedateerd 715-673 voor Chr.), maar Hadrianus beschouwt het als een profetie over zijn eigen toekomstige heerschappij, en daarop trouwt hij met de dochter van Trajanus’ zuster.

In de *Vita Alexandri Severi* IV 6 (door ‘Aelius Lampridius’) wordt gezegd dat, toen tegen Alexander (keizer van 222-235) een complot wordt gesmeed door Heliogabalus, hij een lotsorakel ontving (*sors exstitit*) in de tempel van de godin Fortuna Primigenia in Praeneste (Palestrina in Latium) dat als volgt luidde: ‘Ach, als je het noodlot zou kunnen breken! Je zult een Marcellus zijn!’ (*Aeneis* VI 882-3). In de tempel van Fortuna in Praeneste gaf het orakel zijn antwoorden op *sortes*, in dit geval stukjes hout waarop de antwoorden geschreven stonden. Volgens onze bron bestonden deze antwoorden dus uit verzen van Vergilius, hier een regel die verwijst naar de beroemde neef van keizer Augustus, Marcellus, die in 23 voor Chr. zo jong stierf.¹¹⁰ Alexander werd inderdaad niet ouder dan 25 jaar. Hetzelfde boek vermeldt (in XIV 5) dat, toen Alexander Severus op verzoek van zijn vader zijn aandacht van de filosofie en kunst

¹⁰⁹ Uitgebreide bespreking in Kisch, ‘Les *Sortes Vergilianae*’, p. 325-336.

¹¹⁰ Over Fortuna’s orakel in Praeneste zie Cicero, *De divinatione* II 41, 85 en het commentaar *ad locum* bij Pease, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo* 490-492. Zie ook K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, p. 177. Uit *SHA Ael.* IV 1 en *Gord.* XX 5 wordt duidelijk dat het citaat over Marcellus uit *Aeneis* VI 882-3 een favoriet citaat was bij onze auteur(s); zie Kisch, ‘Les *Sortes*’ 347-355. *Ibid.* 353 merkt Kisch op dat deze voorkeur voor het citaat over Marcellus gezien moet worden in het licht van het feit dat in de geschiedenis van de Romeinse keizers ‘les morts violentes sont monnaie courante.’

verplaatste naar andere zaken, hij met het volgende orakel uit Vergilius (*Vergilii sortibus*) geëerd werd:

Anderen zullen – ik wil het geloven – het brons tederder smeden tot leven ademende vormen en uit het marmer houwen een bezielde gelaat, beter een rechtszaak bepleiten, de banen van de hemel tekenen met de stift en de opgang der sterren beschrijven. Maar gij, Romein, gedenk uw taak te heersen over de volken – dat zal uw kunst zijn – de wet voor de vrede te stellen, te sparen wie werd overwonnen maar de trotsen terneer te slaan door oorlog (*parcere subiectis et debellare superbos* [*Aeneis* VI 848-854]).

In de *Vita Clodii Albini* v 3-4 (door ‘Iulius Capitolinus’ [Clodius Albinus was kandidaat keizer in het jaar 196-197]),¹¹¹ wordt gezegd dat diens heerschappij werd voorspeld door een aantal omnia dat ten tijde van zijn geboorte plaatsvond. Er werd bijvoorbeeld een spierwitte stier geboren waarvan de horens een diepe purperen kleur hadden. En er werd van hem gezegd dat hij die horens in de tempel van Apollo in Cumae heeft geplaatst. Toen hij het orakel aldaar vroeg wat zijn lot zou zijn (*sortem de fato suo tolleret*), kreeg hij als antwoord de volgende regels van Vergilius: ‘Hij zal het Romeinse gezag, door hevig tumult verstoord, als ruiter herstellen. Hij zal de Carthagers verslaan en ook de weerspannige Galliërs’ (*Aeneis* VI 857-8). Dit kwam overigens in het geheel niet uit.

Ten slotte, in de *Vita Claudii* x 2-5 (door ‘Trebellius Pollio’; [M. Aurelius] Claudius [Augustus] was keizer van 268-270) lezen we dat deze Claudius, na keizer geworden te zijn, wilde weten hoe lang hij zou regeren, waarop hij het volgende orakel kreeg (*sors talis emerit*): (3) ‘Gij die nu uw vaderland bestuurt, die de wereld regeert als afgezant der goden, gij zult de voorgangers overtreffen door uw nakomelingen. Want uw kinderen zullen regeren als keizers en zij zullen hun kinderen tot keizers maken.’¹¹² Verder kreeg hij, toen hij eens in de Apennijnen een orakel bevroeg over zijn toekomst, het volgende antwoord: ‘Driemaal zal slechts de zomer zijn bestuur over Latium aanschouwen’ (*Aeneis* I 265). En toen hij hetzelfde voor zijn afstammelingen vroeg, was het antwoord: ‘Aan hen stel ik geen paal en perk in macht en tijd’ (*Aeneis* I 278). Toen hij tenslotte over zijn broer Quintillus, die hij tot mederegent wilde maken, hetzelfde vroeg, was het antwoord: ‘Hem zal het lot slechts aan de aarde tonen’ (*Aeneis* VI 869), opnieuw een citaat uit de beroemde passage over Marcellus.¹¹³

¹¹¹ Zie de bespreking in Kisch, ‘Les *Sortes Vergilianae*’, p. 336-340.

¹¹² Dit metrische orakel is van onbekende herkomst.

¹¹³ Quintillus stierf al 17 dagen na zijn troonsbestijging.

Wat frappeert in deze en soortgelijke passages in de *Historia Augusta* is allereerst dat het motief van het raadplegen van Vergilius zo frequent optreedt, ongetwijfeld omdat de auteur zelf een rotsvast geloof had in deze vorm van divinatie door middel van Vergilius' poëzie. Ten tweede is het zo dat, op slechts enkele uitzonderingen na, vrijwel alle oraculaire uitingen uit het beroemdste en meest oraculaire boek van de *Aeneis* komen, namelijk boek VI, waarin in de onderwereld Anchises aan zijn zoon Aeneas de verre toekomst voorspelt, een boek dat zo'n lange en invloedrijke 'Wirkungsgeschichte' in West Europa heeft gehad.¹¹⁴ Voor de Romeinen was Vergilius al een classic geworden 'with a speed and completeness that has few parallels in world literature, (...) and throughout antiquity he remained one of the fundamental school texts.'¹¹⁵ Zijn verzen werden op de muren van Pompeï gekrast, en reeds in de eerste en tweede eeuw na Chr. ontwikkelde zich exegese van zijn gedichten. 'The ancient allegorical tradition of Virgil exegesis, already established by the time of Donatus and Servius [fourth century CE], culminated in the sixth century in the work of Fulgentius, who interpreted the twelve books of the *Aeneid* as the twelve stages of man's life from infancy to old age, while the widespread conviction that Vergil knew everything, led to the use of his verses as oracles and prophecies (*Sortes Vergilianae*).'¹¹⁶ De parallel met Homerus is compleet.¹¹⁷

Al lijkt het verontrustend dat de *Historia Augusta* onze enige bron is waarin *sortes Vergilianae* beschreven worden, toch zou het toch niet verstandig zijn dit hele motief aan de fantasie van de auteur van deze *Vitae*

¹¹⁴ Het klassieke werk hierover blijft nog steeds E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart 1916 (herdruk Darmstadt 1984). Over Vergilius' invloed zie nu in het bijzonder G. B. Conte, *Latin Literature. A History*, Baltimore/Londen 1994, p. 284-290. Vgl. W.S. Teuffel, W. Kroll & F. Skutsch, *Geschichte der römischen Literatur*, vol. II, 6. Aufl., Leipzig/Berlijn 1910, p. 140.

¹¹⁵ Conte, *Latin Literature*, p. 285. Vgl. ook N. M. Horsfall, 'Aspects of Virgilian Influence on Roman Life,' in *Atti del convegno mondiale scientifico di studi sul Virgilio*, vol. 2, Milaan 1984, p. 47-63.

¹¹⁶ Conte, *Latin Literature*, p. 286. Over de hardnekkigheid van dit gebruik in latere tijden zie D. Comparetti, *Vergil in the Middle Ages*, Londen 1895. Ik heb het pamflet van D. A. Slater, *Sortes Vergilianae or Vergil and Today*, Oxford 1922, niet gezien. De meeste middeleeuwse 'books of Fate' waren overigens gebaseerd op Arabische modellen (ook de joodse, zie M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlijn 1893, p. 867-871). Voor Arabische *sortes*, gebaseerd op de Quran, zie Boehm, 'Los', p. 1377, en Bolte, 'Geschichte', p. 287-291.

¹¹⁷ Meer materiaal betreffende het parallelisme tussen Vergilius en Homerus kan men vinden in Lamberton, *Homer the Theologian*, p. 284-285. Vgl. ook R. P. Hoogma, *Der Einfluss Vergils auf die Carmina Latina Epigraphica*, Amsterdam 1959.

toe te schrijven,¹¹⁸ ook al zullen de geschiedenissen die hij vertelt vanuit historisch gezichtspunt dikwijls zeer onbetrouwbaar zijn. Echter, een van de tijdgenoten van de auteur, Hiëronymus, lijkt het bestaan van zowel *sortes Homericae* als *sortes Vergilianae* als vanzelfsprekend aan te nemen, zoals we zagen (*Epistula ad Paulinum Nolanum* 53:7, uit 396 na Chr.). Bovendien, in vroeg-middeleeuwse bronnen die dit gebruik vermelden¹¹⁹ wordt het raadplegen van zowel *sortes Vergilianae* als *sortes biblicae* evident beschouwd als een oud gebruik met een lange traditie, en de parallel met Homerus suggereert eveneens dat we hier inderdaad te doen hebben met een gangbaar verschijnsel uit de keizertijd.¹²⁰ Zelfs al zou de auteur van de *Historia Augusta* alles uit zijn duim hebben gezogen en ook zelf in het geheel niet in *sortes Vergilianae* geloven, dan is op z'n minst vast te houden dat hij rekende met een lezerspubliek dat wél geloof hechtte aan deze praktijken.

SLOTBESCHOUWING

Ten slotte moeten we kort ingaan op het probleem van prioriteit en afhankelijkheid. Wat was er eerder, het pagane of het joodse gebruik van heilige boeken als orakels? En als dat al kan worden vastgesteld, is het dan mogelijk te bepalen of het één afhankelijk was van of beïnvloed is door het ander? Wat het christelijke materiaal betreft, hebben we in het geval van de *Sortes Astrampsychi* al kunnen zien dat er een gladde overgang was van de pagane naar de christelijke vorm van dit lotsorakel. Dit suggereert dat in ieder geval in christelijke kring invloed van de pagane praktijk van prognosticatie door middel van lotsorakels een belangrijke rol speelde.¹²¹ Maar wat het joodse en pagane materiaal betreft is de situatie veel minder duidelijk.

Een deel van het probleem is dat onze vroegste getuigenissen over dit verschijnsel in beide cultuurkringen enigszins problematisch zijn. De twee

¹¹⁸ Zo bijvoorbeeld Ph. B. Katz, 'The *Sortes Vergilianae*: Fact and Fiction,' *Classical and Modern Literature* 14 (1994) 245-258.

¹¹⁹ Deze vallen buiten de scopus van dit beperkte onderzoek. Zie R. Hamilton, 'Fatal Texts: The *Sortes Vergilianae*,' *Classical and Modern Literature* 13 (1993) 309-336.

¹²⁰ R. MacMullen, 'Conversion: A Historian's View,' *The Second Century* 5 (1985/86) 68, neemt zelfs aan dat Augustinus bij de presentatie van de *tolle lege* scène geïnspireerd werd door het gebruik van Vergiliaanse *sortes*. Zie nu ook R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven-London 1997, Index s.v. *sortes*.

¹²¹ Reeds in de 17de eeuw merkte J. le Clercq over de hierboven besproken passage in Augustinus' *Confessiones* VIII 12, 29 op: 'Redolet hoc superstitionem ethnicam' (PL 47:210).

passages in de boeken van de Makkabeeën die we aan het begin bespraken, worden door sommige geleerden heel anders geïnterpreteerd dan ik heb gedaan,¹²² en als we hun interpretatie zouden aannemen, moeten we concluderen dat het vroegste bewijsmateriaal voor *sortes biblicae* onder joden niet in de boeken der Makkabeeën aan te treffen is, maar pas veel later, namelijk in de rabbijnse literatuur van de derde tot zesde eeuw na Chr. En, zoals we hebben gezien, bijna alle voorbeelden die we daar hebben gevonden, zijn verschillend van het pagane materiaal omdat de gebruikte methode niet het werpen van het lot of het willekeurig openen van boeken was, maar veeleer de kledonomantische vorm van het horen opzeggen door kinderen van het bijbelvers dat ze op school hadden geleerd.

Het vroegste pagane materiaal is zelfs nog problematischer. Het is de passage in Aristofanes' *Pax*, waar een orakel 'geschreven door Homerus' wordt geciteerd dat echter alleen Homerische fraseologie maar geen Homerische verzen bevat. Zeker, het is een parodie, maar dat maakt het nog niet tot een hard bewijs dat Homerische verzen al in de vijfde eeuw voor Chr. voor oraculaire doeleinden werden gebruikt (ook al ben ik zelf geneigd te denken dat dat toch wél zo was).¹²³ Bovendien, hoe kunnen we dan het grote chronologische gat verklaren tussen deze passage uit de vijfde eeuw voor Chr. en het eerstvolgende bewijsmateriaal, namelijk de ondubbelzinnige passage uit Pseudo-Plutarchus over het gebruik van Homerus voor oraculaire doeleinden (*De Homero* II 218, 4), het getuigenis van Cassius Dio (LXXIX 8,6), en de vroegste papyrus met een *Homero-manteion* (PGM VII), alle daterend uit de derde eeuw van onze jaartelling? Deze 'gap' van meer dan 6 eeuwen is vreemd.

Als we voor een moment het omstreden vroege bewijsmateriaal buiten beschouwing laten, dan zien we dat de rest van het materiaal vrijwel geheel uit die latere periode stamt, namelijk de derde t/m de zesde eeuw na Chr.: de zojuist genoemde papyrus, Dio Cassius en Pseudo-Plutarchus, de papyri van de *Sortes Astrampsychi*, het materiaal over de *Sortes Vergilianae* in de *Historia Augusta*, de passages uit Athanasius, Augustinus en andere kerkvaders, de *Sortes Sangallenses*, de papyri van het Johannes-evangelie met *hermêneiai*, de waarschuwingen door de kerkelijke Concilies, de Babylonische Talmoed en de andere rabbijnse geschriften. Er is zo'n concentratie van bewijsmateriaal in deze eeuwen dat men zich sterk geneigd voelt aan te nemen dat de hele praktijk waarover we het hier hebben pas

¹²² Zie noot 13.

¹²³ In de late oudheid en de vroeg-Byzantijnse periode waren parafrasen van bijbelse verhalen in de vorm van Homerische *centones* ook onder christenen in gebruik; zie A.-L. Rey, 'Homero-centra et littérature apocryphe chrétienne,' *Apocrypha* 7 (1996) 123-134.

in deze periode ontstond en dat de geïsoleerde passages uit de boeken van de Makkabeeën en Aristofanes anders verklaard moeten worden.

Dat zou echter een iets te gemakkelijke oplossing zijn. Gezien de hoge status van Homerus in de Griekse wereld en die van de Bijbel onder de Joden in de Hellenistische periode, zoals we die hierboven geschetst hebben, was het alleen maar te verwachten dat dit soort gebruiken zich zou ontwikkelen in een wereld waarin andere vormen van kleromantie reeds gangbaar waren. Gezien in de context van hun tijd waren de passages uit Aristofanes en de boeken der Makkabeeën geen *corpora aliena*, integeendeel. Men zou eerder kunnen zeggen dat het vreemd is dat we niet meer getuigenissen hebben over deze praktijk in de voor-christelijke periode. Het kan gewoon een kwestie van puur toeval zijn en van de wisselvalligheden van de geschiedenis der tekstoverlevering dat we niet meer materiaal uit die vroegere tijd hebben. Hoe dat ook zij, de schaarste aan materiaal staat ons niet toe te bepalen of de joodse praktijk van sortilegium zich wel of niet ontwikkelde onder Griekse invloed, zoals zoveel andere nabijbelse gewoonten in het jodendom dat wél deden, ook in de sfeer van de mantiek.¹²⁴ Gezien de min of meer parallelle ontwikkeling in status van Homerus en de Bijbel onder Grieken en Joden is het echter niet nodig zo'n invloed aan te nemen. Deze ontwikkelingen vonden waarschijnlijk onafhankelijk van elkaar plaats en langs parallelle lijnen.

Sortes hadden een lang leven. In de Middeleeuwen bleef dit gebruik bloeien en het is nu nog steeds een geaccepteerd verschijnsel, al is het dan in gewijzigde vormen.¹²⁵ Aan het begin van deze eeuw schreef de grote Britse geleerde James Rendel Harris, verwijzend naar het ononderbroken gebruik van *sortes* door de eeuwen heen: 'We need not be surprised if we find that there was much vitality in the ancient superstition.'¹²⁶ Wanneer we zien dat het thans opnieuw mogelijk is verschillende typen van lotsorakels te kopen in New Age winkels en tal van andere alternatieve circuits, dan kan men het alleen maar met hem eens zijn.

¹²⁴ Zie P. W. van der Horst, 'Jewish Self-Definition by Way of Contrast in *Oracula Sibyllina* III 218-247,' in idem (red.), *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*, Utrecht 1995, p. 147-166.

¹²⁵ Bijv. Lang, 'Buchreligion', p. 152: 'Aus dem Bibelorakel wird das seit 1731 jährlich erscheinende Büchlein der 'Losungen', in dem die Hernhuter Brüdergemeinde die von ihr ausgelosten alttestamentlichen Tagessprüche herausgibt.' Voor een frappant voorbeeld van het gebruik van *sortes Vergilianae* in Ierland in 1921 zie B. Arkins, 'A Further Note on the *Sortes Vergilianae*,' *Classical and Modern Literature* 14 (1994) 241-244.

¹²⁶ *The Annotators*, p. 74.

