

RHAPSODOMANTIK, MANNAKORN OG TOMMELFINGERVERS¹

Anders Klostergaard Petersen

Aus alten Märchen winkt es
Hervor mit weißer Hand,
Da singt es und da klingt es
Von einem Zauberland.
Heine

1. Indledning

En ven overraskede mig for nylig, da han befandt sig i en vanskelig situation vedrørende valg af fremtidigt arbejdssted. Med flere muligheder på hånden var han usikker på, hvor han skulle fortsætte sit virke. Da han senere fortalte om, hvor svært det havde været at træffe en endelig afgørelse, henviste han til en tradition, som vakte min interesse.

I familien havde de – konfronteret med den vanskelige beslutning – slået op i deres bønnebog med bibelvers til hver af årets dage. Tanken var, at den pågældende dags bibelvers kunne være vejledende og afgørende for valget. Frustrationen var derfor stor, da det viste sig vanskeligt overhovedet at forbinde versets indhold med det foreliggende valg.

Jeg var af flere grunde forundret. Jeg havde for det første ikke tiltroet min ven, som har mange års virke i universitetsmiljøet bag sig, en tro på, at en gud på denne måde kunne gribe ind i hverdagens begivenheder og træffe beslutninger på menneskets vegne. I det betydningsunivers, de fleste moderne mennesker lever i, regnes en sådan forestilling for overtro, dvs. den placeres inden for kulturen, men uden for kontaktuniverset.² For det andet og sammenhængende med den første pointe anså jeg varselstro

¹ Bidraget er led i et større forskningsprojekt om forskellige former for divination og mantik i den græsk-romerske og jødisk antikke verden. En del af min interesse for dette felt skyldes, at det i traditionelle religionsvidenskabelige og teologiske uddannelser frister en paratiltværelse som et element, ingen vil røre ved, selv om de fleste erkender dets store betydning for antik religiøsitet – tidlig kristendom og antik jødedom indbefattet. Dertil kommer dets betydning for moderne religiøsitet, nutidig evangelisk-luthersk kristendom inklusive. En række af de teoretiske overvejelser i artiklen har jeg haft lejlighed til at drøfte med kolleger i Religionsteoretisk Laboratorium og siden i arbejdsgruppen omkring satsningsområdet Religiøs narrativitet, kognition og kultur ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet. Jeg er dem tak skyldig for inspiration og diskussionsiver. Oversættelser fra originalsprog er, med mindre andet er anført, mine egne.

² Begrebet *kontaktunivers* stammer fra den tyske sprogteoretiker Karl Bühler (se Johansen & Larsen 1994, 212 og 290). Det betegner det fysiske rum, i hvilket tegn, tegnbrugere og de objekter, tegnet refererer til, er til stede og er indbyrdes forbundne.

for et religionshistorisk relik, som i dag i en vesteuropæisk kristen kulturel sammenhæng alene praktiseres i marginale miljøer. Måske har jeg taget fejl. Under alle omstændigheder blev jeg fascineret og fik lyst til at se nærmere på den særlige type varsler, som vejledning på grundlag af kanoniserede tekstsamlinger udgør. Den tekniske betegnelse for fænomenet er *rhapsodomantik*, men som varselstype repræsenterer den en variant af det mere almene fænomen *sortilegium*, dvs. problemløsning ved lodkastning (Pease 1963, 73f).

Inden jeg vender mig mod *rhapsodomantikken* og følger den tilbage til den antikke verden, vil jeg kort drøfte, hvorfor brugen af varsler fortsat nyder udbredelse, også i en moderne protestantisk kontekst. Hvilken type strategi repræsenterer varsellet, som gør dets brug i bestemte sociale og religiøse sammenhænge velegnet? Hvilke problemer løser anvendelsen af varsler, og hvorfor kan den ikke erstattes af andre former for handlen?

2. Varselstro: religionshistorisk relik eller *imagistisk* aktualitet?

Varselstro er ikke et integreret element i de dagsordensættende former for protestantisk kristendom. Den spiller ingen rolle i de officielle og dogmatisk stuerene lag af protestantismen, dvs. i de *doktrinære* religionsformer; men det udelukker ikke, at varselstro fortsat tillægges betydning og har en funktion i mere *imagistiske* versioner af protestantisk religion. Begreberne *imagistisk* og *doktrinær* stammer fra kognitionsforskeren Harvey Whitehouse, som i *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity* (2000) skelner mellem dem som udtryk for forskellige tendenser i al religion.

De repræsenterer tendenser i retning af bestemte mønstre i kodifikation, transmission, kognitiv forarbejdning og i politisk forbindelse. Den imagistiske religionsform indebærer en tilbøjelighed til "... within certain small-scale or regionally fragmented ritual traditions and cults, for revelations to be transmitted through sporadic collective action, evoking multivocal iconic imagery, encoded in memory as distinct episodes, and producing highly cohesive and particularistic social ties" (s. 1). Omvendt repræsenterer den doktrinære religionsform en tendens i mange regionale og verdensreligioner "... for revelations to be codified as a body of doctrines, transmitted through routinized forms of worship, memorized as part of one's 'general knowledge', and producing large, anonymous communities" (ibid.). Denne modstilling er naturligvis – eksemplificeret ved andre begreber – forskningshistorisk velkendt, men Whitehouse benytter den på en klagørende måde.

Der er ikke tale om, at enkelte religioner karakteriseres som enten imagistiske eller doktrinære. Betegnelserne refererer til tendenser i al religion. Der er tale om en dynamik mellem de to religionsmodi, som i den enkelte religiøse tradition i større eller mindre udstrækning kan associeres med forskellige kategorier og sociale strata blandt religionens udøvere. Under henvisning til Redfields *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole* (1955) og Werbners antologi *Regional Cults* (1977) gør Whitehouse opmærksom på, at den religiøse praksis hos den sociale elite, de religiøse *literati*, typisk har en doktrinær karakter, mens 'de små traditioner' og 'det mindre

samfunds kultur' ofte tenderer mod et mere imagistisk præg. Selv de mest ikonoklastiske doktrinære religionsformer vil imidlertid rumme imagistiske elementer og omvendt vil en udpræget imagistisk religionstype indeholde doktrinære aspekter (s. 1). Dertil kommer, at der i et historisk perspektiv eksisterer talrige eksempler på rolleændringer. Hvad der i en sammenhæng har et imagistisk præg, kan i en senere kontekst inddømmes i og indoptages i en doktrinær religionsform, ligesom doktrinære traditioner på andre tidspunkter kan udfoldes i imagistiske sammenhænge. Varselstro er et godt eksempel.

I en moderne protestantisk kontekst kendes fænomenet udelukkende som et imagistisk element, mens det i den antikke sammenhæng var et integreret og centralt led i de officielle, doktrinære religionsformer. Men også her er en nuancering nødvendig. Der herskede i den antikke verden forskellige syn på varsler, ligesom der eksisterede forskellige opfattelser af varslet beroende på, hvilken type de repræsenterede. Forståelsen af fænomenet var i vid udstrækning betinget af den pågældendes sociale og kulturelle tilhørsforhold. Fx kan en dannet person som Cicero i *Om spådomskunsten* (*De div.* 2.41, 86f) om *sortilegium* hævde, at den varselstype i særlig grad er foragtelig. Den kan måske nok vække begejstring hos folket, men "hvilken mand af ære kunne nogensinde formaste sig til at konsultere dem?".

Når jeg har henvist til Whitehouses sondring mellem imagistisk og doktrinær, hænger det sammen med den pariaeksistens, brugen af varsler har fristet og frister i teologisk korrekte versioner af protestantisk religion. Deres anvendelse repræsenterer et imagistisk element, som doktrinære former for protestantisk kristendom ikke tåler. Men det er tænkeligt, at varselstroen for mange religiøse udøvere løser en række problemer, som de officielle og teologisk elitære versioner ikke formår at overvinde. Derfor vil jeg kort drøfte brugen af varsler i et kognitionsteoretisk perspektiv.

3. Varselstro i et kognitionsteoretisk perspektiv

Pascal Boyer har i *Religion Explained* (2001) fremhævet, at religiøse forestillinger i særlig grad er knyttet til fire betydningsdomæner. De lever en parasitær eksistens på: 1) moralske spørgsmål; 2) spørgsmål vedrørende død og ikke mindst håndtering af afdøde; 3) krisesituationer knyttet til spørgsmål om livets kontingens; 4) og endelig i forbindelse med ritualer.

Den religiøse tolkningsramme følger sig til og lægger sig som en overbygning på menneskets øvrige kognitive system. Religiøse forestillinger bidrager i kraft af deres kontraintuitive karakter afgørende til at optimere kulturelle transmissionsprocesser. Det er en hovedpointe hos Boyer. Religiøse ideer er grundlæggende *naturlige*,³ fordi de beror på almindelige intuitive antagelser om de ontologiske domæner (mennesker; dyr; planter; naturlige; og kulturelle genstande). De har imidlertid også en kontraintuitiv karakter, fordi de til den grundlæggende naturlige forestilling følger et eller flere (men sjældent mange) kontraintuitive betydningsaspekter. Boyer eksemplificerer det med

³ Jf. titlen på Boyers første hovedværk *The Naturalness of Religious Ideas* (1994).

forestillinger om spøgelse. Spøgelse befinder sig inden for den naturlige personkategori, men til denne føjes enkelte kontraintuitive fysiske egenskaber. Spøgelse kan fx høre og se, men kan i modsætning til *naturlige* personer også gå gennem vægge. Ser man imidlertid bort fra denne evne, indfrier spøgelse de naturlige forventninger, der er knyttet til personforestillingen.

Antallet af kombinationsmuligheder mellem intuitive og kontraintuitive antagelser er stærkt begrænset, hvis forestillingerne skal have kulturel bæredygtighed. Man kan dårligt forestille sig en gud, som alene er alvidende om onsdagen, ligesom tanken om altseende guder, der umiddelbart glemmer det sete, næppe nyder stor udbredelse (Boyer 2001, 52 og 56). Den særegne kombination af intuitive og kontraintuitive elementer i en samlet antagelse tiltrækker opmærksomhed og bidrager til, at man fæstner sig ved den. Det er denne fascinationskraft, som gør religionen velegnet i den kulturelle *mem*produktion.⁴ Der opstår en interessant parasitær vekselvirkning, hvor det religiøse lag næres af menneskets generelle kognitive apparat, mens udbredelsen og traditionsformidlingen af almene kulturelle forestillinger styrkes ved at blive knyttet til de opmærksomhedsfremkaldende religiøse antagelser.

Når det kognitionsteoretiske perspektiv er interessant i sammenhæng med forståelsen af varsler, skyldes det, at disse hyppigt er knyttet til kontingensoplevelser. Man tager varsler i krisesituationer, hvad enten krisen har en virtuel eller en aktuel karakter. I den virtuelle krise, som fx et årsskifte eller en tronbestigelse udgør, håber man, at varslet vil bringe det gode budskab, som bebuder afværgelsen af krisens indtræden. I en aktuel krise skal varslet gerne bringe den løsning, som kan føre til krisens overvindelse. Varsler er en måde at gardere sig mod kognitiv dissonans fremkaldt af kontingensoplevelser, ligesom det er en måde, hvorpå der skabes mening i tilværelsen.

Det er næppe tilfældigt, at varslet – skønt trængt i defensiven i doktrinære former for protestantisk kristendom – har fået lov at overvintre i dets mere imagistiske versioner. Hvis det er rigtigt, hvad Boyer hævder, at de fleste religiøse udøveres tanker i særlig grad er rettet mod bestemte situationer, bestemte mennesker og bestemte følelser, er den fortsatte brug af varsler forståelig (2001, 318). Når Boyer ‘opfordrer’ religiøse proselytter til frem for at bombardere folk med konsistente og kohærente metafysiske påstande at præsentere dem for mange situationer, hvor de pågældende påstande kan bruges til at frembringe situationsrelevante informationer, er den fortsatte brug af varsler – også i en protestantisk sammenhæng – fuldt forståelig (2001, 317).

I aleatoriske livssituationer projicerer man sin tvivl over på Den Store Anden i håbet om, at guden eller skæbnen vil bringe klarhed over ens liv og fortsatte handlen. I stedet for selv at foretage et direkte valg, træffes en – tilsyneladende – indirekte afgørelse. Uvisheden projiceres over på Den Store Anden, i hvis hånd beslutningen lægges. I den efterfølgende tydning af varslet overvindes tvivlen og valget internaliseres som et guds- eller skæbnebestemt direktiv (jf. Björck 1939, 87). Selvsagt er den udefra kommende

⁴ Susan Blackmore (1999) har i forlængelse af Richard Dawkins beskrevet, hvordan kulturelle processer med fordel kan forstås i analogi med den biologiske evolutionsproces. For en nuancering og kritik af Dawkins og dermed implicit også Blackmore, se Boyer 2001, 38-40.

meddelelse ikke mere handlingsbestemmende, end at man gennem tydningen af den selv har mulighed for at indpasse den i ens vante adfærdsmønstre. Der hersker typisk stor overensstemmelse mellem tydningen af et varsel og den pågældende gruppes eller enkeltpersons forudgående handlingsmønstre. Varslet er på denne måde en strategi, enkelte griber til i aleatoriske situationer, hvor vedkommende ikke ved, om han eller hun skal træffe det ene eller andet valg (jf. Klauck 1995, 147f). Ikke desto mindre stemmer den trufne beslutning hyppigt overens med den praksis, vedkommende tidligere har fulgt.

Varslet er på denne måde en interessant rituel iscenesættelse af en almenmenneskelig oplevet konflikt mellem kontingens og irreversibilitet, mellem skæbnens uafvendelighed og tilværelsens vilkårlighed. I et varselsritual som *rhapsodomantik* gennemspilles konflikten emblematiske. I det tilfældige valg af bibelvers ud af en større og arbitrær samling af skriftord besejres kontingensen netop gennem vilkårligheden. Tilfældigheden tilkendes en deterministisk karakter. Troen på, at Gud også i den iscenesatte ritualisering af tilfældigheden vil føre sin vilje igennem og udstikke direktiver for de troende, er en måde, hvorpå livets kontingens kan overvindes. Over for den vilkårlighed, som unddrager sig meningsfylde, bidrager varslet til at skabe kognitiv sammenhæng gennem den rituelle overvindelse af det aleatoriske element.

Udover den skildrede spænding mellem et doktrinært og et imagistisk aspekt og den rituelle bemestring af kontingens og vilkårlighed er der knyttet en væsentlig magtdimension til brug af varsler. Det er derfor vigtigt at være opmærksom på, under hvilke omstændigheder varsler tages, ligesom det er afgørende at fæstne sig ved, hvem der har autoritet til at udlægge dem, og hvem og hvad de kan gøres gældende over for. Hvis varslet opfattes som et *indeksikalt* udtryk for en kosmisk og transempirisk orden, er det betydningsfuldt, hvem der gennem tydningen af varslet har adkomst til den anden verden. Kontrol med varsler giver autoritet, fordi de kan anvendes til at sanktionere eller diskvalificere bestående ordener. Det er også væsentligt at overveje, hvilke personer og institutioner der garanterer tydningens gyldighed, og at betænke det omfang af social forandring, et varsel potentielt tillægges. Hvor omfattende er de sociale og politiske effekter, et givet varsel tildeles i en bestemt gruppe? Til magtaspektet hører også, at der består en sammenhæng mellem brug af varsler og forskellige typer af social organisation. Ser man bort fra den allerede skildrede konflikt mellem imagistiske og doktrinære tendenser, er det tydeligt, at anvendelse af varsler også er betinget af eller i hvert fald relateret til forskellige typer af social organisation. Jeg kan ikke forfølge denne problematik i detaljer, men vil vende tilbage til den i forbindelse med en række af de følgende eksempler.

4. Mannakorn og tommelfingervers

Samtidig med min vens beretning om, hvordan de i familien havde brugt en bønnebog som medium for varselstagning, læste jeg Per Olov Enquists bog *Lewis Rejse* (2002). Den handler om oprindelsen til den svenske pinsebevægelse og om personstridigheder mellem bevægelsens ledende figurer. I bogens femte kapitel, der hedder *Mannakorn*,

lader fortælleren i en interessant passage Efraim Markström fortælle om Lewi Pethrus' kald som missionær. Om sig selv fortæller Efraim først, at da han var barn og ikke anede sine levende råd, gik han til sin mormor og bad om hjælp. Hun tog sin Bibel frem og gav ham et 'tommelfingervers':

Det gik sådan til at hun kiggede op, stak sin tommelfinger ind i Bibelen et tilfældigt sted, slog op og læste det bibelvers som stod der. Bagefter foldede hun hænderne, var stille nogle øjeblikke, klappede Bibelen i igen, og vendte tilbage til det hun var i gang med. På den måde havde jeg fået hjælp og var ikke længere i vildrede.

Den skik går tilbage til Zinzendorf, der i 1728 for første gang gav menigheden i Herrnhut et tilfældigt valgt bibelord, kaldet Dagens Løsen. Senere udviklede dette sig til et meget omfattende system af tilfældigt udvalgte bibelord, ofte skrevet på papirlapper, lagt i en skål og senere taget tilfældigt op, som ved et lotteri. Til alle slags situationer, fra økonomiske kriser til rådgivning eller beslutninger i forbindelse med valg af ægteskabs-partner, var det praksis at man på denne måde skrev bibelvers ned på papirlapper, lagde dem i en skål, og herefter kunne man så få besked i al sin rådvildhed. (s. 124)

Introduktionen af denne skik får umiddelbart efter betydning for fortællingens videre forløb. To uger efter en menighedsdannelse i baptistsamfundet i Stockholm i 1909 rejses i forbindelse med et bønnemøde spørgsmålet, hvem der skal være menighedens prædikant. Som vejledning i spørgsmålet beslutter man sig for at tage et mannakorn. Tommelfingervers refererer således til den brug af varsler, hvor man lader tommelfingeren slå op på et tilfældigt sted i Bibelen. Mannakorn, derimod, henviser til et mere udviklet ritual, hvor en række skriftord anbringes i en skål, som man efterfølgende trækker varslet fra. I fortællingen trækkes et skriftsted fra Apostlenes Gerninger: "Send nu nogle folk til Joppe efter en mand, der hedder Simon med tilnavnet Peter" (ApG 10,5). En person i menigheden gør opmærksom på Lewi Pethrus,

... som var ung og ugift, men havde vist sin duelighed i Lidköping, at denne var blevet spurgt, men at han havde sagt at han ville forlade sit præstekald og blive arbejder, eller helt gå ind i socialt arbejde og kun være aktiv i menigheden som korleder, idet han var meget interesseret i musik. (s. 125)

Karakteristikken er en gængs topos i omvendelses- eller kaldsberetninger. Den udsete vægrer sig. Oddsene er således ikke gode, men et nyt mannakorn fra ApG 12,7-8 bekræfter valget: "Pludselig står Herrens engel der, og et lys strålede i rummet. Englen vækkede Peter med et puf i siden og sagde: 'Skynd dig at stå op!' Da faldt lænkerne af hans hænder. Og englen sagde til ham: 'Bind kjortlen op og tag dine sandaler på! Han gjorde, som der blev sagt, og englen sagde: 'Tag din kappe på og følg mig!'"

Lapidarisk hedder det, at udnævnelsen er dateret til den 14. september 1910. Tilbage står kun at tage den udvalgte i ed. I forventning om at han vil takke nej til tilbudet, foreslås det, at man i den familie, hvor Lewi for en stund har opholdt sig, tager endnu et mannakorn for at få vejledning. Ved et kaffebord får familiens lille pige på eget initiativ lov til at vælge fra skålen med mannakorn – det er også en fast topos i flere kalds-

beretninger, at skæbnen eller guden som medium vælger den mest undseelige i selskabet. Loddet falder på et uddrag af profeten Jeremias' kaldelsesberetning (Jer 1,17-19). Lewis skæbne er beseglet, og han må følge kaldet.

Mannakorn og tommelfingervers spiller en central rolle i forbindelse med afgørende begivenheder i den videre fortælling (jf. 375, 379, 404f, 408). Det behøver vi ikke opholde os ved, men en enkelt passage er interessant i sammenhæng med flere af de senere eksempler. Lewi Pethrus, som i løbet af fortællingen får føjet et 'h' til sit efternavn, har inviteret en journalist fra *Husmoderen* hjem for at lave en reportage om familiens privatliv. Lewis hustru reagerer voldsomt på initiativet. Hun vil ikke have hetz- og sensationsmagere inden for sin dør. Konfronteret med hustruens åbenlyse modvilje griber Lewi til et tommelfingervers – intet er åbenbart for småt til denne brug af varsler. Desværre blev verset Johannes Åbenbaring 2,26-28, hvis relevans for situationen hustruen anfægter: "Og da havde hun sagt at dette siger i hvert fald ikke mig noget, overhovedet ikke! Og så havde hun rasende hentet spand og svaber og var gået i gang med at gøre rent for hun ville ikke have et snavset hus at skamme sig over" (s. 337). Lewi befinder sig i en krisesituation, hvor hans autoritet som formidler af den guddommelige verden er anfægtet. Varslet afvises som irrelevant for situationen.

Når man i pinsemenigheden overhovedet griber til mannakorn og tommelfingervers, skyldes det formentlig en tanke om, at brugen er hjemlet i Bibelen. I Det Gamle Testamente henvises flere steder til lodderne Urim og Tummim (se fx 4 Mos 27,21; 5 Mos 33,8). Den nøjagtige baggrund og præcise udførelse af dette lodkastningsritual er ukendt, men det har været et varsel, hvorved præster og i perioder muligvis kun ypperstepræsten har afgjort tvivlsspørgsmål. Den nærmeste parallel til pinsemenighedens brug af mannakorn og tommelfingervers findes imidlertid i Det Nye Testamente.

I Apostlenes Gerninger kapitel 1 fortælles det, at Judas efter sit forræderi mod Jesus for de penge, han modtog for sin angivervirksomhed, købte en mark. Som straf for sin ugerning styrter han imidlertid til jorden og sprænges i stykker. Med denne decimering af tolv-discipelkredsen opstod et problem i den tidlige Jesusbevægelse. Da apostlene blev forstået som repræsentanter for Israels tolv stammer, blev det efter Judas' frafald nødvendigt at optage et nyt medlem i apostelskaren for at nå det fulde tal. Dette valg finder sted ved lodkastning. To personer fra den større kreds omkring Jesus udvælges, hvorpå der bedes en bøn og kastes lod: "De opstillede så to, Josef der kaldtes Barsabbas med tilnavnet Justus, og Matthias, og bad: "Herre, du som kender alles hjerter, vis os, hvem af de to du har udvalgt til at overtage den tjeneste og apostelgerning, som Judas har forladt for at gå bort til det sted, hvor han hører til." Så kastede de lod mellem dem, og loddet faldt på Matthias, og han blev regnet med som apostel sammen med de elleve" (ApG 1,24-26). I fortællingens verden fralægger apostlene sig ansvaret for valget og overlader det til den himmelske Kristus gennem loddet at tilkendegive, hvem han har udvalgt til aposteltjenesten. Mens der således er en vis hjemmel for brug af varsler ved lodkastning, finder man ikke i Ny Testamente eksempler på mannakorn eller tommelfingervers, dvs. varselstyding på grundlag af kanoniserede tekstsamlinger. Det gør man imidlertid andre steder i den antikke verden.

5. Varselstyding og spådomskunst i den græsk-romerske verden

Anvendelse af varsler og spådomskunst spillede en central rolle i mange religiøse traditioner i den antikke verden. Et hurtigt blik på den græsk-romeske terminologi antyder omfanget og understreger betydningen af varsler (Burkert 1985, 111-18 og Lane Fox 1986, 208-14). Der eksisterede en række forskellige muligheder for den, der ville vide noget om gudernes vilje og ønskede at få indsigt i fremtiden.⁵ Man kunne frekventere de officielle orakler, drømmetydere, astrologer, *augurer* (hvis varselsteknik hvilede på enten fuglenes baner eller skrig), *haruspices* (som tydede fremtiden på grundlag af et offerdyrs indvolde) og *engastrimythoi* (personer, der momentant var besat af en guddommelig, profetisk ånd, som havde taget bolig i deres krop). Dertil kom de mere specialiserede former for varselstyding som *hepatoskopi* (varsler på grundlag af leveren hos et offerdyr), *ornitomantik* (varselstagnung ud fra forskellige fugle og deres bevægelser), *teratoskopi* (varsler på grundlag af *monstra*, forunderlige begivenheder) og *iatromantik* (medicinsk vejledning gennem inkubation). Til disse føjede sig yderligere *nekromantik* (konsultation af afdøde), *lekanomantik* (varselstagnung ud fra forskellige væskers mønstre og bevægelser i et fad), *katoptromantik* (varselstagnung ved at se i et spejl), *alektryonomantik* (varselstagnung på grundlag af hellige kyllingers adfærd), *lithomantik* (varselstagnung ved hjælp af sten), *arithomantik* (varselstagnung ud fra navnes symbolske talværdi) og *cheiromantik* (varselstagnung ud fra håndfladen).

De forskellige elementer blev også brugt til divination. Der fandtes fx *geomantik* (varselstagnung ved hjælp af jord), *empyromantik* (varselstagnung ved ild), *hydromantik* (varselstagnung ved vand), *aeromantik* (varselstagnung ved luft) og *libanomantik* (varselstagnung ved hjælp af røgen fra røgelse). Blandt de mere specielle former for varselstagnung var *aleuromantik* (varselstagnung ud fra en mindre portion hvedemel, hvis struktur på en vandoverflade dannede grundlag for varslet), *alpitomantik* (samme teknik som *aleuromantik*, men med byg i stedet for hvede), *oöskopi* (varselstagnung ud fra æg kastet i ild), *tyromantik* (varselstagnung på grundlag af ost), *aksinomantik* (varselstagnung ud fra bevægelserne af en økse fæstnet i en pæl), *daktyliomantik* (varselstagnung ud fra ringe), *omoplatoskopi* (varselstagnung ud fra skulderbladene på et får eller et lam), *rhabdomantik* (varselstagnung ved hjælp af en stav), *sphondylomantik* (varselstagnung på grundlag af en kugles, en hvirvels eller en tens bevægelser), *koskinomantik* (varselstagnung ud fra en sigte), *kledonomantik* (varselstagnung på grundlag af lydvarsler, fx et nys eller en tilfældig bemærkning).

Denne liste rummer kun et begrænset udvalg af forskellige varselsteknikker og typer. Den kunne udvides betragteligt, men lad mig til sidst nævne den varselstype, som har størst interesse for denne artikel: *kleromantik*, varselstagnung eller problemløsning ved

⁵ Den mest omfangsrige fremstilling er fortsat Bouché-Leclercq 1879-1882. For nyere diskussioner se Bremmer 1997; Potter 1994, 23-9.

hjælp af *sortilegium* (lodkastning), *astragalomantik* (terningekast), *rhapsodomantik* (kanoniserede tekster) og andre handlinger, hvis resultat beror på vilkårlighed.⁶

Rhapsodomantikken hører et sent stadie til i antikken, fordi den forudsætter eksistensen af 'kanoniserede' tekstsamlinger. De homeriske eper opnåede fra et tidligt tidspunkt status som hellige tekster, men tendensen til varselstagning på grundlag af dem øges betydeligt, når man bevæger sig frem til hellenistisk tid (Verdenius 1967; van der Horst 2002, 176f). Man bør selvsagt være varsom med talen om Iliaden og Odysseen som hellige tekster, alene af den grund at der i forskningen har været en tradition for at fremhæve jødedom og kristendom som bogreligioner par excellence, dvs. i et – enten implicit eller eksplicit – modsætningsforhold til den græsk-romerske verdens tekster.⁷ Forståelsen afhænger selvfølgelig af, hvad man forstår ved hellig; men skelnen er af flere grunde problematisk. For det første har den en statisk karakter, der ikke åbner mulighed for, at forskellige tekster i forskellige perioder tillægges forskellig status. For det andet fordi den forudsætter en monolitisk kultur- og religionsforståelse. Det er muligt, at fx de homeriske eper i dele af den græske tradition ikke blev regnet for helligtekster forstået som en åbenbaringsdiskurs, i hvilken den guddommelige verden kommer til syne. Det udelukker blot ikke, at teksterne i specifikke kredse og på bestemte tider er blevet opfattet som helligtekster. Derom vidner brugen af dem med varsler for øje, ligesom den – navnlig i nyplatoniske kredse – udbredte forståelse af Homer som guddommelig (Lamberton 1986, 1-43). For det tredje er skelnen tvivlsom, fordi den forudsætter en anakronistisk forståelse af jøde- og kristendom som bogreligioner (Wischmeyer 1995). I det omfang, man vil bruge begrebet, hører det historisk hjemme på et senere tidspunkt (jf. Lang 1990). I den tidligste del af deres formative periode kan jødedom og kristendom ikke uden videre kaldes bogreligioner.⁸

6. Rhapsodomantik i den græsk-romerske verden

Det tidligste belæg for brug af Homer som grundlag for varselstagning stammer fra Aristofanes' komedie *Freden* (421 f.v.t.). Her hedder det:

“For efter hvilket orakelsvar brændte I lårstykkerne (på offerdyrene) til guderne?” “Dette utvivlsomt allersmukkeste, Homer har frembragt”: ‘Da de havde drevet krigens fjendtlige sky bort, oprettede de freden og tilegnede hende offerkødet.’ ‘Men da lårstykkerne dernæst helt var brændt, spiste de indmaden og udgød et takkeoffer.’ ‘Og jeg førte dem an på vejen’. ‘Og til sandsigeren ingen gav en gylden kop.’ ‘Jeg har ikke del i disse ord.

⁶ Hos Bouché-Leclercq 1879-1882, Bolte 1903 og van der Horst 2002 findes de mest komplette sammenstillinger af antikke tekster, der henviser til brug af *rhapsodomantik*.

⁷ Se fx Leipoldt og Morenz 1953, 130; Colpe 1988 og Speyer 1995, 38f.

⁸ Jf. Colpe 1961, 965: “Zwar wird in den meisten Religionen, in denen solche Offenbarung in Mittelpunkt steht, diese in hl. Schriften niedergelegt, ohne daß dadurch allein bereits der Typus der Buch-R. gegeben wäre, denn unter B.-Religion versteht man nicht nur R. mit hl. Schriften, sondern R., in denen das hl. Buch als solches zentrale Bedeutung hat und vielfach auch kultische Verehrung genießt.”

Sibyllen har ikke sagt dem.” “Nej, men således talte den vise Homer klogt”: ‘Broderløs, lovløs og hjemløs er han, som begærer frygtelig krig mod frænde’ (1089-98).

Der er tale om en satirisk pastiche i form af en katene af homeriske vendinger og udtryk, hvor Trygaios gør sig munter over et påstået Homer-orakel (jf. Il 1,461; 16,301; Od 6,261; 7,137). Teksten, der også henviser til andre orakler og til Sibyllen forudsætter således, at der ved slutningen af det femte århundrede f.v.t. eksisterede en brug af de homeriske skrifter som grundlag for varselstaging.

Verdenius præsenterer i bogen *Homer, the Educator of the Greeks* en række eksempler på, hvordan de homeriske skrifter ikke alene blev brugt til uddannelsesmæssig, moralsk og politisk vejledning, men også i specifikke situationer, hvor man kunne ty til Homer for at hente råd om krigsførelse, retorik og husholdning. Homers autoritet inden for det religiøse område fremgår, hævder Verdenius, netop af, at der blev taget varsler på grundlag af hans skrifter, og at enkeltvers dels blev brugt som besværgelsesformularer, dels blev indskrevet på amuletter (s. 16-18).

Man kan naturligvis, som van der Horst gør opmærksom på (2002, 188f), undre sig over, at det tidligste belæg for brugen af Homer i varselsøjemed stammer fra slutningen af det femte århundrede f.v.t., mens vi skal frem til det tredje århundrede e.v.t. for at finde næste belæg. Er der tale om en tilfældighed, eller tilbageprojicerer vi den senere praksis til Aristofanes? Som van der Horst opfatter jeg Aristofanes-teksten som en ubetinget bevidnen af en rhapsodomantisk brug af Homer allerede i det femte århundrede. Når vi imidlertid ud fra de kilder, der er overleveret, kan konstatere en særlig hyppig forekomst af rhapsodomantiske varsler i perioden fra det tredje århundrede e.v.t. og frem, hænger det sammen med fremkomsten af egentlige kanoniserede tekstsamlinger og en i forhold til ældre tid betydeligt mere udviklet forståelse af bestemte tekster som helligskrifter.

Pseudo-Plutark fortæller i *Om Homer*, at “mange bruger Homers digte i varselsøjemed, som om de er orakler fra en gud” (*De Homero* II 218,4). Det understøttes af Cassius Dio, som fortæller, at der i Apama i Syrien fandtes et orakelsted for Zeus Belos, hvor man gav orakler på grundlag af homeriske vers. Derom vidner også flere af de græske *tryllepapyri* (for teksterne, se Heim 1893; Preisendanz 1973-4; Betz 1992). I den omfangsrige tekst (*PGM IV*) optræder en serie på tre vers fra Iliaden (Il X 564, 521, 572). De er skrevet med særligt store bogstaver, hvilket understreger deres magiske betydning. Hvis en bortløbet person bærer disse vers indskrevet på en tynd metalplade, vil han ikke blive fundet. Fæstner man pladen på en døende, kan man få svar på alt, hvad man spørger om. Tror man sig under en forbandelse, kan man udsige versene, mens man stænker sig med havvand, for på den måde at unddrage sig forbandelsens kraft. Man kan også fæstne pladen på en henrettet kriminel og sige versene i hans øre, så vil han fortælle een alt det, man ønsker at vide. Anbringer man den i hans sår, vil man opnå en stor velsignelse i forhold til ens overordnede. Man vil få ære og tillid, og den vil beskytte en mod dæmoner og vilde dyr. Denne funktion svarer til det velkendte græske fænomen *πάρρηδος*, en transhuman hjælper, som bistår magiudøveren med at nå

målet (se Ciruolo 1995). Det særlige i denne sammenhæng er, at den indskrevne metalplade fungerer i rollen som *daimon* (se Petersen 2003).

I den græske *tryllepapyrus* fra det tredje århundrede e.v.t., der er bevaret som *PGM VII*, findes ligefrem et *Homeromanteion*, en liste med 216 arbitrært udvalgte Homervers i vilkårlig rækkefølge (*PGM VII*,1-148). Forud for de enkelte svar optræder tre tal, der løber fra 1-1-1 til 6-6-6. Systemet fungerer på den måde, at den orakelsøgende eller orakelpræsten kaster tre terninger, hvis tre tal svarer til et givet orakelsvar i listen. Den ramte linie giver svaret eller løsningen på den orakelsøgendes spørgsmål eller problem. Desværre er vores viden yderst begrænset, når det gælder brugen af dette *Homeromanteion*. Opsøgte man det for at få vished om, hvorvidt man skulle træffe den ene eller anden beslutning, kunne man let komme i vildrede. Hvad skulle man fx stille op med kombinationen 3-2-2: "En sådan mand er ikke i live og skal ikke fødes" (Od VI,201)?⁹

I dette eksempel er der naturligvis ikke tale om rhapsodomantik *sensu stricto*, men om *astragalomantik*, varsling ved lod- eller terningekast (jf. Heinevetter 1912). Under alle omstændigheder viser de to tryllepapyri, hvordan de homeriske tekster nød udbredelse som grundlag for varselstaging. Samme fænomen kan vi iagttagelse, når vi bevæger os til den romerske Homer, Vergil.

Også han opnåede tidligt ry som guddommelig inspireret forfatter. *Æneiden* fik fra et tidligt tidspunkt status som 'en slags bibel' (Knight 1946, 310). Der eksisterer flere belæg for, at også *Æneiden* blev brugt i varselssammenhæng. Forfatteren til *Historia Augusta* fra det fjerde århundrede e.v.t. lader en række af de skildrede kejsere gribe til *sortes Vergilianae* (sammenstilling af *sortes Vergilianae* i Loane (1928). For diskussion af teksten, se Kisch 1970). I *Vita Hadriani* fortælles det, at Hadrian umiddelbart efter Nervas død i 98 ville undersøge, hvordan hans forhold var til den nye kejser Trajan (II, 8). Derfor konsulterede han *sortes Vergilianae*, og loddet faldt (*sors excidit*) på *Æneiden* VI,808-12: "Hvem står så der langt borte med oliekransen om panden, klar til at ofre? Jeg kender på gråskægget og på det hvide hår den romerske drot, der skal bygge byen med love, klar til at øve den højeste magt fra de fattige agre rundt om landsbyen Cures.' Andre hævder imidlertid, at oraklet kom til ham fra *De Sibyllinske orakler*."¹⁰ Ikke noget dårligt varsel at modtage for en, som aspirerer til den politiske magt.

I *Vita Claudii X*,2-6 fortælles det om Aurelius Claudius (kejser 268-70), at:

da han efter at have opnået kejserdømmet forhørte sig om, hvor længe han var bestemt til at herske, fremkom dette orakel (*sors talis emersit*): 'Du, som nu hersker over din faders rige, som regerer verden, gudernes vicekonge, skal overgå de gamle mænd af dage ved dine efterkommere. For dine sønner skal herske som konger og efter dem deres sønner'

⁹ Hos Horsley 1982, 38-42, findes en række eksempler på spørgsmål, man i antikken opsøgte orakler for at få svar på.

¹⁰ Oversættelserne er mine egne med undtagelse af versene fra *Æneiden*, som er Otto Steen Dues danske oversættelse.

[ukendt tekst]. Han forhørte sig tilsvarende, da han en gang opholdt sig i Apeninerne, om sin fremtid og modtog følgende svar: ‘indtil den tredje sommer har set ham på Latiums trone’ [*Aeneiden* I,265]. Tilsvarende da han spurgte til sine efterkommere: ‘Grænse sætter jeg ikke for dem i tid eller lykke’ [*Aeneiden* I,278]. Tilsvarende da han spurgte til sin broder Quintillus, som han planlagde at inddrage i herskermagten. Svaret var: ‘Skæbnen forunder kun jorden et glimt af ham’. [*Aeneiden* VI,869]

Skønt der kun eksisterer dette ene eksempel på brug af Vergil i varselssammenhæng, må det nok tilskrives den historiske overleverings lunefuldhed. Hvis vi sammenligner med anvendelsen af Homer som guddommelig inspireret forfatter, er der ingen tvivl om, at Vergil fra et tidligt tidspunkt nød en tilsvarende status i romersk kultur (jf. Horsfall 1984). Når vi ikke har overleveret flere eksempler på rhapsodomantisk brug af Vergil, skyldes det derfor formentlig tilfældigheder. Kirkefaderen Jeronimus kan ved overgangen til det femte århundrede i et brev til biskop Paulinus af Nola forudsætte eksistensen af *sortes Homericae et Vergilianae* (53,7).¹¹

7. Rhapsodomantiske varsler i antik jødedom

Vender vi os mod antik jødedom, er der også kun sparsomt belæg for rhapsodomantiske varsler. Ikke desto mindre antyder de få kilder, der er overleveret om udbredt brug. Det tidligste eksempel er fra 1 Makk 3,48, hvor det hedder: “Og de udbredte Lovens Bog, som hedningerne havde ledt efter, for at male billeder af deres afguder i den”. Baggrunden er jødernes opgør med Antiokus IV Epifanes omkring 165 f.v.t., den såkaldte makkabæropstand, som blev ledet af Mattathias og hans fem sønner i første omgang for at rense templet for den besudling, det har været udsat for af Antiokus. Senere søger man at genvinde religionsfrihed for i den sidste del af opgøret fra 160-142 at kæmpe for israelitisk selvstændighed. Umiddelbart før det afgørende slag mod Antiokus faster og beder jøderne, hvorpå de tyer til et tilfældigt opslag i Skriften for at søge hjælp hos Gud (Wischmeyer 1995, 226f). En sådan rhapsodomantisk anvendelse af skriften kendes også fra den senere 2 Makkabærbog, hvor det i 8,23 hedder: “fremdeles lod han og Eleazar læse op af den hellige bog, og efter at have givet løsenet: ‘Guds hjælp’, påtog han sig selv at anføre den første afdeling og gik i kamp mod Nikanor.”

Baggrunden for teksten er Judas Makkabæers kamp mod Nikanor, som handler på vegne af Antiokus’ befalingsmand i Jerusalem, Filip. Filip har fået nys om Judas’ stigende succes og beder Ptolemaios, hovedsmand over Fønikien og Koilesyrien, om at bistå ham i kampen mod Judas Makkabæer. Ptolemaios sender en hær på 20.000 mand ledet af Nikanor. Det er i den situation, Judas indgyder sine mænd mod forud for det forestående slag ved dels at berette for dem om de gange i Israels fortid, hvor Gud i håbløse situationer har grebet ind og handlet på Israels vegne, dels ved at lade Eleazar

¹¹ Blandt andre kendte eksempler på ‘kanoniserede’ tekstsamlinger, som man i den antikke verden tog varsler på grundlag af, hører *sortes Astrampsychi*, der har navn efter den legendariske mager Atrampsychos. Se hertil van der Horst 2002, 181f og Stewart 1995.

tage et rhapsodantisk varsel. De to eksempler vidner om, hvordan en ny praksis knyttet til forståelsen af hellige skrifter slår igennem og erstatter tidligere tiders brug af profeter og loddene *Urim* og *Tummim* i parallelle situationer. Selvsagt forholder jeg mig alene til eksemplerne som tekst og ikke til den mulige historiske baggrund, de måtte spejle.

Et mere usikkert jødisk eksempel på *rhapsodomantik* stammer fra Josefus' *Om Den Jødiske Krig* (6.312-13): "Hvad der yderligere tilskyndede dem (jøderne) til krig, var et tvetydigt orakel, som befandt sig i deres Hellige Skrifter, at i netop denne tid ville en fra deres land herske over verden. Dette begreb de som en fra deres nation, og mange af deres vise blev ledt på afveje i deres dom. Det er imidlertid tydeligt, at oraklet gjaldt Vespasian, som modtog uindskrænket herredømme over jøderne."¹² Måske er der tale om en tekst, som tildeles orakelstatus; men er det helt utænkeligt, at der refereres til en rhapsodantisk brug af Den Jødiske Bibel?

8. Kristen rhapsodomantik

Et af de litterært mest kendte eksempler på rhapsodantiske varsler stammer fra kristendommen. Det er den berømte *tolle-lege*-scene i Augustins' *Bekendelser*, men lad os først kort opholde os ved en passus i *Vita Antonii* fra ca. 375. Det er det tidligste belæg for en kristen kledonomantisk praksis. Antonios har arvet stor rigdom fra sine forældre, men ønsker samtidig at leve et liv for Gud:

Mens han overvejede disse ting, gik han ind i kirken, og det faldt sammen med evangelielæsningen, og han hørte Herren sige til den unge mand: 'Hvis du vil være fuldkommen, så gå og sælg dine rigdomme og giv dem til de fattige; og kom og følg mig, og du vil få en skat i himlen' (Matt 19,21). Og Antonios, som fra Gud havde opnået de helliges minde, og da teksten var blevet læst for hans skyld, gik han straks ud af kirken og gav sine forfædres ejendom til landsbyboerne. (*Vita Antonii* IIC)

Der er ikke tale om en egentlig rhapsodantisk praksis, men snarere om en kledonomantisk varselstype, hvor det tilfældige sammenfald mellem evangelielæsning og Antonios' entre i kirken tillægges guddommelig betydning.¹³ Athanasios' skildring af Antonios' omvendelse fik imidlertid virkningshistorisk stor intertekstuel betydning, som det allerede fremgår af Augustins omvendelsesskildring få årtier senere (Courcelle 1953, 209-17; Tombeur 1965).

Augustin fortæller i det 11. kapitel i den ottende bog af sine *Confessiones*, hvorledes han kæmpede mod begær og lidenskab. De gamle glæders hvisken holdt ham hen i en tøvende svæven. Mens han således kæmper med sig selv og martres i sit indre, sidder vennen Alypius trofast ved hans side og bivåner kampens udfald. Sønderknust over sin

¹² Oraklet er yderligere bevidnet i Tacitus' *Historia* 5.13.2 og Suetons *Vespasian* 4.5. Se hertil Norden 1913 og Collins 1995, 199f.

¹³ Courcelle 1953 giver en række andre eksempler på kristne 'omvendelsesberetninger', hvor kledonomantisk praksis har en afgørende betydning. Det gælder fx i forhold til Cyprian af Antiokia og St. Babylas.

miserable tilstand drager Augustin op for at græde højlydt ud. Under et figentræ, hvor han giver tårerne frit løb, udbryder Augustin i sin nød: “Hvor længe, hvor længe hedder det i morgen og i morgen? Hvorfor ikke straks? Hvorfor skal min skam ikke have en ende i denne time?” Derpå følger den berømte omvendelsesfortælling:

Således talte jeg og græd bittert af et sønderknust hjerte. Se, da hører jeg en stemme fra nabohuset – om det var en dreng eller pige, ved jeg ikke – der syngende gentager ordene: “Tag og læs, tag og læs” Straks forandredes mit ansigtsudtryk. Jeg blev opmærksom og begyndte at tænke på, om det er en leg, hvor børn plejer at synge sådan, men kunne slet ikke huske at have hørt det før. Så undertrykte jeg gråden og rejste mig, for jeg kunne ikke fortolke det anderledes end som en guddommelig befaling om, at jeg skulle slå op i Bibelen og læse det første afsnit, jeg fandt. Jeg havde nemlig hørt om den Antonius, at han en gang tilfældigt overværede en oplæsning af evangeliet og tog de ord til sig, som om de var rettet til ham: “Gå hen og sælg, hvad du ejer, og giv det til de fattige, så vil du have en skat i himlene; og kom så og følg mig.” Ved dette orakelsvar havde han straks omvendt sig til dig. Skyndsomst gik jeg da tilbage til det sted, hvor Alypius sad. Der havde jeg nemlig lagt apostlenes breve, da jeg rejste mig. Jeg greb dem, slog op og læste i stilhed det afsnit, mine øjne først faldt på: “Ikke i svir og drik, ikke i utugt og løsagtighed, ikke i kiv og misundelse; men ifør Jer herren Jesus Kristus, og plej ikke kødet, så begæringer vækkes.” Længere ville jeg ikke læse, og det var heller ikke nødvendigt. For straks da jeg var nået til enden af denne sætning, strømmede der ligesom et vishedens lys ind i mit hjerte, og al tvivlens mørke svandt bort. (Dansk oversættelse ved Torben Damsholt)

Skildringen består, som allerede Balogh gjorde opmærksom på, af en dobbelt divinatorisk praksis. Barnerøsten tolkes kledonomantisk,¹⁴ som der var en lang tradition for – ikke mindst inden for rabbinsk jødedom (Petersen 2004) – og derpå følger det rhapsodomantiske indslag. Stedet, Augustin slår op, er Rom 13,13f, som bringer lys og vished til den forpinte sjæl. De berømte ord *tolle lege* viser, at der er tale om en divinatorisk praksis. Som Courcelle gør opmærksom på, var *tollere* en af de tekniske betegnelser for varselstagnung ved lod. Ordet betegner i den sammenhæng selve det at drage loddet med det påskrevne svar fra guden til lodtageren. *Legere* betegner omvendt handlingen at læse det påskrevne lod (*sors*), og at relatere det til den situation, som ritualisten har konsulteret oraklet for at opnå svar på (1963, 155f). Endelig bekræftes den rhapsodomantiske tolkning af, at Augustin selv anvender *oraculum* om det, der ifølge Athanasios var overgået Antonios.

Augustin henviser selv til *Vita Antonii* som forbillede for sin omvendelse (jf. 8.6,34-36); men til forskel fra Antonios, hvis varsel indfælder ham i en allerede eksisterende historie, Kristusfortællingen, må Augustin selv tyde bibelversene og bringe dem i anvendelse på sit liv (jf. Stock 1996, 109-11).

¹⁴ Courcelle 1963, 137f: “Dans l’Afrique tardive, au dire de Procope, les paroles prononcées au cours d’un jeu d’enfants furent regardées comme un présage de graves événements politiques.”

Paulus opfordrer i Rom 13,13f romermenigheden/erne til at leve i overensstemmelse med Guds vilje, mens de afventer Kristus' snarlige genkomst. Paulusteksten formaner Augustin til at aflægge sig kødet og dets begær, men samtidig understreger den – qua dens placering i *Confessiones* –, hvordan fremtidige læsere skal nyorientere deres liv i lyset af Paulusteksten, *Vita Antonii* og *Confessiones* (Stock 1996, 109). Umiddelbart efter denne beretning følger Augustin til, hvordan han med fingeren eller et andet mærke markerer, hvad han har læst, lukker bogen og med roligt ansigt fortæller Alypius om det indtrufne. Her følger yderligere et rhapsodomantisk indslag.

Alypius beder Augustin om at vise ham det læste. Han ser det og læser videre og kommer til ordene “Den, som er skrøbelig i troen, skal I tage Jer af.” Det bringer han straks i anvendelse på sin egen og Augustins situation: “Ved en sådan formaning blev han styrket og sluttede sig uden uro til min beslutning og mit gode forsæt, der stemte så godt med hans levevis, som allerede havde adskilt sig stærkt fra min til hans fordel.” Inden jeg tager afsked med Augustin, skal jeg understrege et enkelt forbehold hos den senere Augustin.

Mens Augustin i *Confessiones* ingen problemer har med brugen af rhapsodomantiske varsler, udtrykker han i sine senere skrifter et betydeligt forbehold. I *Conf IV.3.5* refererer han til en diskussion med Vindicianus, en tidligere astrolog, som siden var blevet læge, om brugen af horoskoper:

Da jeg spurgte ham, hvordan det da kunne være, at så meget blev rigtigt forudsagt, svarede han efter sin bedste overbevisning, at der findes en skæbnekraft overalt i naturen, som bevirker dette. Hvis man for eksempel slår tilfældigt op hos en eller anden digter, som synger om et helt andet emne, er der ofte et vers, der falder i øjnene, som passer mærkværdig godt til det, man selv har i tankerne. Så det var ikke underligt, sagde han, hvis der fra den menneskelige sjæl, i kraft af et højere, men ubevidst instinkt, kunne komme svar, som passede til spørgerens forhold og handlinger. Det skyldtes da ikke videnskab, men tilfældets magt. (Damsholts oversættelse)

Få år senere udtrykker Augustin imidlertid i et brev stor mistro til den praksis, som spillede en væsentlig rolle ved hans egen omvendelse. Det hedder i *Ep. LV.20,37*:

Med henblik på dem, som forudsiger fremtiden ved tilfældigt at tage en tekst fra evangelierne – skønt det dog er bedre, at de gør dette frem for at konsultere spådoms ånder –, er det ikke desto mindre efter min opfattelse en kritisabel praksis at forsøge at fordreje guddommelige orakler til verdslige anliggender og dette livs forfængelighed, når de var tænkt at skulle belære os om det højere liv.

Det er muligt, at der kun tilsyneladende er tale om et misforhold mellem den tidligere og den senere forståelse. Van der Horst og O'Donnel argumenter for, at Augustins afstandtagen alene gælder en varselstagnation med verdslige mål for øje (van der Horst 2002, 168; O'Donnel 1992, 66).¹⁵ Uanset om Augustin tager afstand fra rhapsodo-

¹⁵ Se imidlertid for en parallel kritik Augustins *De academia* 4,11 og *Retractio* 1,6.

mantikken eller ej, repræsenterer den afvisende holdning den senere officielle kirkelige opfattelse. Det er tydeligt, at man frygter rhapsodomantikken som et imagistisk element i religionen, fordi den udgør en latent trussel mod det officielle magtapparat. Derfor bliver den også fordømt ved en lang række kirkelige koncilier og synoder fra det femte århundrede og frem (se MacMullen 1997, 139f; 237f noterne 130-31).

Det er næppe tilfældigt, at man i de følgende århundreder skal ty til religiøse outsiders, kirkeligt marginaliserede grupper, religiøse innovatorer og reformatorer for at finde eksempler på rhapsodomantik (for eksempler se van der Horst 2002, 171-74). Rhapsodomantikken levede og lever videre, men som et imagistisk element i kristne tydninger, som de doktrinære versioner af kristendommen kun dårligt tåler. Når det var nødvendigt den ene gang efter den anden ved kirkelige møder at lægge afstand til og fordømme rhapsodomantikken, skyldes det for det første den udbredte brug – ikke mindst i lægfolks kredse (Flint 1991, 223) – og sekundært, at den blev opfattet som en magtfaktor, der kunne true det etablerede system.

9. Konklusion

Jeg er nået vejs ende, og det er tid at samle op på en række af de forudgående overvejelser og eksempler. Artiklen har først og fremmest været tænkt som en *Märchengang* gennem den antikke verdens brug af rhapsodomantiske varsler. Der ligger i megen religionshistorie og nytestamentlig og kirkehistorisk forskning en lang tradition for at distancere tidlig kristendom fra den græsk-romerske verdens religiøsitet – ofte formuleret gennem den traditionshistoriske påpegning af den tætte sammenhæng mellem traditioner i den jødiske bibel og i de tidlige kristne tekster.

Denne motivhistoriske *Zaubergang* gennem forskellige eksempler på rhapsodomantik i græsk-romerske, jødiske og kristne tekster, dokumenterer imidlertid med al tydelighed gyldigheden af Erasmus af Rotterdams kommentar i marginen til det diskuterede sted i Augustins *Confessiones: Hoc non multum aberat a sortibus Vergilianis, aut ab iis quibus ex Scriptura temere erepta futura quaerebantur* (“Dette adskiller sig ikke meget fra varselstagning på grundlag af Vergils skrifter, eller fra de varsler, gennem hvilke de – efter at have draget dem tilfældigt ud af Skriften – søger at opnå kendskab til fremtidige tildragelser”).

Denne form for varselstagning, som fortsat nyder udbredelse i dele af det kirkelige miljø som mannakorn og tommelfingervers, er rituelt interessant. Dels fordi ritualer er iscenesat som en rituel gennemspilning af fatalismens sejr over kontingensen, meningsfyldens domesticering af tilfældigheden og irreversibilitetens bemestring af vilkårligheden. Dels fordi ritualer i denne gennemspilning drager nytte af netop vilkårlighed, kontingens og tilfældighed i forsøget på at besejre og borteliminere de samme elementer – for en stund.

Rhapsodomantikken er yderligere et interessant emne, fordi den viser, hvordan forskellig religiøs praksis kan skifte karakter alt afhængig af, hvilken social og kulturel kontekst den befinder sig i. Vi har set, hvordan rhapsodomantikken fra at være et integreret element i doktrinære religionsformer i dag frister en eksistens – i det mindste

i en kristen sammenhæng – som et imagistisk islæt i religionen. To pointer har jeg af pladsgrunde måttet lade ligge. Det ene vedrører magtaspektet, der er uløseligt knyttet til brug af varsler. Det andet angår det forhold, at vi kun møder varslerne i fortællinger om deres brug. Hvordan skal den nærmere relation mellem varselstaging i en konkret rituel praksis og henvisningen til den i en fortælling forstås?¹⁶ Det væsentligste i denne artikel har været forsøget på gennem den motivhistoriske undersøgelse at åbne et vindue til en del af den antikke verden, som sjældent nyder stor bevågenhed, når de klassiske religionshistoriske fremstillinger skrives.

Litteratur

BALOGH, J.

1926 “Zu Augustins ‘Konfessionen’. Doppeltes Kledon in der tolle-lege-Szene”, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 25, 265-70.

BETZ, H.D., ed.

1992 *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells. Volume One Texts*, Chicago/London 1992.

BJÖRCK, G.

1939 “Heidnische und christliche Orakel mit fertigen Antworten”, *Symbolae Osloenses* 19, 86-98.

BLACKMORE, S.J.

1999 *The Meme Machine*, Oxford/New York.

BOLTE, J.

1903 “Zur Geschichte der Losbücher”, i *Georg Wickrams Werke*, vol. IV, Tübingen, 276-348.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A.

1879-82 *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. 1-4, Culture et Civilisation, Paris 1879-82 (genoptrykt Bruxelles 1963).

BOYER, P.

1994 *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley/Los Angeles/London.

2001 *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York.

BREMMER, J.N.

1997 “Divination”, *Der Neue Pauly*, vol. 3, 709-14.

BURKERT, W.

1984 *Greek Religion*, Cambridge, Mass.

CIRAULO, L.J.

1995 “Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri”, i M. Meyer & P. Mirecki, eds., *Ancient Magic and Ritual Power*, RGRW, vol. 129, Leiden/New York/London, 279-295.

COLLINS, J.

1995 *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, ABRL, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland.

¹⁶ Jeg henviser til Petersen 2004, hvor de to punkter er selvstændigt udfoldet.

- COLPE, C.
1988 "Heilige Schriften", *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 14, 184-223.
- COURCELLE, P.
1953 "L'enfant et les 'sort bibliques'", *Vigiliae Christianae* 7, 194-220.
1963 *Les Confessions de Saint Augustin dans la Tradition Littéraire. Antécédent et Postérité*, Études Augustiennes, Paris.
- ENQUIST, P.O.
2002 *Lewis' Rejse*, København.
- FLINT, V.I.J.
1991 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton/Oxford.
- FOX, R.L.
1986 *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London/New York.
- HEIM, R.
1893 "Incatamenta magica graeca latina", *Jahrbücher für klassische Philologie, Supplement-bind* nr. 19, 463-575.
- HEINEVETTER, F.
1912 *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau.
- HORSFALL, N.M.
1984 "Aspects of Vergilian Influence on Roman Life", *Atti del convegno mondiale scientifico di studi del Virgilio* 2, 47-63.
- HORSLEY, G.H.R.
1982 *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol.2, Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, Macquarie.
- HORST, P. VAN DER
2002 "Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity", *Japhet in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven/Paris/Sterling, Va., 159-89.
- JOHANSEN, J.D. & S.E. LARSEN
1994 *Tegn i brug*, Aalborg.
- KISCH, Y. DE
1970 "Les Sortes Vergilianae dans l'Histoire Auguste", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome* 82, 321-62.
- KLAUCK, H.J.
1995 *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Kohlhammer Studienbücher vol. 9.1, Köln.
- KNIGHT, W.F.J.
1966 *Roman Vergil*, London.
- LAMBERTON, H.
1986 *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/London.
- LANG, B.
1990 "Buchreligion", H. Cancik et al., eds., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 143-65.
- LEIPOLDT, J. & S. MORENZ
1953 *Heilige Schriften*, Leipzig.

- LOANE, H.A.
1928 "The Sortes Vergilianae", *The Classical Weekly* 21, 185-89.
- MACMULLEN, R.
1997 *Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven/London.
- NORDEN, E.
1913 "Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 16, 637-66.
- O'DONNELL, J.J.
1992 *Augustine. Confessions*, vol. 3, Oxford.
- PEASE, A.S., ed.
1963 *M. Tulli Ciceronis De Divinatione*, Darmstadt.
- PETERSEN, A.K.
2003a "The Notion of Demon – Open Questions to a Diffuse Concept", A. Lange, H. Lichtenberger og K.F.D. Römheld, eds., *Die Dämonen. Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Litteratur im Kontext ihrer Umwelt. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen, 23-41.
2004 "Den forunderlige røst – kledonomantik i en jødisk antik sammenhæng", under publicering.
- POTTER, D.
1994 *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge, Mass./London.
- PREISENDANZ, K. & A. HENRICHS
1973-4 *Papyri Graecae Magicae I-II*, Stuttgart (2. udvidede udg.).
- REDFIELD, R.
1955 *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*, The Gottesmann Lectures, Uppsala University, vol. 5, Uppsala/Stockholm.
- SPEYER, W.
1995 "Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum", *Religionsgeschichtliche Studien*, Hildesheim, 28-55.
- STEWART, R.
1995 "The Textual Transmission of the *Sortes Astrampsychi*", *Illinois Classical Studies* 20, 135-47.
- STOCK, B.
1996 *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge, Mass./London.
- TOMBEUR, P.
1965 "'Audire' dans le thème hagiographique de la conversion", *Latomus* 24, 159-65.
- VERDENIUS, W.J.
1970 *Homer, the Educator of the Greeks*, Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks XXXIII 5, Amsterdam/London.
- WERBNER, R.B.
1977 *Regional Cults*, London.

WHITEHOUSE, H.

2000 *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford.

WISCHMEYER, O.

1995 "Das Heilige Buch im Judentum des Zweiten Tempels", *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 86, 218-42.

Summary

Divination and mantics play a decisive role in ancient as well as modern religiosity. Although the subjects are not an integral part of the current curriculums for theology and the study of religion, they are pivotal for understanding religion and religious practices, especially of the ancient world. In this paper, which is the first part of a larger research project on divination and mantics of early Christianity and ancient Judaism, I explore one particular form of mantics: rhapsodomantics, i.e. divination by means of Sacred Books that are either randomly opened or used in order to provide 'slips' upon which verses from the Books in question are written. The randomly chosen textual passage is secondarily interpreted and explained in terms of a divinely inspired guidance. In this manner the lot oracle provides access to the understanding of the divine world. The ritual consultance of lot oracles is simultaneously a way of domesticising the contingency and arbitrariness of life. By means of a ritually staged display of arbitrariness (the random drawing of lots), arbitrariness is mastered.

First – based on recent insights from the field of cognitive science (primarily Whitehouse and Boyer), semiotics, the tradition of sociology of knowledge and ritual studies – I discuss imagistic thought in contrast to doctrinaire modes of religiosity. Second, I scrutinize the ritual raison d'être for divination and mantics.

*The second part of the paper presents an analysis of numerous texts exemplifying rhapsodomantics. In a recent book by the Swedish novelist P.O. Enquist *Lewis Rejse*, narrating the founding of the Pentecostal Church of Sweden, the ritual practice of using 'Thumble verses' and 'Manna seeds' plays a decisive role in the founding of the community. As a point of departure relevant excerpts from this book are discussed in order to travel back to the Märchenland of the ancient world. Numerous Greco-Roman, Jewish and Early Christian examples of rhapsodomantics are discussed and related to recent analyses by van der Horst and Potter.*

Anders Klostergaard Petersen
Lektor, cand.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet