

Maria Magdalena i Provence

Tribal og post-aksial askese

HANS J. LUNDAGER JENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The final episode in the legend of Mary Magdalene according to Legenda aurea is an example of extreme asceticism in a 'historic (post-axial) religion'. But the scenario with the saint in the 'desert' is built on mythical and ritual themes well-known from 'tribal' and 'archaic' religions. Axiial asceticism contains a previously unknown, universal ideal about a durative, lifelong asceticism; but this ideal both prolongs and inverts forms of asceticism that were well-known in earlier forms of religion.*

DANSK RESUME: *De afsluttende episoder i Maria Magdalena-legenden if. Legenda aurea er et model-eksempel på idealet om ekstrem askese i en 'historisk (post-aksial) religion'. Scenariet, helgeninden i 'ørkenen', bygger på mytiske og rituelle former der er velkendte fra 'tribal' og 'arkaisk' religion. Aksial askese indeholder et hidtil ukendt universelt ideal om durativ, livslang, askese; men dette både fortsætter og inverterer askese-former, der er velkendte i tidligere religionsformer.*

KEYWORDS: *asceticism; Mary Magdalena; bird-nester; religious evolution*

Europæisk middelalderkristendom var stærkt fascineret af askese på mange måder, institutionelt (klostre, kirker, normer for lægfolket) og imaginært. I artiklen her vil jeg fremdrage et eksempel på den imaginære – man kan sige 'mytiske' – askese. I legenden om Maria Magdalena, en af de personer fra de nytestamentlige evangelier som eftertiden har gjort et vældig stort nummer ud af (Dan Browns bestsellende knaldroman *The Da Vinci Code* fra 2003 er næppe helt glemt endnu), udspilles et asketisk scenarie af ganske betragtelige dimensioner. Min påstand er at i og med denne sidste fase i Maria Magdalenas dramatiske liv (if. legenden) formuleres en form for 'post-aksial' religiøsitet der (1) ligger i ligefrem kontinuitet med de mest

radikale konsekvenser af det aksiale gennembrud i midten af det første årt. f. Kr., men som (2) foretager denne formulering ved hjælp af en produktiv revitalisering af strukturer og motiver der formodentlig er så gamle som menneskeheden selv. Den kristne middelaldermytologi reaktiverer helt centrale træk ved tribal og arkaisk tænkning. Fortællingen om Maria Magdalena – i det mindste visse faser af et ret omfattende forløb – tager jeg her som eksempel på religionshistorisk evolution. Der gives en irreversibel historie, for noget absolut nyt kommer faktisk til; og samtidig var denne, som al evolution, kun mulig i kraft af transformation og nyanvendelse af hvad der allerede fandtes.

Askese: 'afholdenhed', 'træning'

'Askese' i dagligsproglig forstand vil sige 'afsavn', 'afholdenhed', jf. definitionen i *Den Danske Ordbog*: "afholdenhed fra almindelig nydelse og livsudfoldelse, fx alkohol, bestemte spiser, seksualliv, søvn, musik og dans – ofte af religiøse grunde".¹ Afstanden kan synes stor til det tidligst bevidnede indhold i det oldgræske *áskesis*, 'træning', 'øvelse'. Men sammenhængen er klar nok: ingen træning uden afsavn; det lader sig ikke gøre at fokusere på noget bestemt uden at se bort fra noget andet. Og forholdet mellem 'noget' og 'andet' er her ikke jævnbyrdigt, men markant asymmetrisk. Træning forudsætter et målrettet fokus i forhold til dagligdagens uendelighed af opmærksomhedskrævende problemstillinger. Begrebet om askese implicerer altså 'indsnævring', begrænsning. I NT sættes forholdet på spidsen, altså i god overensstemmelse med askesens væsen: "ét er fornødent" (Luk 10,38-42). Denne pointe falder i den kendte scene hvor Jesus som den typisk omvandrende lærermester (i kynisk-vandrefilosofisk stil: Lang 2012, 103) gør ophold i et hus ejet af de to velvillige og interesserede kvinder, Martha og Maria. Forholdet mellem de to kan oversættes til forholdet imellem en fritsvævende, overfladisk opmærksomhed over for alt hvad kroppen kan støde på i dens omverden (Martha) og et eneste emne (Maria), altså multi-tasking over for mono-tasking, generel kompetence der er lidt god til alt muligt over for specialist-kompetence der er enormt god til én bestemt ting og ret udeligg til alt andet. Ikke-askesen er altså 'analog' (mere-eller-mindre, både-og), askesen er 'digital' (enten-eller, alt-eller-intet, 0/1).

Det gamle græske askesebegreb angik træning af kroppen, men havde ingen speciel forbindelse til noget i nutidig-konventionel forstand religiøst – i modsætning til nutids-begrebet der næsten automatisk associerer til religion, jf. den ovenstående definition. Det vil sige at man ikke ud fra en nutidsforståelse kan få et adækvat be-

¹ *Den Danske Ordbog*, www-udgaven (set 2015-05-30).

greb om askesens skikkelser og funktioner i kultur- og religionshistorien.² På den ene side har askesen en historie der strækker sig fra antikken til nutiden. I den vestlige historie har religionen i lange stræk allieret sig med askesen – eller, kunne man sige, askesen har fundet religionen som et miljø hvor denne kunne trives. Fra den tidlige kristendom til reformationen var organiseret og individuel asketisk praksis et indiskutabelt ideal, selv om grader og former i høj grad kunne give anledning til konkurrence og konflikt. Vestkirken i oldtid og middelalder rummede to eliter: den i mindre grad asketiske, klerikale eller sekulær-geistlige elite (biskop-præst) og den i højere grad asketiske, regulærgeistlige monastiske elite (taget i bred forstand: munke og nonner, rekluser, eremitter etc.). Da asketisk praksis blev associeret med thaumaturgisk kraft, måtte det almindelige præsteskab tilpasse sig monastiske standarder. Dette er én af grundene til at cølibatet blev indført som standard i 1000-tallet; i et prominent eksempel, i Milano, skete det under pres fra lægfolket, imod det lokale kirkestyres vilje (Chélini 1991, 257f.; jf. bredere: Angenendt 2009, 453-462).

Reformationen afskaffede regulærgeistligheden i Nordeuropa og formindskede askesepresset på sekulærgeistligheden (jf. præsteægteskabet som norm). Men samtidig overførtes askesestandarder på lægfolket; dagliglivet 'i kald og stand' var et ideal om livslang asketisk livsførelse; hvor munken og nonnen var, kom borgerne.³ Dette kan betragtes som en slags inflation af askesen. Hvad der havde været et i princippet frivilligt projekt for en begrænset elite, blev her udvidet til at være et pålagt krav for et territoriums hele befolkning. Men samtidig flyttede askesen over i andre felter. Allerede senmiddelalderens håndværksværksteder kendte til systematisk oplæring, inkl. uproblematisk brug af fysisk afstraffelse, efter en klosterlignende disciplins principper, tidligst i Italien og Flandern (Sloterdijk 2009, 457-463); kun dette forklarer den kolossale innovation fra og med 1300-tallet i vesteuropæisk kunst. Heri forberedes Vesteuropas selvtransformation til 'en gigantisk træningslejr' (Sloterdijk & Macho 2014, 11). Dette realiseres ganske vist først med uddannelseseksplosionen fra midten af 1600-tallet; herefter skal alle gå i kloster i en del af deres liv. Grundtvig bestemte meget præcist sin tidsalder som 'skoletiden'.⁴ Hvor klart han så, fremgår af nutidens begreber om omstillingsparathed og livslang læring som rimelige krav til alle (også pensionister skal lære at kommunikere elektronisk).

Asketiske forventninger til befolkningerne forsvandt ikke af den grund fra kristendommen. Men de kanaliseredes til sidestrømninger som fx Indre Mission i Danmark. De mere indflydelsesrige hovedstrømninger i 1800-tallet afviklede derimod

² Helt grundlæggende, for at sætte askesen ind i dens historiske perspektiv, og for værdsættelsen af det grundhumane i den religiøse fantasi: Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern* fra 2009 (jf. Lundager Jensen 2013).

³ Max Webers analyse af asketiske principper i den vesteuropæisk-atlantiske reformation er velkendt (fra 1904-5, in: Weber 1920); men dertil den sene Webers fremhævelse af den middelalderligt-monastiske forberedelse (cistercienserne!) (Collins 1986). Og jf. Søren Feldtøfs Thomsens artikel "Husstanden som kloster" i dette temanummer af *RvT*.

⁴ Grundtvig, "Det danske Fiir-Kløver" (1836), *Værker i Udvalg* Bd. 4, 164.

asketiske idealer og forventninger, og dette skete mere eller mindre stiltiende og indirekte.⁵ Under alle omstændigheder vil asketiske principper for de fleste i dag, inkl. professionelt uddannede (teologer), ikke opfattes som essentielle eller centrale, og deres faktiske, ubestridelige rolle i kirkens historie vil uden større modstand kunne marginaliseres som et afvigelsesfænomen, udtryk for misforståelse af kristendommens egentlige anliggende.⁶

Verdensfornægtende og verdensbekræftende religionsformer

Robert Bellahs model over religionens historiske former i artiklen fra 1964, "Religious evolution" (jf. Lundager Jensen 2011) var bygget på kun et lille antal af "the massive facts of human religious history": dels de verdensfornægtende religioners opkomst i midten af 1. årt. f.Kr., dels det iøjnefaldende fravær af verdensfornægtelse både i religionsformerne forud for 1. årt. f.Kr. og i nutidige religioner.⁷ Under artiklens fem faser: tribal, arkaisk, historisk, tidlig moderne og moderne, lå altså en binær sontring imellem to religiøse grundformer, hhv. en verdensbekræftende og en verdensfornægtende form. Den 'historiske' fase ækvivalerede med den verdensfornægtende form, og dens begyndelse identificerede Bellah senere med begrebet 'aksetiden' i traditionen fra Karl Jaspers (jf. Klostergaard Petersen 2013). I forlængelse af denne begrebslighed kan man derfor også definere den 'historiske' fase med 'aksetiden'⁸ og en 'post-aksial' periode. Det 'post-aksiale' skal her forstås som den spændingsfyldte kombination af på den ene side aksial verdensfornægtelse med høj (systemintern) legitimitet og status og på den anden side en fortsat eller retableret præ-aksial verdensbekræftelse med lav (systemintern) legitimitet – altså et dobbeltsystem med modsætningen elite / masse, overbygning / basis, hinsidighed / dennesidighed, frelse / velsignelse, etc.,⁹ eller, med Steven Sharots ret præcise terminologi, hhv. en 'transformativ' og en 'thaumaturgisk-nomisk-ekstrinsisk' religionsform.¹⁰ At de 'histori-

⁵ Og måske ligger der her et forskningsprojekt og venter?

⁶ I artiklen "Askese" i *Gads Bibel Leksikon* (1998) hvor det hedder at "Jesus tillægges ikke asketiske træk", er askese formodentlig forstået snævert-nutidigt som afståelse af føde, sex og beklædning; men afståelse af at opfylde familiære og sociale pligter, inkl. afvisning af arbejde og fast bopæl (jf. Matt 8,20: "Menneskesønnen har ikke et sted at hvile sit hoved"), vil falde inden for et ikke urimeligt bredt begreb om askese.

⁷ "The first of these facts is the emergence in the first millenium B.C. all across the Old World, at least in centers of high culture, of the phenomenon of religious rejection of the world characterized by an extremely negative evaluation of man and society and the exaltation of another realm of reality as alone true and infinitely valuable. (...) I want to contrast it with an equally striking fact – namely the virtual absence of world rejection in primitive religions, in religion prior to the first millenium B.C., and in the modern world" (Bellah 1964, 359f.).

⁸ Uanset hvornår 'aksetiden' måtte antages at slutte; formentlig vil det mest fornuftige være at antage at den stadig er i live ...

⁹ I intern dansk teologisk jargon svarende til evangeliet rent og purt over for 'folkereligiøsiteten'.

¹⁰ Sharot 2001, 4; 'thaumaturgisk' = mirakelvirkende (fx ved ikke-banale helbredelser); 'nomisk' = ordensdefinerende (stadfæstelse af sociale normer, fx de ti bud); 'ekstrinsisk' (ordet findes vist ikke officielt på

ske' religioner bevarede, reablerede eller genopfandt mange elementer fra de forudgående faser, stod i øvrigt klart nok i 1964-artiklen.¹¹ Selv om Bellah valgte, tentativt, at betragte den vesteuropæiske reformationstid som en særlig fase, som "early modern religion", vil det, ud fra det underliggende kriterium: alternativet verdensbekræftende vs. verdensfornægtende, formentlig være mest oplagt at medregne den til den 'historiske', hhv. verdensfornægtende, grundform.¹² Med denne vægtfor-skydning vil et Bellahsk-inspireret skema følgelig se sådan ud:

tribal	arkaisk	historisk (aksetid + postaksiale former)	tidlig-moderne	moderne
		verdensfornægtende		
verdensbekræftende				

Tribal askese: Pubertetsinitiation, Fuglereplyndrermyten

'Verdensfornægtende' vil sige asketiske i den første, daglig-sproglige forstand, askese som afsavn, frasingelse, villet mangel. De 'historiske', hhv. aksiale-postaksiale, religioner i Bellahs skema kunne man dermed med samme ret kalde de 'asketiske religioner' – hvad der også fremgår af den umiddelbare association imellem askese og religion "ofte af religiøse grunde" (idet der med 'religion' må tænkes på de 'historiske' religioner); omvendt bliver 'religion' dagligsprogligt ofte associeret med askese.¹³ Religionsvidenskabeligt ligger tingene anderledes. Askese, i det omfang fænomenet overhovedet medtænkes,¹⁴ vil det ses som en udtryksform, en konsekvens, en variant, af en mere fundamental størrelse 'religion', der altså *kan* være, men ikke behøver at være, asketisk.¹⁵ Men selv om askese, i begge betydninger: forsagelse og træning, først bliver dominerende i de 'historiske' religioner, betyder det ikke at

dansk) = udadvendt, demonstrativ, repræsentativ (fx opmærksomhedstiltrækkende bygninger, fremvisninger af hellige genstande eller af religiøse dignitarere).

¹¹ "of course no stage is ever completely abandoned; all earlier stages continue to coexist with and often within later ones" (s. 361); "all the historic religions have, to use Voegelin's term, mortgages imposed on them by the historical circumstances of their origin. All of them contain, in suspension as it were, elements of archaic cosmology alongside their transcendental assertions" (s. 366).

¹² Fra de kristne traditions 'tidlig-moderne' fase fx: "Bort, både verdens lyst og smerte / I skal ej trykke mer mit sind, / til Himlen svinger sig mit hjerte" (Brorson: "O, havde jeg dog tusind tunger"; 1742).

¹³ Muligvis en af grundene til at alternativbetegnelsen 'spirituel' er nemmere at genkende sig i for mange nutidsmennesker?

¹⁴ Fx fraværende fra Braun & McCutcheon, eds., 2000.

¹⁵ Durkheim betragtede dog (som foregribelse af Sloterdijk) askese som et fundamentalt-religiøst (eller fundamentalt-kulturelt) fænomen, selv om det ikke indgik i hans religionsdefinition (jf. Lundager Jensen 2013, 94f.).

askese er fraværende i de tidligere faser, tribal og arkaisk. Tværtimod: Bliver man først opmærksom på det, formelig myldrer det med eksempler på askese i før-aksial religion.¹⁶ Den følgende oversigt vil ikke give sig ud for at være en tilnærmelsesvis dækkende kortlægning, men blot en indledende illustration.

Formentlig vil et af de mest oplagte tilfælde af askese være *pubertetsinitiation*. Følger man et velkendt eksempel, Victor Turners velkendte analyse af initiationsritualer på basis af praksis i afrikanske (Ndembu og lignende tidlig-arkaiske) kulturer, er den liminale fase en periode hvor initianderne ('neofyterne') både uddannes idet de af ældre initiationsledere belæres om samfundets traditioner, og 'dannes' (om man så må sige) idet de, bl.a. ved at blive konfronteret med forvrængede ('disproportionate'), monstrøse og mystiske billeder og masker, provokeres til at reflektere og tænke alternativer (Turner 1967). Denne læring og belæring foregår under afsavn, sociale såvel som fysiske; initianden fratages reelt, om end kun for en periode, sin sociale identitet, og den symbolske reduktion til en tilstand imellem død og levende understøttes af reel isolation, afsavn, sult, tørst og fysisk smerte.

Den typiske initiation er uden tvivl allerede autentisk askese, altså askese i den dobbelte betydning af afsavn og træning. Tilsvarende kan ses i mytiske udgaver som fx i den berømte amerikanske myte om 'fugleredplyndrerer', grundmyten i Claude Lévi-Strauss' analyser af amerindiske stamme-mytologier.¹⁷ I en særlig prægnant version af denne fortælling sendes en dreng på kanten af voksenalderen ud i junglen hvor han forlades af sin svoger oppe på en klippeside eller oppe i et træ; her er han døden nær, reduceret til skind og ben af sult og tørst, tvunget til at spise sine egne ekskrementer og drikke sin egen urin, inden han hjælpes ned af en venlig jaguar, der tager ham med hjem til sig selv, viser ham ilden (der hidtil havde været ukendt for mennesker), og giver ham bue og pil. Fortællingen slutter med at drengen vender tilbage til sin landsby og fortæller om sin opdagelse af ilden der til sidst fragtes fra jaguarens bolig til menneskene. Mytens ætiologiske motiv er ganske vist oplagt: ildens og dermed køkkenets, den tilberedte fødes, oprindelse, der indebærer at menneskene og jaguarerne blev til de væsener de er i dag – hhv. spisere af tilberedt føde og rå kød, brug eller ikke brug af redskaber mm. Samtidig er der en mere subtil problemstilling vævet ind i fortællingen: Ved begivenhedernes begyndelse er solen så tæt på jorden at mennesker kan tilberede deres mad ved at lægge den ud på varme sten. Her anslås et kendt tema fra amerindiske mytologi, 'den brændte verden'; i og med menneskenes herredømme over ilden flyttes solen op i en mere konstruktiv afstand fra jorden der ikke længere er i akut fare for at blive brændt af (Lévi-Strauss 1964, 295); jaguaren, ildens herre i Gé-versionerne, er solens jordiske repræsentant, og i amerindisk mytologi er solen ofte en kannibal. Men i og med den mytiske oprin-

¹⁶ En god oversigt er i Kaelber 1987.

¹⁷ Lévi-Strauss 1964, 74-81 og *passim*; 1971, *passim*. Den her parafraserede version kommer fra Gé-indianerne i Brasilien; Jf. Lundager Jensen 2015.

delsfortælling artikuleres også et initiationsforløb:¹⁸ Hovedpersonen står præcis i overgangen fra barn til voksen, han tages bort fra sin normale, sociale sfære som barn, han isoleres i vildniset, han reduceres til næsten død, han tages i pleje af en voksen mand som ikke er fra hans normale familie, han oplæres i den voksne mands opgaver (jagt) og får sine fremtidige redskaber (bue og pil, som også er indeksikale tegn på hans nye status). Tilkomsten af ilden til det hidtil ildløse samfund og initiationen fra dreng til den voksne mand er således forbundet både metaforisk (de er billeder på hinanden) og metonymisk (de er gensidige årsager til hinanden: ingen ild uden drengens initiation, ingen voksenalder uden køkkenets ild).

Sandsynligvis er fuglereplyndrermyten, som sagt, en 'ur-myte', så gammel som den menneskelige indvandring på de amerikanske kontinenter, og muligvis meget ældre.¹⁹ Det er ikke givet at den i alle tilfælde er så tæt forbundet med pubertetsinitiation som den er i de Amazon-versioner (Gé, Bororo) som Lévi-Strauss baserede sit amerindiske myteanalyseprojekt på. Men også i versioner som alene aktiverer den mytiske version, er et gennemgående og definerede motiv hovedpersonens vertikale isolering,²⁰ mellem himmel og jord, hvor han ikke kan komme ned og ikke kan komme op. Her sulter og tørster han og reduceres til skind og ben. I de nordamerikanske versioner, der fortælles under køligere breddegrader, lægges der mindre vægt på den alimentære kode, men så meget mere på den vestimentære. Fuglereplyndrerhelten er her i udgangspunktet særlig ved at besidde smukke og kostbare klæder, som han må aflægge for at klatre op i højden efter fuglereden, og isoleret i sin prekære stilling er han nøgen og fryser. I visse versioner forsøger han at beskytte sig imod kulden ved sit særlig lange hår som kan dække hele hans krop, og han kan løftes helt op til himlen hvor der blæser en stadig, isnende vind.²¹ Mad og tøj er i sagens natur særlige for mennesker og derfor passende grundtemaer for fortællinger der foregår i passagen fra 'urtid' til 'nutid', altså fra dengang hvor forholdet mellem de levende væsener indbyrdes var i flux,²² og nutiden hvor hver art har sine

¹⁸ Jf. det vigtige supplement til Lévi-Strauss' analyse i Oppitz 1975, 316-321, der helt bygger på T. Turner, "Myth as Model. The Kayapo Myth of the Origin of Cooking Fire", et vistnok ikke offentliggjort manuskript fra 1973, der ikke har været tilgængeligt for mig. – I myten om Edens Have (Gen 2-3) er der en tilsvarende pubertetstematik (Lundager Jensen 2000, 102-104). Fuglereplyndrereren er en fortælling om overgangen fra barn til voksen; at komme ud af den guddommelige have i den bibelske fortælling er også at påtage sig voksenlivet, synekdotisk markeret med dets tre mest iøjnefaldende dimensioner: kvindens børnefødsler, mandens arbejde med at skaffe føde og begges brug af tøj.

¹⁹ Aktuel folkloristisk forskning giver grund til at antage muligheden for at rekonstruere myter, hhv. motiv-komplekser, der er ældre end den menneskelige beboelse af de amerikanske kontinenter. Jf. Sergent 2013 samt Berezkin 2013 om myten om kampen mellem dværge og migrerende fugle (jf. allerede Lévi-Strauss & Eribon 1988, 181).

²⁰ Dette udelukker ikke transformationer hvor heltens isolering kan ske horisontalt, fx i en fordybning i jorden eller på en ø (i samme myte [Arapaho]: Lévi-Strauss 1971, 452-455).

²¹ Den vestimentære kodes dominans i de nordamerikanske versioner: Lévi-Strauss 1973, 323; det lange hår: p. 347f.; kulde: p. 330.335.

²² Luckert 1975, 133-135: *prehuman flux*: en 'urtid' hvor de nutidige arter endnu ikke havde deres nu kendte identiteter; dengang kunne de skifte skikkelse, gifte sig med hinanden osv. Som supplement til det rig-

særlige egenskaber. Mad forholder sig til tøj som inden i kroppen forholder sig til uden om kroppen. Selv om det er føden og køkkenet der dominerer i de sydamerikanske fuglereplyndrermyter, kan heltens liminale elendighed også kodes vestimentært eller i noget der ligner. I sin isolation omgives han med stank og råddenskab: egne ekskrementer, eller endog af rådnende firben, if. Bororo-versionen (Lévi-Strauss 1964, 44).

‘Arkaisk’ askese: præster, David, Moses

Disse to eksempler på askese, forbundet med initiation, pubertetsinitiation if. Victor Turner og Fuglereplyndrermyten (der også og oftere angår ‘verdens-initiation’), afspejler givetvis fundamentale, kulturelle mønstre for menneskelige samfund; det er velkendt, ikke mindst igennem den succes som Turners redegørelse har haft i kultur- og religionsforskning, at strukturen kan genkendes helt op til nutidige former. Andre askeseformer kunne uden tvivl tilføjes, ikke mindst initiation af piger (Lincoln 1984) og af shamaner (Eliade 2004). I mere komplekse civilisationer – ‘arkaiske’ i Bellahs terminologi – synes graden af deltagerintegrerende drama at gå ned. I de tidlige staters særlige religionsform som ‘overlejrer’ de fortsat eksisterende tribale former, dominerer social og kosmologisk hierarkisering (herunder dannelse af mere ‘klassiske’ personlige gudeforestillinger), professionalisering af ritualer forestået af særlige præstelige funktionærer, og ikke mindst en overvægt af visualisering, udtrykt i monumentalbyggeri, processioner og spektakulære offerprocedurer. I mangel af en egentlig undersøgelse af askeseformer typisk for arkaiske kulturer vil jeg her nøjes med nogle få eksempler.

Formentlig vil *præstelige* funktioner være særlig oplagte for asketiske udfoldelser; man kan foreslå at tale om *specialist-askese*. Således har vejen til præsteværdighed i Mexico før den europæiske invasion forudsat en langvarig liminalitet der omfattede ikke kun en lang skolegang, men også faste, selvpåførte blodaftapninger og nattevågen (Trigger 2003, 496f.), mens tjenestegørende præster skulle være uvaskede med uklippet og undertiden blodtilsølet hår, udmagrede af faste og nattevågen og pålagt seksuel afholdenhed. Det vil være i tråd med Turner at se sådanne præster som initianter der ikke er kommet tilbage fra initiationen, men etableret i et vedvarende ‘communitas’, altså en slags perpetuelle fuglereplyndrere – eller, omvendt, at se

holdige Navajo-materiale refererer Luckert kortfattet til eksempler fra andre regioner af Nordamerika: eskimo, Arikara (Plains) og Tlingit (Nordvestkyst); alle eksempler er domineret af den vestimentære tematik. Hvad der definerer og adskiller levende væsner er deres kroppe; som de eneste har menneskene ikke en ydre krop og kan følgelig defineres som det nøgne dyr (i hvert fald if. Tlingit-mytologien). – (Det er altså ikke kun i en bestemt europæisk kultur-konservativ tradition, fra Johann Gottfried Herder til Arnold Gehlen og Clifford Geertz, at mennesket kan karakteriseres som et ‘mangelvæsen’, trods den i øvrigt berettigede principielle indsigelse i Sloterdijk 2004, 699-711).

fugleredeployndrerer som en urgammel, tribal og punktuelt forløber for en meget senere institutionel praksis. I begge tilfælde drejer det sig om personer der er afsondret fra normale, rutinebestemte menneskelige aktiviteter, etableret i en uklar zone imellem levende og døde, men til gengæld i fysisk nærhed af 'den Anden Verden' (aktører som guder, jaguarer ...) og dennes enorme rigdomme og enorme ødelæggelsespotentialer, og i forhold til hvilken præsterne udfører transaktioner der er afgørende for den fortsatte opretholdelse af den menneskelige verden, på hvis vegne de agerer, og som de selv ikke helt tilhører. Mellem-himmel-og-jord er den nærliggende rumlige kodning af mediatorfunktionen som i en fysiologisk kode er ikke-længerelevende-og-endnu-ikke-født.

Det aztekiske eksempel viser i øvrigt at det ikke er tilstrækkeligt at sige, som Bruce Trigger, at i 'alle komplekse samfund', inkl. tidlige civilisationer, 'korrelerer rigdom med status' (p. 46). Uden tvivl havde aztekiske præster ved større helligdomme høj social status og adgang til større materielle resurser end befolkningens gennemsnit. Men i hvert fald i de perioder hvor de agerede som præster, indtog de en symmetrisk omvendt position som fattigere og mere elendige end alle andre. Emile Durkheim havde uden tvivl ret i at alle samfund i udgangspunktet vil værdsætte evnen til askese fordi den, uanset hvilken form den antager, er et indeksikalt tegn på den forudsætning for socialitet overhovedet som det er at kunne styre sine impulser, ikke give efter for kroppens elementære og umiddelbare tilskyndelser, indrette sig som en *homo duplex* der både er et menneskedyr med instinktive drifter og mere-end og andet-end et menneskedyr, nemlig et væsen som hinsides sin egen dyriskhed er oplært til at lade sig bestemme af en kollektiv-overindividuel vilje. Alle ikke-patologiske mennesker er i dén forstand 'asketer' (som Sloterdijks antropologi vil hævde; jf. Lundager Jensen 2013, 94f.); men nogen er det mere end andre. I den arkaiske præst ser man et eksempel på at askesen kan være et projekt for livet.

Det vil formentlig være generelt tvivlsomt om arkaiske samfund tilskrev rigdom – som her kan tages i betydningen: materiel overflod uden tilknyttet asketisk praksis – høj status. Én ting er at disse samfund med rette kan karakteriseres som organismer der har til formål at bevare sig selv, ikke mindst, og måske frem for alt, med hensyn til etablering og bevarelse af materielle resurser, navnlig fødevareoverskud. En anden ting er sondringen imellem dem der fremskaffer og dem der nyder godt af. Selv om den indoeuropæiske ideologi med dens tre funktioner, analyseret af Georges Dumézil, ikke bør almengøres som andet og mere end netop 'indoeuropæisk' (Lundager Jensen & Schjødt 1994, 62f.), er den rimeligvis typisk for arkaisk mentalitet ved at sætte rigdommen nederst i hierarkiet, under suveræniteten (ret, magi, præstelige funktioner) og kampen (krig, beskyttelse). Det er ikke anderledes i Det Gamle Testamente, hvor hyrden, krigeren og imperiebyggeren David kommer 'før' (tidsligt og i henseende til status) tempelbyggeren, vismanden og forretningsmanden Salomo. Det er David – han der udstødes fra kredsen omkring kong Saul, flygter, strejfer om uden blivende sted og plaget af sult tigger brød fra et lokalt tempel (interessant nok under

påberåbelse af at have holdt sig fra kvinder; 1 Sam 21) – som bliver stamfaderen til Jerusalemdynastiet (og dermed, if. en from tradition, stamfader til en anden, meget senere, men også endnu mere kendt, asketisk mester). Salomo fødes og lever i umådelige rigdomme og korrumpes af sine mange ægteskaber til det brud med det første og i denne beretning (det 'deuteronomistiske historieværk') eneste virkelig afgørende religiøse tabu, kravet om Jahve-monolatri, hvorved han fremprovokerer sammenbruddet af den storstat som hans fader etablerede. Også denne 'to-funktions-model' placerer høj social status over materiel overflod.

Som det fremgår af episoden hvor David er tæt på at begå tempelran, er elementær, asketisk praksis i betydningen afholdenhed en selvklar dimension af gammeltestamentlig tempelkults-forståelse. Det Gamle Testaments præster er langt fra at være underlagt så spektakulære krav som deres aztekiske kolleger; men der er dog regler som antyder et slægtskab. Alle kultdeltagere, præster og lægfolk (israelitter og andre interesserede) var underlagt seksuel askese i døgnnet op til kulthandlingen (typisk deltagelse i offermåltid) for at undgå forurening af helligstedet med mandlig sæd (Lundager Jensen 1998a, 671). Den særlig højtidelige lejlighed som Jahves theofani på Sinaj bjerg i sagens natur var, krævede undtagelsesvis to dages seksuel afholdenhed (Ex 19,14f.). Ypperstepræsten var underlagt snævrere regler end andre. En særlig 'begravelses-askese' forbød deltagelse i begravelser af andre end de allernærmeste; vestimentære regler forbød løsthængende og iturevet tøj; ægteskabsmuligheder udelukkede enker, fraskilte og prostituerede (Lev 21,10-15). If. en berømt passage i den tidlig-jødiske tekstsamling Mishna (Joma, 1,1-7) om ypperstepræstens ageren i forbindelse med den årlige 'forsoningsdag' skal han isoleres fra sin familie seks dage forud; hvis han ikke selv er skriftkyndig, skal han ved oplæsning instrueres i ritualen for denne særlige dag (for det tilfælde at han skulle have glemt det, eller aldrig have lært det ...); om aftenen forud for selve dagen får han kun ganske lidt at spise, og hele natten skal han holde sig vågen (det anbefales at gå på kolde sten). Det er nærliggende at antage at såvel de seks dages isolation og den sidste nats vågen skulle forhindre at ypperstepræsten forurenede sig selv med sædafgang så ritualen ikke kunne gennemføres; men at dette aldrig skete regnes dog andetsteds i Mishna (Abot 5,5) blandt de ti mirakler som skete for templet...

Moses, hovedfiguren i den gammeltestamentlige nationalhistoriske oprindelsesfortælling, formidler de guddommeligt-himmelske instrukser til de jordisk-nationale modtagere. Som initiator af kulten if. den præsteligt-kultiske version af fortællingen tilhører han ikke selv præsteskabet; det er ikke Moses, men hans broder Aron der bliver den første ypperstepræst. I den lægmands-legalistiske version (den 'deuteronomistiske') er Moses som bekendt formidler af *Toraen*, dvs. ikke så meget 'Loven' (en til det forvanskende skæv oversættelse af den hebraiske term) som 'Belæringen'. Det asketiske i betydning af træning antydes altså allerede at være kernen i denne den mest indflydelsesrige af de gammeltestamentlige ideologisk-teologiske traditioner (Lundager Jensen 1998b). Det er derfor ikke helt overraskende at de omstændig-

heder hvorunder Moses modtog den belæring han skulle give videre, også var markant asketiske i den dagligsproglige forstand. Forud for modtagelsen af de to tavler med de ti bud – en slags præambel for den langt mere omfattende belæring der fylder kapitler i Mosebøgerne – må han isolere sig på Sinaj bjerg i 40 døgn, uden at spise eller drikke (Deut 9,9-10), mens han opholder sig i en så umiddelbar nærhed til Jahve at andre ville være tilintetgjort. I denne lille scene er det vanskeligt ikke at høre et ekko af rituelle og mytiske temaer fra kulturformer langt ældre end fortællingernes umiddelbare religionshistoriske kontekst. For Moses gennemgår her en elementær initiation som det mest tydeligt fremgår af en parallel version. If. denne (Ex 34,29-35) betød mødet med Jahve at Moses ansigt kom til at stråle så han siden var nødt til at gå med et slør, undtagen når han talte direkte til israelitterne eller til Jahve. Her overføres Jahves guddommelige udstråling, hans *kābôd* ('herlighed'), til Moses der bliver en jordisk, formindsket udgave af Jahve. Med andre ord *ser* Moses hvad andre klogelig bør undgå at se, og han *hører* hvad ingen andre har hørt tidligere (eller for den sags skyld ønsker at hører igen: Deut 5,24-27). Moses som isoleres imellem himmel og jord uden mad og drikke, som konfronteres med et potentielt overmægtigt og destruktivt ildvæsen fra en virkelighedsdimension uden for den trivielle dagligdag og som bringer afgørende nyt med ned tilbage til det menneskelige samfund han er steget op fra – det er svært at undgå det indtryk at selv i den gammeltestamentlige forestillingsverden, som mange givetvis ville antage at være 'helt fremmed' for amerindisk mytologi, er der efterdønninger efter fuglereplyndrermyten.²³

Moses' faste i 40 døgn kan anses som en form for *krise-askese*: en punktuelt undtagelsessituation – det akutte, guddommelige nærvær – fordrer en tilsvarende momentant undtagelses-adfærd. I det kvasi-mytologiske scenarie på toppen af Sinaj bjerg formuleres myten om oprindelsen af en social orden i pubertets-initiationstermer. Men en askeseform der ligner Moses', forekommer i den kollektive adfærd som fremprovokeres af en pludselig katastrofe. I Joels-bogen, en af de 'små profeter', gives der i kap. 1 anvisninger på rettidig omhu i en situation hvor ens område er blevet invaderet af altædende græshopper og ramt af en ødelæggende tørke: Præster skal klæde sig i sæk, våge i templet om natten og holde klage; de skal udråbe en generel faste og samle befolkningen i templet så denne kan slutte sig til (og givetvis lægge vægt bag) klagen. Den udefrakommende, dramatiske afbrydelse af dagliglivets rutiner mimes her rituel af en iscenesat, menneskebestemt afbrydelse; det apotropæiske formål – formentlig at græshopperne vil finde nogle andre egne at plage – søges opnået ved 'symbolsk' at foregribe hvad konsekvensen af deres hærgen ville blive. 'Logikken' i tankegangen er den samme som vaccinationen: en kontrolleret, lille mængde af et onde vil afværge et egentligt og ukontrolleret stor-angreb.

²³ Forholdet er analyseret i mangfoldige detaljer af kap. VI, "Mellem himmel og jord", i Lundager Jensen 2000 (s. 347-450).

Der kunne nævnes flere potentielle eksempler i Det Gamle Testamente på præksiale askese-forestillinger – initiations-askese, specialist-askese, krise-askese – end de få der her er plads til.²⁴ Men som overgang til Maria Magdalena i Provence er det nærliggende at tilføje at Moses' individuelle isolation mellem jord og himmel i fyre døgn spejles i Pentateukens nationale beretning om folket Israels ophold i fyre år i ørkenen fra Egypten til det land Jahve har stillet det i udsigt. I forhold til den reelle geografis moderate afstande viser de 40 år, at fortælletraditionen kun i begrænset grad kan dreje sig om flytning fra ét geografisk sted til et andet. De fyre år skyldes at den første generation må dø og en ny generation fødes og blive voksen. 'Ørkenen' – i grunden en eller flere oaser²⁵ – har altså også i den forstand liminal kvalitet at der her sker en overgang fra levende til ikke-levende til igen-levende. I den spatiale kode er Moses-scenariets vertikale akse spejlet på en horisontal, idet, bemærkelsesværdigt nok, den pol der repræsenterer det 'Andet', er transformeret fra bjergtoppen hvor Jahve er til stede og hvor Moses dermed er tæt ved det himmelske, til Egypten. Himlen forholder sig altså til Egypten som det hellige til det urene. Der er mytologisk logik i at når almindelige israelitter *ikke kan* komme op på bjergets top fordi den er omgivet af ild ('herlighed', *kābôd*), må de forlade et Egypten der er ramt af råddenskab og stank.²⁶ Det normale rum er således defineret som frirummet mellem det rådne og det brændte, mellem det fremmede land og Jahves sted, mellem det der skal forlades og det hvortil man ikke kan komme (jf. Figur 1, sidst i denne artikel).

Jesus i ørkenen, Maria Magdalena i Provence

If. de synoptiske evangelier gennemgår Jesus en asketisk initiation i lighed med den Moses og Israel udsættes for. Umiddelbart efter at være blevet døbt af Johannes Døbereren – der er asket i alle betydninger: vestimentært, alimentært, topologisk, socialt og funktionelt, i forlængelse af traditionen fra Elias (jf. Lang 2013, 50. 60f.), og en (højlydt) folketugter og -belærer (*kēryssō*) – må Jesus faste 40 døgn i ørkenen så han til sidst lider sult (Mark 4,1f.). Først derefter kan han påbegynde sin egen karriere som omvandrende asketisk mester (på indisk: en guru), omgivet af en skare af lærlinge – asketisk i begge betydninger: forsageren der har trukket sig ud af den normale socio-

²⁴ Men jf. Marianne Schleichers artikel "Fra bibelske til rabbiniske opfattelser af askese – jødedommens verdensbekræftende praksis" i dette temanummer af *RvT*.

²⁵ Opbremningen af 'ørkenvandringen' skyldes konflikterne i forbindelse med den første, mislykkede, indvandring (Num 14); men den relative varighed af opholdene ved de forskellige stationer på ruten er uklar i Num. If. Deut 2,14 opholdt israelitterne sig i Kadesh-Barnea i 38 år; jf. Milgrom 1989, 164.

²⁶ Modsætningen imellem det brændte og det rådne er konstitutiv for sydamerikansk mytologi, fx i kosmologiske scenarier: den brændte verden og den rådne verden (Lévi-Strauss 1964, 299). Det Gamle Testamente er domineret af en tilsvarende, og beslægtet, modsætning imellem den brændte og den våde verden (fx syndfloden); men i exodus-fortællingen dominerer råddenskaben – som også dukker op senere i ørkenvandringfortællingerne (Num 11).

seksuelle økonomi, og læreren ('rabbi': 'min lærer', 'min autoritet'²⁷) der informerer andre om muligheder og betingelser for at følge hans eksempel. Uden om den indre cirkel af dedikerede (formentlig navnlig yngre) mandlige efterfølgere optræder der tillige velvillige støtter, deriblandt ikke så få kvinder, nødlidende såvel som velhavende. Maria Magdalena er en af disse kvindelige støtter og tilhængere (Collins 1992).²⁸

Den post-bibelske Maria Magdalena er en syntese af flere andre nytestamentlige kvinder.²⁹ Udgangspunktet er navnet Maria Magdalena, dvs. Maria fra byen 'Magdala' i Galilæa. Jesus drev syv dæmoner ud af hende. Hun er en af de kvinder som efter Jesu død køber 'vellugtende salver' for at parfumere hans lig; som de første står de eller hun over for den opstandne (Mk 16,1-11; Matt 28,1-8; Luk 24,1-11; Joh 20-2.11-18). Hertil kommer en kvinde der i Betania (by i omegnen af Jerusalem) umiddelbart før processen imod Jesus parfumerer hans hoved med "ægte, meget kostbar nardusolie";³⁰ Jesus selv fortolker dette som foregribelse af parfumeringen af ham efter hans død (Mk 14,3-8; Matt 26,6-13). En varierende episode i Lukasevangeliet der finder sted mens Jesus stadig er i Galilæa, lader en navnløs 'synderinde', altså en prostitueret, vaske Jesu fødder med sine tårer, tørre dem med sit hår og salve dem med (aromatisk) olie (Luk 7, 36-50). I Johannesevangeliet identificeres Maria fra Betania, søster til Martha og Lazarus (ham der blev opvakt fra de døde) med denne kvinde; den meget store mængde nardusolie fylder huset med sin duft (Joh 11,3; 12,1-12; Gad 1981, sp. 406).

Maria Magdalena var en stærkt populær helgen i den vesteuropæiske middelalder, ikke mindst som eksempel på omvendelse og bodfærdighed.³¹ I talrige billedfremstillinger,³² ikke mindst som del af korsfæstelsesscenarier sammen med Maria Jesu moder og Johannes Apostel, skiller hun sig ud med sin salvekrukke, sit lange, ofte løse, hår (Friesen 1999) og sine kostbare klæder – i modsætning til den omtrent nøgne korsfæstede og de andre tilhængeres enkle kapper. If. en længere historie i

²⁷ Joh 1,38: ῥαββί, ὁ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε: "Rabbi – hvilket oversat betyder 'lærer'".

²⁸ Mark 15,40:1: Hun nævnes blandt dem, der havde fulgt og 'sørget for' Jesus i Galilæa ('sørge for': διακονέω: 'varte op ved bordet', 'betjene'). If. Luk 8,2 havde Jesus uddrevet syv dæmoner af hende. Hun nævnes ved gravlæggelsen af Jesus og hun er en af de kvinder der tager aromatisk olie med ud til graven for at 'salve' liget. Hun er altså associeret med både kroppens inderside (føde) og dens yderside (ligklæder, parfume).

²⁹ Således i Gregor d. Store, Prædiken 33 (Migne, *Patrologia latina* 1593).

³⁰ Nardus: et kostbart, aromatisk stof; det er associeret med erotisk vellyst (Højs 1,12; 4,13 samt 'synderinden' i NT) og, i de pågældende steder i NT, også med behandling af lig. Hermed tematiseres altså samtidig tre eller fire temaer: erotik, død samt salvning som indvielse af enestående mennesker til guddommeligt nærvær, som i 'den salvede' ('Messias', 'Kristos'), i GT en titel for præster og konger. Fælles for disse ellers indbyrdes stærkt forskellige kvaliteter er at de alle flytter den pågældende 'salvede' (parfumerede) person ud af den normale socialitet og over i en energi- eller magt-fyldt parallel-tilstand, svarende til særlige ('hetero-tope': Foucault 2004) rum: bordel-soveværelse, gravkammer, tempel, palads.

³¹ Jf. Wolf 2004, 263; til Maria Magdalene-dyrkelse også i Norden: Gad 1981.

³² En samling af billeder af Maria Magdalena, navnlig i hendes asketiske slut-periode, kan ses på <https://www.pinterest.com/hansjensen73/maria-magdalena/>

*Legenda aurea*³³ bliver hun sammen med andre Jesus-tilhængere 14 år efter Jesu død tvunget ud på en båd uden ror eller styrmand på Middelhavet; båden fører dem til Marseille hvor de missionerer og bekæmper afgudsdyrkelse og hvor Maria Magdalena (i en længere fortælling) bliver en personlig hjælper for et lokalt stormandsægtepar på disses farefulde sørejse til Jerusalem. I det seneste afsnit af sit liv vælger hun at leve som eneboer i en 'ørken' (*asperrimus eremus; desertum*), et øde område uden vand, træer eller urter i Provence i nærheden af Aix. Hendes motiver angives som trang til kontemplation af de overjordiske ting og lede ved omgang med andre mennesker.³⁴ Her løftes hun op til himlen syv gange om dagen – ved de syv faste bedetidspunkter if. monastisk praksis – og hører de himmelske hærskarers sang: med dette liflige, auditive festmåltid mættes og næres hun, så hun ikke har brug for jordisk føde.³⁵ Da tiden for hendes død nærmer sig, fragtes hun af engle til Aix, hvor hun kommer til syne i den kirke hvor hun skal begravnes, omgivet af et frygtindgydende lysskær og svævende to alen over jorden mens hun beder. Den kraftige, aromatiske duft fra hendes afsjælede legeme bliver hængende i kirkerummet i syv dage.³⁶

Hundredage

Vellugt er et træk der gælder generelt for afdøde helgener. Men Marie Magdalena er i særlig grad forbundet med parfume. Ud over de nytestamentlige fortællinger der fremhæver netop dette tema, oplyser *Legenda aurea* at indbyggerne i egnen omkring Magdala i Galilæa, Maria Magdalenas hjemby, var kendt for at bade og salve sig pga. solens voldsomme varme.³⁷ Og helgeninden er faktisk forbundet med varme og tørke. Hendes dag i kirkeåret er den 22. juli, dvs. i begyndelsen af den periode på den nordlige halvkugle af året hvor sommervarmen er blevet anset for mest trykkende. Den traditionelle betegnelse for dette tidsrum er 'hundredagene', *caniculares dies*,³⁸

³³ *Legenda aurea*: Den berømte samling af helgenbiografier, den såkaldte 'Gyldne legende' (vel egl. 'de gyldne læsestykker'), skrevet eller samlet af dominikaneren Jacobus de Voragine (1230-1298), ærkebiskop i Verona – en af middelalderens allermest populære bøger (Le Goff 2011, 7). En udgave af den latinske tekst fra Graesse 1801 er tilgængelig on-line. Fuldstændige oversættelser: fransk: Jacques de Voragine 1998; engelsk: Jacobus de Voragine 2012; tysk: Jacobus de Voragine 2014.

³⁴ *supernae contemplationis avida ... taedio, quod habebat, nunquam hominem videre volebat.*

³⁵ *ex hoc manifestaretur, quod redemptor noster ipsam non terrenis refectioibus, sed tantum coelestibus epulis disposuerat satiare... his suavissimis dapibus satiata ... corporalibus alimentis nullatenus indigebat.*

³⁶ I beretningen om eneboertilværelsen er Maria Magdalena tillagt træk fra en anden helgeninde, Maria Ægypterinden – if. *Legenda aurea* en egyptisk prostitueret som levede mange år som eneboer i ørkenen øst for Jordanfloden med kun tre brød som føde. Da hun opdages af en from abbed, er hun nøgen og sortbrændt af solen; ved deres første møde hæves hun en alen over jorden, mens hun beder. Hun dør efter at have spist en hostie; den fromme, alderssvækkede mand begraver hende i ørkensandet med en venlig løves bistand.

³⁷ *nam incolae regionis illius propter vehementissimum solis calorem unguentis et balneis utebantur.*

³⁸ Den nøjere periode er blevet beregnet forskelligt igennem tiden, men ligger generelt i juli og august.

fordi den trykkende hede i antikken blev set resultatet af den samlede varme fra solen og stjernen Sirius der dengang havde sin heliakiske opgang (dvs. opgang i den østlige horisont umiddelbart før solens fremkomst) i anden halvdel af juli måned. Sirius, den klareste stjerne på nattehimmelen, er 'Hundestjernen', *canicula*, fordi den indgår i stjernebilledet *Canis major*, Store hund, der er tilknyttet billedet Orion (den mytologiske jæger med sine to hunde). If. antikke forestillinger var det på denne årstid at kvindelig erotik var mest aktiv. Allerede hos den tidlige græske digter Hesiod er "sommerens mattende timer" hvor "Sirius breder sin glød over hoved og knæer", det tidspunkt hvor gederne er fedest, vinen lifligst og "kvinderne brænder af lyst, men mændenes kræfter er udtømt".³⁹ If. denne tankegang hører den seksuelt hyperaktive Maria Magdalena netop hjemme hvor sommeren er allermest varm.

Lokale legender fra Provence bekræfter associationen til varme og tørke ved at tilskrive Maria Magdalena oprindelsen til varme kilder. I den regnløse periode af året hvor tørke og udtørring truer, vil vand fra undergrunden være en spektakulær undtagelse og hjælp. Denne udfoldelse af traditionen om Maria Magdalenas eneboertilværelse er if. den franske folklorist Philippe Walter i dennes *Mythologie chrétienne* (2003, 163-172) genereret af før-kristne forestillinger om 'monstres et héros caniculaires', 'Hundredags-monstre og -helte'. Walter ser i en legende om den mirakuløse opkomst af en kilde midt i sommervarmen en sagn-udgave af et indoeuropæisk mytisk tema om vand der bryder frem af jorden. Sagnet kendes blandt andet fra Roms tidlige historie: En sø i Albanerbjergene syd for Rom gik over sine bredder omkring hundredagenes begyndelse; hvis romerne sørgede for en kanal, der kunne lede vandet ud til havet, ville guderne give dem sejr i den krig de var involveret i; begivenheden blev tilskrevet guden Neptun (oprindeligt mere en guddom for ktonisk vand end for havet) og fejret ved den årlige fest Neptunalia, 23. juli, der synes at have indgået i en serie af markeringer af ktonisk, livgivende vand, beskyttet af næsten glemte gudinder der var reduceret til 'nymfer', midt i sommerheden.⁴⁰

If. Walters analyse er Maria Magdalena og Neptun således forbundet i kraft af en kobling mellem en astronomisk kode og en årstidskode (termer: hundredagene, tørke- og varme-periode) og en element-kode (term: ktonisk vand). At associationen mellem Sirius, ild, sommer og hunde var i fuld vigør da Jacobus de Voragine samlede sine *Legenda aurea*, fremgår af biografien over Dominicus, grundlæggeren af 'dominikanerordenen', officielt *Ordo Praedicatorum*, 'Prædikantordenen', som Jacobus selv tilhørte. Hans festdag var traditionelt 4. august. Før hans fødsel drømte hans moder at hun var gravid med en lille hund med en flammende fakkelt i munden der satte ild til hele verden. Og da den spæde Dominicus blev døbt, sås en stjerne på

³⁹ Hesiod, "Værker og dage", 585-587; oversættelse: Lene Andersen 1973, 59. – Mænds seksualitet ansås for mest aktiv i årets kolde perioder (if. Aristoteles-traditionens 'Problemer' [IV,25] fordi mænd er tørre og varme, kvinder våde og kolde, og begge køn bedst trives i omgivelser der er modsat deres indre natur).

⁴⁰ Det indoeuropæiske kompleks af mytologi (indo-iransk, irsk, romersk) og de romerske ritualer i perioden 15.-23. juli er analyseret af Georges Dumézil 1973, 21-89.

hans pande der lyste den ganske verden op.⁴¹ Heraf også den velkendte latinske morsomhed at forstå den uofficielle ordensbetegnelse, 'dominikanerne' som '*domini canes*', 'Herrens hunde'. Den absolut historiske figur Domingo de Guzmán Garcés kan altså regnes med blandt de 'caniculære' monstre og helte.

Men der er en yderligere forbindelse tilbage til før-kristen mytologi som består i den ovennævnte forbindelse mellem årstidskoden og parfumen. Hundedagene var i det antikke Grækenland tidspunkt for Adonia, festen for guddommen Adonis, Afrodites unge elsker. Her realiserede hetærerne, høj-status-prostituerede, og deres unge tilbedere i en kort, intens periode en drøm af et liv i vellyst og luksus, uden tanke på dagliglivets jordbundne pligter med arbejde, ægteskab, sociale forpligtelser. Denne periode, og denne årstid, var også 'aromaternes', altså parfumens, storhedstid. Adonis selv var if. myten født af et myrrhatræ; hundedagene – hvor solen var tættest på jorden – var anset for den periode hvor de aromatiske stoffer, navnlig myrrha og virak, blev høstet i deres eksotiske, halvt legendariske hjemland, 'Arabien' (Detienne 1972, passim). Men et liv i liderlighed, luksus og parfume: Dette er præcis Maria Magdalenas før hendes omvendelse, bod og afsluttende asketiske ensomhed i 'ørkenen'. I den græske kontekst var Adonis-forestillingerne og –festlighederne et ferieagtigt alternativ til den socioøkonomiske orden; Afrodite negerede – for en intens, men kort stund – Demeters virkelighed. Adonis var nok en stor forfører; men han var 'kvindagtig' i betydningen: at overgive sig til den uregulerede, voldsomme kvindelige seksualitet, midt i sommervarmen; og hans liv ender kort og grumt da han bliver slået ihjel i et forgæves forsøg på at udøve en ægte maskulin aktivitet: at jage vildsvin. Adonis er indbegrebet af blødagtig seksualitet uden konsekvens, dvs. uden børn, uden samfund, uden pligter; han er steril lige som hetærerne, i det mindste ideelt, var eller ville være – og lige så steril som det vil blive de kristne asketers ideal at være. Adonia (og givetvis mange andre festligheder i fortid og nutid, lige frem til nutidens strandferier 'nede i varmen under Sydens sol og sommer') er anti-asketiske manifestationer; men som afvigelser og 'udstigninger' fra det normale livs byrdefulde rutiner formulerer de også delvis deres egen, militante modsætning (jf. Figur 2).

Vellyst, virkelighed og kristen askese

I den kristne kontekst er der sket en dramatisk forskydning fra det antikke alternativ Adonia vs. virkelighed. Alternativet til virkeligheden, 'Verden' som det hedder i den kristne jargon, er askesen. Den er ikke mindre a-social end Adonis-forestillingerne, og den placeres i de temporale og astronomiske koder på nøjagtig samme tidspunkt,

⁴¹ *Cujus mater ante ipsius ortum vidit in somniis se catulum gestantem in utero, ardentem in ore faculam bajulantem, qui egressus ex utero totam mundi machinam incendebat. Cuidam etiam matronae, quae ipsum ex sacro fonte levaverat, videbatur, quod puer Dominicus stellam perfulgidam haberet in fronte, quae totum orbem illustrabat.*

i hundredagene, men i den modsatte retning: ikke overdreven seksualitet, men ingen seksualitet, ingen parfume, men nøgenhed og langt hår, ikke tumultarisk fest med berusede elskere og elskerinder, men isolation og ensomhed, ingen jordiske fornøjelser, men himmelsk vellyd. Her er de seksuelle udskejelser og deres tilbehør, primært parfumen, ikke længere et emblem for alternativet til den normale tilværelse; de er blevet et emblem på netop virkeligheden. 'Synderinden' Maria Magdalena er ikke en undtagelse fra den gennemsnitlige virkelighed, men en ekstremt tydelig repræsentant for samme virkelighed. Forholdet mellem aromaternes luksus og dagligdagen er forskudt fra det digitale – enten dagligdag eller vellyst – til det analoge – mere/mindre – ved at blive indplaceret i en ny, digital modsætning mellem det jordisk-menneskelige og det himmelsk-guddommelige. Set fra den himmelsk-guddommelige pol er hetære-livet ikke en modsætning til det menneskeligt-jordiske liv, men en tydeliggørelse, en eksplicitering, af det; set fra himlen er 'verden' ikke et felt hvor der også er plads til bordeller som hetero-toper – den er selv ét stort bordel. Maria Magdalena før sin omvendelse er altså ikke den der bryder med *conditio humana*, sådan som de græske hetærer og Adonis-tilbedere var – hun er tværtimod en af dem der mest prægnant klargør det; under en skuffende overflade af trivial normalitet med kun små dyder og små synder er der en virkelighed hvor alt 'i grunden', 'i virkeligheden', er synd, begær og liderlighed. Derfor kan netop Maria Magdalena også blive en fremragende repræsentant for og forbillede på afvisningen af at leve på den jordiske virkeligheds betingelser; hvis sådan en som hun kan, så kan alle (i det mindste til en vis grad). Og som det blev åbenbaret for den nysgerrige præst der fandt hende i hendes ørken, er udstigere det samme som opstigere. I få helgenfortællinger er den asketiske 'vertikal-spænding' (Sloterdijk) så elementært konkret som i synet af Maria Magdalena der syv gange i døgnnet hæves op til himlen.

Hvad Maria Magdalena afviser, er ikke kun den sociale orden. Ørkenen er ikke kun et sted, hvor hun kan være i fred for ægteskab, børn, arbejde i en husstand, familiens plads og status i et landsby-hierarki osv. Ørkenen er også det sted hvor den materielle, 'fysiske', side af virkeligheden kan ophæves. Hvor Maria Magdalena er, er der også engle. Og engle er ikke kun alternativer til den normative virkelighed – de sætter sig også ud over den materielle, fysiske virkelighed. Ved deres hjælp kan Maria Magdalena flyve. Præcis hvor hun er, annulleres tyngeloven flere gange i døgnnet. Ophævelsen af fysikkens love er ikke tilstrækkeligt: Der er også biologiens. For Maria Magdalena ophæves stofskiftets nødvendighed for altid. Den konsekvente askese søger henimod en permanent undtagelsestilstand fra alle de 'love' – de menneskedefinerede såvel som dem der i nutiden betragtes som 'naturlige' – som alle hverdagsmennesker i ydmyg fantasiløshed tager for givet. Aksiale asketer gør oprør imod *alle* betingelser, ikke kun de sociale; Jesus og Paulus kunne flyve, eller så frem til at kunne.

Maria Magdalena repræsenterer det menneskelige:⁴² i dets nedsunkethed i jordisk slibrighed, i dets behov for pønitense og bod, i dets mulighed for forløsning, frelse, transformation. Alle mennesker er potentielt en Maria Magdalena; alle burde gøre som hende for alle har muligheden for at ende som hende – at blive optaget i himlen, at blive som en engel. Som universelt og permanent eksistens-program overgår den aksiale askese alle de partielle askeseprogrammer som kunne formuleres inden for grænserne af tribale og arkaiske religioner. Askesen her gælder ikke en del af et livsforløb, som i initiations-askese, og ikke et snævert udsnit af menneskene, som i shaman- og præste-askese, ikke en særlig dramatisk, men normalt tidsafgrænset, situation som i krise-askese. Ideelt set burde askesen gælde hele livet og for alle mennesker fordi den normale, trivielle verdensorden rettelig betragtet er en permanent krise.

Men i legenden om Maria Magdalena *formuleres* dette aksiale program til gengæld ved hjælp af præ-aksiale forestillinger. Maria Magdalena er en kvindelig fuglereplyndrer, uden fuglerede givetvis, men med isolation fra omverdenen i ødemarken, et møde med væsener fra en helt anden verden der som i de sydamerikanske Gé-versioner er forbundet med den himmelske ild, og hun udsættes for en 'vertikal-spænding' der løfter hende så højt som de nordamerikanske fuglereplyndrerhelte der kommer helt op i himlen. I en række henseender adskiller Maria Magdalena sig indlysende nok fra de amerindiske hovedpersoner. Men forskelligheden er systematisk: ikke en ung dreng i puberteten, men en seksuelt helbefaren kvinde, som ikke er lokket ud i isolationen, men selv har valgt den – en isolation der ikke er en urskov, men en ødemark. Mht. de to grund-koder – spisningens og beklædningens – der dominerer i hhv. de syd- og de nordamerikanske versioner, inverteres den første, mens den anden bevares uforandret: Det er ikke overgangen fra rå føde til det normale køkken (det stegte kød) der bevirkes og betegnes af Maria Magdalena, men overgangen fra jordisk til himmelsk føde, fra mund til øre, for hun lever af himmelsk sang. Til gengæld erfarer hun denne radikale transformation i en tilstand af nøgenhed, som de nordamerikanske fuglereplyndrere, kun dækket af sit lange hår, dvs. af en beklædning der i den vestimentære kode vil svare til den rå føde i den alimentære; men hvor fuglereplyndreren får sine klæder tilbage, er Marias nøgenhed permanent (jf. Figur 3).

Disse transformationer er illustrationer af den grundlæggende forskydning hvad meddelelserne angår. I den amerindiske mytologi er perspektivet overalt hvorfor tingene er som de er. En mængde forhold kan inddrages i de enkelte myteversioner,

⁴² Maria Magdalena 'symboliserer' givetvis mange ting der ikke kan inddrages i denne analyse: Den hårdækkede Maria aktualiserer tribale forestillinger om 'vilde mennesker' uden tøj, dækket af hår der lever i vildnisset (Friesen 1999, 243); hendes tilstand i ørkenen kunne ses som en mediering imellem commonsense-alternativet 'levende / død' (Mormando 1999, 259; typisk 'liminalt', jf. Victor Turner) og, if. den fransciskanske prædikant Bernardino fra Siena (1380-1444) tilmed 'en gudinde som del af Gud' (Mormando, *ibid.*)

fra jaguarens rå køkken og solens passende afstand fra jorden til placeringen af klipper i landskabet og mulighederne for adgang til laksefiskeri. I fortællingen om Maria Magdalena er perspektivet det direkte omvendte: Hvordan komme ud af tingene som de antages at være? De amerindiske fortællinger er myter i betydningen universelle, protologiske ætiologier; den kristne legende er en eskatologisk anti-myte der ser frem til verdens sammenbrud og ophævelse.

Og så har Maria Magdalena alligevel også været sin egen modsætning. *Legenda aurea* noterer afslutningsvis nogle anekdoter om personer, heriblandt notoriske syndere, der har haft netop hende som deres personlige beskytter, og hvordan hun har hjulpet sine tilhængere ikke kun med en ordentlig død eller til et fromt liv, men også i helt konkrete kriser: En blind har fået synet tilbage, en gravid kvinde i skibsnød er blevet reddet fra druknedøden. Her er intet spor efter den lede ved menneskene der førte hende ud i ødemarken. Og som alle helgener har hendes relikvier bevirket mirakuløse helbredelser. Netop det thaumaturgiske er imidlertid essentielt for præaksial religiøsitet. Der er altså forskel på mirakler: Der er (aksiale) mirakler der leder ud af verden, og der er (præ-aksiale) mirakler der hjælper til at blive i verden. Eksistens-udstigeren bliver efter sin udstigen fra verden til en hjælper for dem der blev efterladt – ikke kun som forbillede for fremtidige udstigere, men også for dem, givetvis for det store flertal, som i sagens natur ikke kunne sige farvel. Helbredelsen er én af de præ-aksiale religionsformers mest afgørende fænomener. Den bekræfter den ordinære verden som den tilstrækkeligt gode verden – som er identisk med den korrupte verden som man egentlig burde vende ryggen til. Denne dobbelthed er det karakteristiske ved det post-aksiale. Og dermed er Maria Magdalena og andre helgener i en særlig, ironisk forstand religiøse akrobater: De er i stand til ikke kun at stige op og flyve væk – de kan også danse linedans henover det paradoks det er både at ville verdens undergang og hjælpe med til at opretholde den.

Overdrivelser

Helgenlegender som dem i *Legenda aurea* har ikke haft noget godt ry i eftertiden, efter reformation og oplysning. De har ikke stået sig over for mytologier som den græske eller den nordiske. Græske og nordiske mytologiske personer er velkendte mens den kristne fortælleverdens helte og heltinder er blevet så fremmede for vestlige nutidsmennesker som var de aztekiske guddomme. En af grundene til nedvurderingen og glemslen er uden tvivl den protestantiske fortrængning. Helgenerne var indvævet i den romersk-katolske pavekristendom som de nordeuropæiske eliter gjorde oprør imod. Med deres spektakulære undtagelser og deres isolation fra den socio-økonomiske orden var de en forhindring for den forlæggelse af den asketiske fordring fra det ydre til det indre, fra klostret til økonomien, som var en vigtig del af reformatorisk tænkning. Der var ingen plads til helgener når alle var, eller skulle være, helgener. En anden grund er formentlig hvad der er anset som en inkongruens

mellem det mirakuløse og det trivielle. For en omverden som den europæiske der gradvis vænnede sig til (eller rettere: blev systematisk belært om) at den materielle verden er styret af upersonlige, abstrakte lovmæssigheder, var mirakler og helgener kognitivt stødende, teologisk pinlige og æstetisk smagløse; de blev udstødt til det folkelige, det barnagtige, det kvindelige (jf. 'ammestuehistorier') hvor de kunne få lov at undergå en ubemærket hendøen.

Men overdrivelse fremmer forståelse. Jeg har i denne artikel beskrevet Maria Magdalena som ekstrem-asket, en vertikal-virtuos ud over det forventelige, en figur som reaktiverer og genfremstiller urgamle, ur-tribale, shaman-lignende og initiationsrelaterede askeseformer, men med et dobbelt formål: både initiation til selv at komme vel ud af verden og et shaman-agtigt efterliv i form af helbredelser og velgørende kontakt med 'den anden verden'. Initiationen angår i første række hende selv. I anden omgang tjener den som inspiration og ideal for andre der vil vove noget lignende; og fra himlen vil hun kunne råde og vejlede andre endnu jordbundne menneskers vej. Helbredelserne derimod angår andre da de hjælper med til at gøre livet *i* verden mere tålelig; i anden omgang kan også de aflæses som tegn på en himmelsk overflod.

Man kunne slutte her – med Maria som håndfast eksempel på askese i en post-aksial og før-moderne konstellation. Men man kunne også være fristet til en sidste overvejelse. I al den ubestridelige fortidighed, den tribale, arkaiske og post-aksiale fortidighed, som analysen her har fremhævet, er der også noget ekstremt nutidigt over hende. Post-hippien Maria Magdalene? Hendes ekstrem-askese virker også som en foregribelse af alt, eller meget, af hvad en genuint nutidig eksistens kunne ønske sig. At bo alene, fri for andre menneskers ubehagelige nærvær: Maria er den inkarnerede *single* i sin helt egen lejlighed. At bruge sin tid og finde sit livs mening i ekstrem-sport: Bungee jumping-fornøjelsen er kun et svagt forsøg på at gentage hvad Maria erfarede; den projekterede rum-elevator vil måske være et mere relevant perspektiv på en teknologisk realisering af det der først formuleres som et universelt projekt i den aksiale askese.⁴³

At blive løftet højt op, blive madet, blidt blive sat ned igen... Som påpeget af Peter Sloterdijk (2004, 756): Menneskehedens historie indeholder en stadig stigende infantilisering; omvendt vil det at blive et voksent menneske sige at blive stadig mere som et dyr, for dyr stopper hurtigt op med at lære og lege. 'Livslang læring' indebærer altså en forestilling (og evt. tyrannisk krav) om livslang infantilitet.

Det nutidige menneske er typisk det ikke-politiske menneske, hvis man på denne måde kan karakterisere det flertal af mennesker der interesserer sig stadig mindre for

⁴³ Jf. artiklen "Space elevator", engelsk Wikipedia (set 2015-06-04). En rum-elevator blev formuleret som teoretisk mulighed i 1895 af den russiske fysiker Konstantin Tsiolkovskij; den vil kunne bringe personer og varer mellem jorden og en satellit i geostationært kredsløb; med kulstof-nanorør vil konstruktionen måske også blive praktisk mulig. At betragte moderniteten som ensbetydende med 'affortryllelse af verden' er stærkt misvisende.

politik i betydningen 'statens styrelse' fordi de i stadig mindre grad har brug for samfundet (Sloterdijk 1995, 75). Men det må tilføjes at dette kun kan være muligt for mennesker som faktisk *er* omgivet af et samfund som altid er parat til blidt at vugge det op og ned. Og det er den anden side af Maria Magdalenas ekstrem-asketiske afsked med verden: Hun befinder sig i en evigt omsorgsfuld tid-rum-lomme, en forkælelses-sfære hvor hun aldrig vil sulte, hvor hun aldrig vil støde sin fod, hvor hun ikke behøver at bekymre sig om tøj og temperatur, uden arbejde, kun med (periodisk) himmelsk lyd og himmelske syner. I dette perspektiv kan vi måske bedre værdsætte Maria Magdalena i Provence; mange af os ville ønske at leve et ubekymret pensionistliv i det sydfranske, under en evig sol, mens teknologien omkring os gør underværker.

LITTERATUR

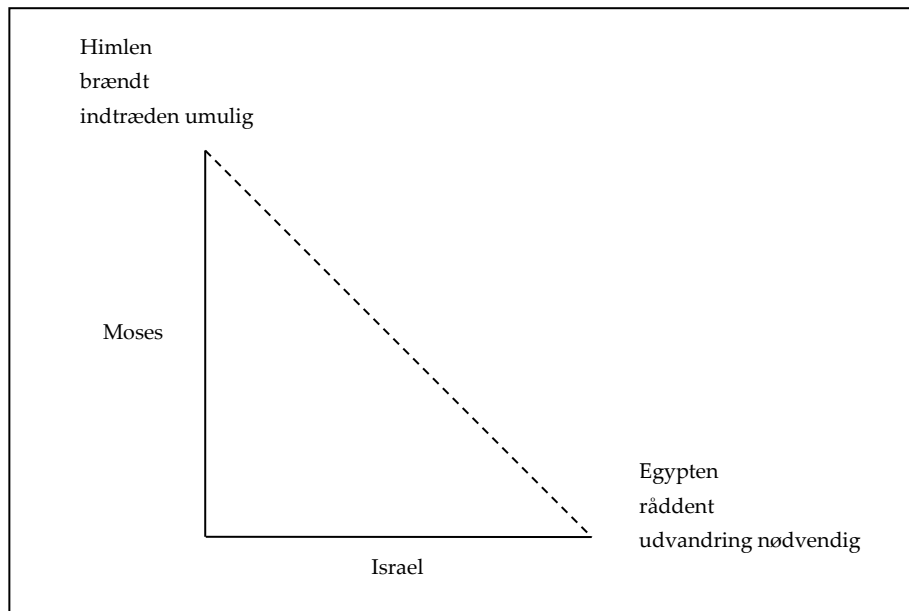
- Andersen, Lene
1973 *Hesiod: Theogonien. Værker og dage. Skjoldet*, Gyldendal.
- Angenendt, Arnold
2009 *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bellah, Robert N.
1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.
- Berezkin, Yuru
2013 "Dwarfs and Cranes. Baltic-Finnish Mythologies in Eurasian and American Perspective (70 Years After Yrjö Toivonen)", <http://haldjas.folklore.ee/folklore/vol36/berezkin.pdf> (set 2015-05-21).
- Braun, Willi & Russell T. McCutcheon, eds.
2000 *Guide to the Study of Religion*, Cassell.
- Chélini, Jean
1991 *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette.
- Collins, Randall
1986 "Weber's last theory of capitalism", in: idem, *Weberian Sociology*, Cambridge University Press, 19-44.
- Collins, Raymond F.
1992 "Mary. 2. Mary Magdalene", In: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, Doubleday, 579-581.
- Detienne, Marcel
1972 *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard.
- Dumézil, Georges
1973 *Mythe et épopée III: Histoires romaines*, Gallimard.
- Eliade, Mircea
2004 "Initiation: An Overview", in: Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference, 4475-4480.
- Foucault, Michel
2004 "Des espaces autres", *Empan* 54 (2), 12-19 [engelsk: "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", transl. Jay Miscowicz, *Diacritics* 16 (1), 22-27].
- Friesen, Ilse E.
1999 "Saints as Helpers in Dying: The Hairy Holy Woman Mary Magdalene, Mary of Egypt, and Wilgefortis in the Iconography of the Late Middle Ages", in: Edelgard E. DuBruck & Barbara I. Gusick, eds., *Death and dying in the Middle Ages*, Peter Lang, 257-274.

- Gad, Tue
1981 "Maria Magdalena", in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 11, Rosenkilde og Bagger, sp. 406-407.
- Geertz, Clifford
1973 "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols", in: idem, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 126-141.
- Grundtvig, N.F.S.
1943 *Værker i Udvalg*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk forlag.
- Graesse, Th.
1801 *Jacobi a Voragine, Legenda aurea*, Leipzig. Tilgængelig via Google Books (set 2015-06-01).
- Jacobus de Voragine
2012 *The Golden Legend: Readings on the Saints*, oversat af William Granger Ryan, reprint edition, Princeton University Press.
- Jacobus de Voragine
2014 *Legenda aurea - Goldene Legende: Legendae Sanctorum - Legenden der Heiligen*, Lateinisch – Deutsch, oversat af Bruno W. Häuptli, Verlag Herder.
- Jacques de Voragine
1998 *La Légende dorée*, oversat af Teodor de Wyzewa, Seuil [oprindeligt 1900].
- Kaelber, Walter O.
1987 "Asceticism" (1987), in: Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Macmillan 2005, 526-530.
- Klostergaard Petersen, Anders
2013 "Aksetid, det aksiale, aksialisering", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 57-74.
- Lang, Bernhard
2013 *Jesus – en jødisk kynikers liv og lære*, Univers.
- Le Goff, Jacques
2011 *À la recherche du temps sacré: Jacques de Voragine et la Légende dorée*, Perrin.
- Lévi-Strauss, Claude
1964 *Le cru et le cuit. Mythologiques 1*, Plon.
1971 *L'Homme nu. Mythologiques 4*, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude & Didier Eribon
1988 *De près et de loin*, Odile Jacobs.
- Lincoln, Bruce
2004 "Initiation: Women's Initiation", in: Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference, 4484-4487.
- Luckert, Karl W.
1975 *The Navajo Hunter Tradition*, The University of Arizona Press.
- Lundager Jensen, Hans J.
1998a "Renhed, urenhed", in: Geert Hallböck & Hans J. Lundager Jensen, eds., *Gads Bibel Leksikon*, Gad 671.
1998b "Teologi, gammeltestamentlig", in: Geert Hallböck & Hans J. Lundager Jensen, eds., *Gads Bibel Leksikon*, Gad, 812-815.
2000 *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag.
2011 "Religionshistorie og aksetid. Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 5-22.
2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater: Om Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern*", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97.
2015 "Strukturalisme", in: Armin W. Geertz & Tim Jensen, eds., *Forskningsforskningen før og nu. II. Nyere tid*, Gyldendal 373-406.

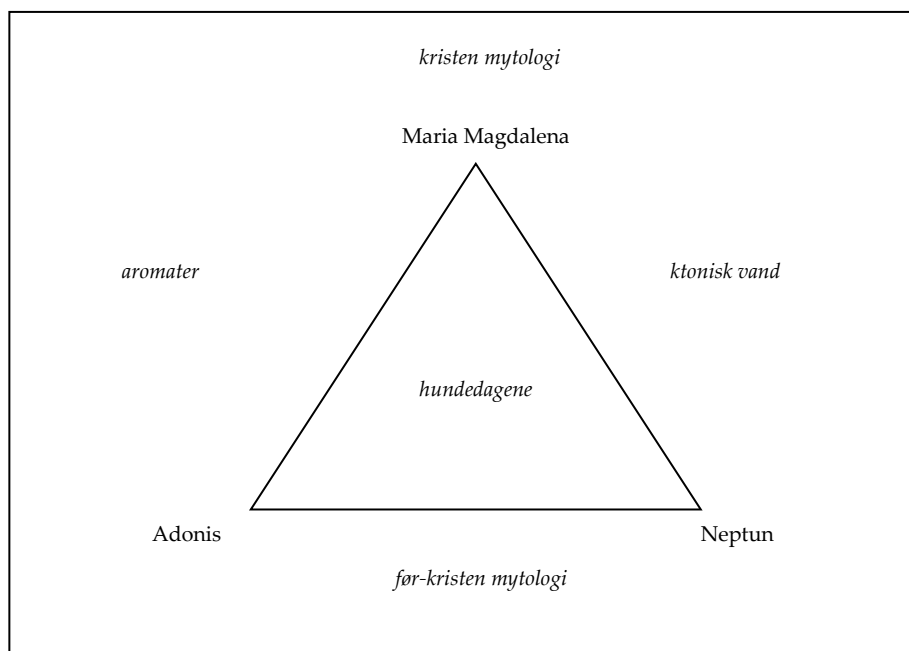
- Lundager Jensen, Hans J. & Jens Peter Schjødt
 1994 *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. Georges Dumézil og den indoeuropæiske ideologi*, Aarhus Universitetsforlag.
- Milgrom, Jacob
 1989 *Numbers. The JPS Torah Commentary*, The Jewish Publication Society.
- Mormando, Franco
 1999 "'Virtual Death' in the Middle Ages: The Apotheosis of Mary Magdalene in Popular Preaching", in: Edelgard E. DuBruck & Barbara I. Gusick, eds., *Death and dying in the Middle Ages*, Peter Lang 257-274.
- Oppitz, Michael
 1975 *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Suhrkamp.
- Sergent, Bernard
 2013 "Toribúgu, Hèraklès et Brian", *Nouvelle Mythologie Comparée* 2013 (1), 1-3 (jf. <http://nouvellemythologiecomparee.hautetfort.com/> set 2015-05-18).
- Sharot, Stephen
 2001 *A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion*, New York University Press.
- Sloterdijk, Peter
 1995 *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp.
 2004 *Sphären III. Schäume*, bd. III, Suhrkamp.
 2009 *Du musst dein Leben ändern*, Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter & Thomas Macho
 2014 *Gespräche über Gott, Geist und Geld*, Verlag Herder.
- Trigger, Bruce
 2003 *Understanding Early Civilizations*, Cambridge University Press.
- Turner, Victor
 1967 "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", in: idem, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, 93-111 [oprindeligt 1964].
- Walter, Philippe
 2003 *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes de Moyen Âge*, Imaco.
- Weber, Max
 1920 "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" [oprindeligt 1904-1905], in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Mohr Siebeck, 17-206.
- Wolf, Norbert
 2004 *Die Macht der Heiligen und ihrer Bilder*, Philipp Reclam jun.

*Hans J. Lundager Jensen, professor, dr. theol. et mag. art.
 Afdelingerne for Religionsvidenskab og Teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet*

Tillæg: Figurer



Figur 1: Fra Egypten til Sinaj



Figur 2: Maria Magdalene: mediering imellem og transformation af hhv. Neptun og Adonis.

Fuglereplyndreren	Maria Magdalena
en ung dreng (pubertet; endnu ikke, 'for lidt')	en moden kvinde (særdeles seksuelt erfaren, 'for meget')
isoleres fjernt fra menneskers boliger (horisontal isolation): fra landsby/by til ødemark:	
regnskov	'ørken', landskab uden vand, græs eller træer
tvunget	selvvalgt
og flyttes mellem himmel og jord (vertikal isolation).	
Helten konfronteres med en ikke-menneskelig person med mirakuløse evner:	
en jaguar (dvs. et jaguar-menneske)	engle
som giver usædvanlig føde:	
stegt kød	himmelsk
dermed etableres den gældende ontologiske orden: jaguar-mennesket bliver til jaguar	foregribelse af ophævelsen af den gældende ontologiske orden: mennesker bliver til engle-mennesker
Myte (protologi)	Eskatologi

Figur 3