

Kvinner og helgener
Muslimske og kristne kvinners helgenkult i Egypt

Kate Egeland Johansen
Mastergradsoppgave i Globale studier
Misjonshøgskolen
4. desember 2009

Innhold

Forord		s. 4
Kapittel 1.	Introduksjon	s. 5
1.1	Innledning	s. 5
1.2	Problemstilling	s. 6
1.3	Definisjoner og avgrensning	s. 6
1.4	Forarbeid til feltarbeidet	s. 7
1.5	Utfordringer underveis	s. 7
Kapittel 2.	Teori og metode	s. 10
2.1	Innledning	s. 10
2.2	Observasjon og intervju	s. 10
2.3	Teoretikere	s. 11
2.4	Kilder	s. 12
Kapittel 3.	Helgenkulten	s. 13
3.1	Kontekst	s. 13
3.2	Spiritualitet, mystikk og religion	s. 16
3.2.1	Spiritualitet i den koptisk ortodokse kirken	s. 17
3.2.2	Spiritualitet i islam	s. 19
3.3	Muslimske kvinner og helgener	s. 21
3.3.1	Kvinnene i Imam al – Shafi’i	s. 23
3.3.1.1	Et sted for bønn	s. 23
3.3.1.2	En kilde til baraka	s. 29
3.3.1.3	En del av tradisjonen	s. 31
3.3.1.4	Sammensatt motivasjon	s. 35
3.3.2	Kultens praksis	s. 35
3.3.2.1	Islams søyler	s. 36
3.3.2.2	Baraka	s. 39
3.3.3	Selvforståelse	s. 41
3.3.3.1	Kvinnene og imamen	s. 41
3.3.3.2	Imamen som hjelper	s. 42
3.3.3.3	Nærhet til Gud	s. 45
3.3.4	Analyse	s. 47
3.4	Kristne kvinner og helgener	s. 54
3.4.1	Kvinnene i St. Barbara	s. 56
3.4.1.1	Et sted for bønn	s. 56
3.4.1.2	Messe	s. 61

3.4.1.3	Ulike motiv	s. 62
3.4.2	Kultens praksis	s. 63
3.4.2.1	Ta velsignelse og vise ære	s. 63
3.4.2.2	Sosialisering	s. 66
3.4.3	Selvforståelse	s. 67
3.4.3.1	Helgenen: Hellig, venn og hjelper	s. 67
3.4.4	Analyse	s. 70
Kapittel 4. Sammenligning		s. 71
4.1	Normativ og folkelig, muslimsk og kristen	s. 71
4.1.1	Normativ og folkelig islam	s. 71
4.1.2	Normativ og folkelig kristendom	s. 75
4.2	Analyse	s. 79
Kapittel 5. Oppsummering og konklusjon		s. 81
5.1	Oppsummering	s. 81
5.2	Mangfoldig motivasjon	s. 81
5.3	Praksisene	s. 82
5.4	Kvinnenes fortolkning av egen praksis	s. 82
5.5	Normativ og folkelig, likhet og forskjell	s. 83
5.6	Konklusjon	s. 84
Bibliografi		s. 86
Appendiks		s. 89
Intervjuguide muslimsk og kristen		s. 89
Oversikt over de kvinnelige informantene		s. 93
Skisse over Imam al – Shafi'i 1		s. 95
Skisse over Imam al – Shafi'i 2		s. 96
Skisse over St. Barbara kirken		s. 97

Forord

Jeg vil her få takke alle som på en eller annen måte har bidratt til utformingen av denne oppgaven. Først og fremst vil jeg takke tolkene mine, Rania og Marianne som i tillegg til å være tolk bidro med nyttige innspill og refleksjoner. Spesielt vil jeg takke Rania og hennes familie for en fantastisk gjestfrihet og omsorg under mitt opphold i Egypt.

Jeg vil også takke andre resurspersoner jeg møtte i Egypt, som delte sine kunnskaper med meg og som gav meg nyttige råd og praktisk assistanse i arbeidet mitt. En spesiell takk til kvinnene som gav meg spennende glimt inn deres virkelighet gjennom å dele med meg av sin tid, sine tanker og erfaringer. Uten deres velvilje og åpenhet ville denne oppgaven ikke vært mulig å skrive.

Videre vil jeg takke dosent i religionsvitenskap Jan Opsal, som har vært min veileder, og som også var i Kairo under deler av feltarbeidet mitt der. Under veiledning både i Kairo og Stavanger har han utfordret og gitt råd, i en prosess som har vært både lærerik og utviklende.

Til slutt vil jeg takke familien min som både har støttet meg underveis, og gitt meg rom for å kunne gjøre dette arbeidet. Deres tålmodighet og innsats har vært uunnværlig.

Kapittel 1 Introduksjon

1.1 Innledning

Vi lever i en tid der religion stadig er et tema som dukker opp både konkret i menneskers hverdag, eller gjennom ulike former for massemedia. Religionen en møter i slike sammenhenger er ofte knyttet til ytre praksis, og som en del av forholdet mellom individ og samfunn. Samtidig så ser en også at mennesker i dag søker mer til den åndelige dimensjonen av religionen, der det er individets relasjon til det hellige som står i fokus. Helgener og helgenkultus som fenomen finner en innenfor de fleste større religionene, der de kan ha en mer eller mindre sentral rolle knyttet til den institusjonaliserte religiøse praksisen. Helgenkulten som fenomen er knyttet nært opp til mystikken, og det enkelte menneskets individuelle gudsrelasjon. Temaet ligger innenfor et forskningsfelt som er definert og beskrevet av Vrijhof og Waardenburg. (se 4.1)

Det muslimske Egypt, består i dag av et stort flertall muslimer, men med en tallmessig stor minoritet bestående av koptisk -ortodokse kristne. Muslimene i Egypt tilhører sunnittisk islam, og den koptisk ortodokse kirken er en del av den østlige kirken. Innenfor begge disse religionene finner man en relativt tydelig helgentradisjon. Med utgangspunkt i helgenkultus som fenomen, og med de to ulike religionene som kontekst, ville jeg se på hvordan helgenkultusen ble forstått av dem som deltok i denne. Ved å se på kulten i to religioner ville det være mulig å se på likheter og forskjeller som eksisterte mellom disse. Ved å studere de to religionene innenfor en egyptisk kontekst ville en tenke seg at kulturelle variasjoner mellom de ulike gruppene i større grad ville være knyttet til den religiøse tilhørigheten og ikke være et resultat av ulik kulturell bakgrunn, på samme måte som om en undersøkte kulten i ulike kulturer.

Ved å se på helgenkulten som et religiøst fenomen, ville fokuset ligge på en forståelse og erfaring av denne kulten for den enkelte deltaker, både innenfor ens egen religiøse gruppe, men også på tvers av disse. Det ville også være et mål å kunne se helgenkultusen slik den eksisterte i praksis, i forhold til den normative religionen.

Som grunnlag for å forstå denne kulten ville jeg benytte litteratur sammen med egne observasjoner og intervjuer av mennesker som var knyttet til denne kulten som deltakere eller representanter for den normative religionen. Til dels av praktiske årsaker ble fokuset rettet mot kvinnelige deltakere i helgenkultusen, men også det at kvinner i forskningen er viet mindre oppmerksomhet i forhold til menn var med å påvirke den beslutningen.

1.2 Problemstilling

Hvordan kommer egyptiske muslimske og kristne kvinners relasjoner til helgener og helgenrelikvier til uttrykk i deres helgenkult, med tanke på deres motivasjon, rituelle handlinger og deres fortolkning av sin helgenkult, inkludert forståelsen av forholdet mellom helgenen og guddommen? Og hvordan er forholdet mellom kvinnenenes erfaringer og fortolkninger på den ene siden, og religiøse lederes syn på denne kulten på den andre siden?

1.3 Definisjoner og avgrensninger

Når det i oppgaven brukes begrepene helgener, helgenrelikvier og helgenkult er dette begrep en først og fremst henter fra litteraturen, og det er ikke nødvendigvis slik at det er disse begrepene informantene selv bruker. Jeg vil ikke i særlig grad gå inn på de begrepene som informantene selv bruker, da dette anses det for å bli for detaljert både i forhold til oppgavens ramme, samtidig som materialet ikke er av en slik art at det egner seg for den type diskusjon.

Helgener nevnes her bare som en fellesbetegnelse på hellige døde personer i begge religionene. Begrepet helgen vil bli mer omtalt senere i oppgaven.

Helgenrelikvier er levninger etter en død helgen, og betegnelsen brukes her til å gjelde både biologiske rester som bein, hår eller lignende fra helgenen, men også ting som er tilknyttet helgenen på noe vis, som for eksempel lenkene til St. George. Begrepet helgenkult brukes om rituelle handlinger som utføres på det hellige stedet. Disse handlingene vil deretter ses sammen med tanker og forståelse av disse handlingene, som er knyttet til helgenen, og det hellige stedet informantene besøker.

Når jeg i oppgaven bruker begrepet mellommann, som en betegnelse på den rollen en helgen kan ha, gjør jeg dette uavhengig av om helgenen er en mann eller kvinne. Selv om dette begrepet ikke er kjønnsnøytralt, så har jeg foretrukket dette foran det kjønnsnøytrale begrepet midler som kunne ha vært et alternativ.

I oppgaven kommer jeg også til å veksle mellom å bruke begrepene Imam al - Shafi'i, al - Shafi'i og bare imam, når jeg referer til Imam al - Shafi'i. Dette gjør jeg for å få en variasjon i språket spesielt på steder der Imam al - Shafi'i omtales ofte.

I forhold til språk har jeg også valgt å skrive shia, i transkribert form, fremfor den fornorskede sjia.

For å skille mellom det informantene sier, og det som refereres fra annen litteratur, har jeg satt informantenes sitater i kursiv, mens jeg har beholdt vanlig skrift på de øvrige siteringene.

I forhold til utvelgelse var det informanter som kom til det hellige stedet som ble spurt. Utvalget ble begrenset til kun å gjelde kvinner, da det i fagmiljøet tilknyttet religion og psykologi er flere som taler for at menn og kvinner på dette feltet er veldig forskjellige¹, og en ønsket ikke å ta denne forskjellen opp som en faktor, da dette syntes å være for omfattende i forhold til oppgavens omfang. Undersøkelsen har heller ikke tatt særlig hensyn til alder eller sosial klasse som variabler.

1.4 Forarbeid til feltarbeidet

Egypt regnes som et muslimsk land, men de har en liten kristen minoritet. Muslimene er sunnitter, selv om landet i enkelte perioder i historien også har vært under styre og innflytelse av shiittisk islam. Den kristne gruppen i Egypt er ikke homogen, men består av både ortodokse, katolske og protestantiske grupper.² Blant disse gruppene er det de koptisk ortodokse kristne som regnes for å være den eldste gruppen kristne i Egypt. Det er fra denne gruppen de kristne informantene i feltarbeidet er hentet.

Datainnsamlingsperioden min skulle være på til sammen syv uker hvor første periode ble lagt til slutten av september, og hadde en varighet på tre uker. Neste periode ble i midten av november, og varte i fire uker. Dette medførte at det ble en periode på ca seks uker hjemme mellom disse periodene. Grunnen til at denne løsningen ble valgt skyldtes familieforhold med små barn hjemme. Samtidig hadde det også positive muligheter for selve arbeidet. Tiden mellom de to innsamlingsperiodene skulle brukes til å knytte sammen litteratur og empiri, og til å få en oversikt over innsamlet data, slik at en på den måten hadde en oversikt over hva som manglet, og mulighet til å innhente dette under neste periode.

1.5 Utfordringer underveis

Da jeg kom til Egypt den første perioden var min veileder der. Han var godt kjent i Egypt og tilbød å hjelpe meg med å etablere kontakt med feltet. Han hadde fra tidligere kontakter både innenfor den muslimske og kristne gruppen. Første stedet vi besøkte var det muslimske kultstedet Imam al - Shafi'i. Veilederen min kjente han som var gatekeeper på stedet fra flere besøk der tidligere. Vi forklarte hvem vi var og hva prosjektet mitt gikk ut på, og laget en avtale med ham i forhold til at jeg og tolken min kunne få besøke stedet og snakke med kvinner som kom dit på besøk. Stedet jeg skulle gjøre min studie knyttet til koptiske kristne

¹ Loewenthal: 2000, 12

² Meinardus: 2006, 33-104

var Barsoum el Erian klosteret. Her hadde veilederen min kjennskap til nonnen som hadde ansvar for stedet, og det var henne vi tok kontakt med. Vi forklarte prosjektet mitt for henne, og ba om tillatelse til å få bruke stedet til observasjon, og til å prate med kvinnene som kom dit. Dette gav hun uttrykk for at hun syntes var greit.

Selv om jeg på forhånd var klar over at jeg måtte være fleksibel i forhold til det tidsskjema som tolken min hadde, ble det etter hvert klart at hun ikke hadde kapasitet til å tolke alle intervjuene, slik at jeg begynte å se meg om etter en annen tolk som jeg også kunne bruke. Det var imidlertid vanskeligere enn først antatt å få tak i en ny tolk, muligens fordi det måtte være en kvinne.

Jeg hadde kommet til Egypt under ramadan, og festen som avsluttet denne høytiden kom på slutten av min første periode, slik at tiden jeg hadde til rådighet viste seg å være knappere enn jeg hadde regnet med. Resultatet ble at jeg dro tilbake fra min første innsamlingsperiode uten å ha fått gjort noen intervjuer med koptiske kvinner, bare observasjoner fra Barsoum el Erian.

Da jeg kom tilbake andre perioden, begynte jeg tidlig å jobbe med å finne en tolk. Jeg tok også kontakt med nonnen i Barsoum el Erian igjen, men hun virket nå litt tilbakeholden og uten at det ble sagt eller spurt direkte fikk en et inntrykk av at alt ikke var helt greit i forhold til å kunne komme dit å gjøre intervjuer. Via andre kontakter fikk jeg ett møte med en kvinne som kunne tenke seg å tolke for meg. I utgangspunktet hadde jeg sett etter en koptisk kristen dame til å tolke, da jeg anså det som greiere i forhold til feltet, selv om tolken jeg hadde brukt i Imam al - Shafi'i ikke hadde vært muslim, men evangelisk kristen. Denne kvinnen som jeg fikk kontakt med var imidlertid ikke koptisk kristen, men hun var anbefalt av en annen kvinne som kjente henne, og som selv var koptisk kristen. Jeg hadde et møte med henne og hun var positiv til å ta på seg tokningsjobben. Da det etter hvert viste seg vanskelig å kunne bruke Barsoum el Erian som felt fikk jeg til slutt, etter en litt innviklet prosess, tilgang til å bruke St. Barbara kirken i koptisk Kairo som felt for mine observasjoner og intervjuer. Den presten som gav meg tilgang, stilte seg imidlertid negativ til at jeg skulle bruke en ikke koptisk kristen tolk, og ville at jeg skulle finne en annen. Det gikk rimelig greit å finne en koptisk kvinne som kunne tolke for meg, da jeg i prosessen med å få tilgang til et annet felt hadde kommet i kontakt med en ung koptisk kvinnelig student som var villig til å gjøre en slik jobb.

Problemer knyttet til tilgang til feltet er ikke uvanlig når en skal utføre et feltarbeid, men det er nok ofte utfordrende og frustrerende. For min egen del var det ikke den ekstra jobbingen og det å måtte tenke nytt som var den største utfordringen, men snarere det at tiden

var begrenset og at jeg var redd for å ikke få den tilgangen jeg trengte for å få gjort intervjuene mine.

Når vi hadde gjort intervjuer i Imam al - Shafi'i, hadde flere av kvinnene spurt om tolken min var muslim, men da hun hadde avkreftet dette hadde det ikke vært noen kommentarer på dette, og vi fikk ikke inntrykk av at det påvirket intervjusituasjonen noe. I forhold til gatekeeperen der, var det fra hans side ikke noe spørsmål omkring min eller tolkens tro. I forhold til intervjuene blant de koptisk kristne, opplevde jeg som sagt at det var avgjørende for å få tilgang til feltet at jeg hadde en tolk som var innenfor den gruppen jeg skulle studere. Dette kan henge sammen med en større forsiktighet i et minoritetssamfunn. En slik forklaring samsvarer også med uttalelser fra den middelalderene evangeliske kvinnen, som jeg vurderte å bruke som tolk. Hun gav utrykk for at det blant de koptisk – ortodokse var en forsiktighet, som kunne gjøre det vanskelig for henne som evangelisk kristen å bli godtatt som tolk. Samtidig sa hun at denne forsiktigheten også kunne gjøre det vanskelig for meg å få gjort intervjuene, spesielt med godt voksne kvinner.

Under selve intervjuprosessen opplevde vi derimot at det å være innenfor ikke bare var positivt, for flere av dem som skulle intervjues stilte seg spørrende til hvorfor ikke tolken min kunne forklare meg det jeg lurte på. Og under selve intervjuene kunne en enkelte ganger forstå ut fra informasjonen som ble gitt at de gikk ut fra at jeg forstod konteksten de refererte til. Denne erfaringen fikk på mange måter belyst litt av spørsmålet knyttet til det å være innenfor eller utenfor den gruppen en studerer, selv om det i dette tilfellet ikke var meg, men tolken min det gjaldt. Den tolken jeg hadde i St. Barbara var innenfor og det ble tatt for gitt at hun forstod og kunne forklare meg, noe hun også gjorde. Hun jeg brukte som tolk i Imam al - Shafi'i var imidlertid utenfor, og selv om vi muligens fikk mer forklarende informasjon av den grunn, kunne ikke hun forklare noe utover det som ble sagt i intervjuene når vi hadde våre faglige samtaler i etterkant av intervjuene. På denne måten hadde de begge sine fordeler og ulemper, noe som var lærerikt å erfare.

Kapittel 2 Teori og metode

2.1 Innledning

I oppgaven er det hentet teori fra ulike steder til å belyse de ulike sidene ved helgenkulten både sett ut i fra den religiøse tradisjon den må ses i sammenheng med, men også i forhold til ulike perspektiver knyttet konkret til forståelsen av denne kulten.

De ulike teoriene som er brukt i forbindelse med undersøkningen av helgenkulten presenteres ikke for seg selv, men er integrert i resten av materialet i kapittel tre. Dette er gjort for å på best mulig måte kunne vise og forklare det som ligger i selve materialet.

2.2 Observasjon og intervju

Ut fra problemstillingen ble det naturlig å bruke en kvalitativ tilnærming. Det var en forståelse av fenomenet og ikke en utbredelse av dette som var målet for arbeidet og dermed ble det observasjon sammen med intervjuer som utgjorde feltinformasjonen. Observasjonsformen skulle være åpen, men ikke deltakende. Når det gjelder spørsmålet omkring åpen eller skjult observasjon, bør det etter mitt skjønn kun brukes skjult observasjon unntaksvis. I slike tilfeller bør det ligge tungtveiende årsaker til grunn for at dette er eneste måten å få de dataene en leter etter, og det bør også dreie seg om forskning som har stor verdi utover sin avgrensede oppgave. Da ikke noe av dette var aktuelt i forhold til min oppgav var valget enkelt. Når jeg også valgte å ikke drive med deltagende observasjon, hadde dette sin begrunnelse i det jeg skulle studere. Det ville være unaturlig å gå inn og delta i de riter som var knyttet til kvinnenens religion, når dette ikke var en del av min egen tro eller overbevisning.

Når det gjaldt intervjuer, hadde jeg flere måter jeg kunne gjøre dette på og her ble også spørsmålet om utvelgelse et tema. Tidsaspektet spilte helt klart en rolle her. Feltarbeidet skulle vare i til sammen syv uker slik at det var begrenset hvor god tid jeg hadde på meg til å innhente den informasjonen jeg trengte. Like viktig var det at jeg i intervjuet lot kvinnene få størst mulig rom til å vise meg sin virkelighet, og at jeg ikke laget så snevre rammer at jeg ikke fikk data. Jeg valgte en type intervju som kalles semistrukturert intervju³. Dette ligger mellom det strukturerte intervjuet, som en ofte knytter til kvantitativ forskning, og det helt åpne intervjuet uten noen særlig grad av rammer for hva informanten gir fra seg av data. Grunnen til at jeg valgte denne formen var at den i stor grad ville kunne gi meg data som jeg trengte, ved at intervjuet strukturerte og definerte temaene som skulle tas opp. Men at det på samme tid hadde en slik åpen form at informanten selv kunne sortere det som for henne var vesentlige data.

³ Bernard 1988: 204-205

I forhold til intervjuene måtte jeg også ta stilling til hvem jeg skulle intervju. Jeg bestemte meg for å ha fokus på kvinnene som kom til disse hellige stedene. Dette gjorde jeg både fordi det som tidligere er nevnt, ville ha betydning for analysen av dataene. Det syntes også å være enklere for meg som kvinne selv å oppnå fortrolighet med andre kvinner, enn det ville være å få til dette i forhold til menn, der kjønn kunne ha spilt en forstyrrende rolle. Jeg vurderte også at det ikke var sikkert at det ville være sosialt akseptabelt i den kulturen jeg skulle til at jeg som kvinne stilte til dels personlige spørsmål til en ukjent mann. Samtidig så jeg det også som spennende å jobbe med kvinner, da mye av det som er gjort tidligere, innenfor religionsstudier, er knyttet til menn, i følge Loewenthal.⁴ Og jeg syntes at det ville være spennende å få innblikk i kvinnes erfaring på dette feltet.

På bakgrunn av det feltet og den arbeidsmåten jeg hadde valgt, dukket spørsmål knyttet til språk fort opp, ettersom jeg selv ikke behersker arabisk. Selv om det fra flere forskere påpekes viktigheten av å lære seg språket, var ikke det realistisk innenfor den tids og omfangsrammen jeg jobbet innenfor. Videre kunne jeg ikke gå ut fra at informantene mine behersket engelsk, overhodet eller i en slik grad at jeg ville kunne gjøre intervjuene på engelsk. Dermed ble det å bruke tolk den eneste løsningen, noe som for øvrig ikke er uvanlig på mastergradsnivå.

2.3 Teoretikere

Oppgaven har et flerfaglig teoretisk preg, slik at teoretikere innenfor både psykologi, sosiologi og fenomenologi er trukket inn for å belyse ulike sider ved det materialet som skal analyseres.

I forhold til psykologidelen er det Loewenthal og Pargament som er valgt som teoretikere. De er begge brukt som en generell tilnærming til forståelsen av den religionspsykologiske dimensjonen av helgenkulten. Mens Loewenthal brukes mer konkret inn i behandlingen av de delene som omhandler bønn, er det i forhold til religion og mestring Pargament som er den mest sentrale.

I forhold til sosiologiske sider knyttet til helgenkulten, er det Berger og Luckmanns teorier knyttet til sosialisering som er lagt til grunn i analysen.

Knyttet til den fenomenologiske biten av oppgaven er det Musk som er valgt som den mest sentrale teoretiker. Hans teorier er brukt konkret i forhold til helgenkult, men også mer generelt i forhold til folkelig religiøsitet.

⁴ Loewenthal 2000: 12

2.4 Kilder

Som bakgrunnsmateriale for normativ islam er det brukt flere ulike kilder. For å tegne de store linjene, i forhold til islam, er det litteratur fra Vogt og Opsal som utgjør den største delen. Både Vogt og Opsal har en deskriptiv fremstilling av ulike sider ved islam, og gir sammen en utfyllende forståelse for tro og praksis innenfor normativ islam. Lane er også brukt kilde i forhold til islam i egyptisk kontekst, for å gi materialet et historisk perspektiv.

Knyttet til koptisk - ortodoks kristendom er Meinardus, Chaillot og Preston brukt som litterære kilder. Chaillot presenterer i stor grad den koptisk ortodokse tradisjonen fra et innenfra perspektiv, der det er lite eller ikke rom for kritiske spørsmål, og fremstillingen fremstår som harmoniserende i forholdet mellom det normative og det folkelige. Meinardus har en litt annen tilnærming og reflekterer over de historisk kulturelle røttene til de tradisjonene og ritualene som finnes innenfor den koptiske kirken. Han gir også rom for kritiske ytringer innenfor kirken selv i forhold til ulike praksiser som eksisterer. I tillegg til disse er også Preston brukt som kilde til normativ koptisk ortodoks religiøs tro og praksis. Hennes materiale er hentet fra den koptiske kirken i England, men på de områdene hun er brukt som kilde har konteksten for hennes arbeid ikke hatt noen betydning.

Ikke litterære kilder består av observasjonsnotater fra flere muslimske og koptisk-ortodokse kultsteder i, og i området rundt Kairo. Videre er selve intervjuene med de kristne og muslimske kvinnene viktige kilder.

Kapittel 3 Helgenkulten

3.1 Kontekst

Når en skal se på egyptiske kvinners helgenkultus, vil det være relevant å se på det samfunnet disse kvinnene lever i. Det vil si både hvordan dette samfunnet har utviklet seg over tid, og hvordan det fremstår i dag. Både den historiske bakgrunnen, og samfunnet slik det er i dag, vil være den konteksten som denne kultusen må ses i forhold til. Konteksten vil kunne belyse sider ved denne kultusen, og kvinnenes forståelse av seg selv og sin praksis.

Egyptis historie regnes gjerne tilbake til 3050 f.Kr. og kong Mina som forente den øvre og nedre delen av Egypt.⁵ Historien er preget av både høykultur, tider med nød og uro og også av at landet ved flere anledninger har vært underlagt andre riker eller herskere. Fra år 30 f.Kr ble Egypt en romersk provins, og det var under romernes styre at kristendommen kom til Egypt. Da Romerriket så ble delt i 395 e.Kr. ble Egypt lagt inn under det Bysantinske riket. I 641 ble så Egypt erobret av den arabiske generalen Amr ibn al-As, som tok med seg islam til landet. Egypt ble da styrt av guvernører. Disse var innsatt frem til 750 av omayyadiske kalifer i Damaskus, og deretter frem til 969 av abbasidene i Bagdad. Okkupasjonen hadde foregått uten vesentlig motstand fra de kristne. Dette skyltes dels at det var et anstrengt forhold til det bysantinske riket, samtidig som de nye muslimske herskerne var i mindretall og la seg lite opp i religiøse forhold. Etter hver ble det økt innvandring fra Arabia og Syria og kopterne følte sine posisjoner truet. Det oppstod flere opprør og det siste ble slått voldsomt ned i 830.

Første forsøk på selvstendighet ble gjort av den tyrkiske generalen Ahmad ibn-Tulun. Han stanset innbetalingen av skatter til kalifen i Bagdad og brukte i stede pengene på å bygge opp en ny hovedstad, med ibn-Tulun moskeen, utenfor Fustat. Likevel var det først under fatimidenes styre 969-1171 at Egypt ble helt selvstendig. Fatimidene var shiitter, og representerte dermed en forandring i forhold til den sunnittiske retningen som var etablert i Egypt, og som også ble gjeninnført ved Salah al -Din i 1171. Under Salah al -Din, ble Kairo den viktigste handelsbyen, og al-Azhar moskeen det viktigste lærestedet innenfor sunnittisk islam. Mamelukkene som tok makten i 1250 klarte først å konsolidere Egypts stilling som islams viktigste stat, men etter hvert ble landet preget av uro og dårlig styre og endte til slutt som en provins under det ottomanske riket i 1517.

Årene frem til Egypt ble et selvstendig kongedømme i 1922, var preget av at landet gjentatte ganger var okkupert og styrt av fremmede statsmakter. Etter hvert utviklet det seg en økende misnøye med kongedømmet, som opplevdes som korrump, og en gruppe unge offiserer

⁵ Kildene som er brukt i denne delen er: Chaillot 2005. Held 1994. Kamil 1993. Stewart 1996. og www.copts.com/english1/index.php/who

med Gamal abd al-Nasser som leder, hadde flere sammenstøt med kongen. Da det ble kjent at kongen hadde tenkt å arrestere noen av lederne i denne gruppen, handlet de umiddelbart og grep makten gjennom et militærkupp i 1952. General Naguib ble statsminister og president i 1953, men allerede i 1954 overtok Nasser frem til 1970. Den økonomiske kursen i Egypt ble preget av større statlig styring under Nasser. Egypt deltok i flere kriger under Nassers regjeringstid, blant annet mot Israel. Krigene tappet de militære styrkene til Egypt, men landet fikk imidlertid hjelp av både Sovjetunionen og flere arabiske land i prosessen med å bygge opp igjen disse styrkene.

Da Nasser døde i 1970 ble han etterfulgt av visepresident Anwar al-Sadat. Han førte, i motsetning til Nasser, en økonomisk liberalistisk politikk, og politisk gikk han imot flerparti styre. Han var med på å få i stand en fredsavtale med Israel og ble kraftig fordømt og sanksjonert av den arabiske verden. I september 1981 slo han kraftig ned på både koptiske og muslimske kritiske opposisjonelle ledere, og fengslet flere av disse. Oktober samme år ble han drept i et attentat.

Muhammad Hosni Mubarak etterfulgte Sadat og ble Egypts nye, og nåværende president. Han fullførte den fredsprosessen med Israel som var påbegynt under Sadat, men klarte samtidig å vinne tilbake Egypts posisjon i den arabiske verden, og i 1989, ble Egypt igjen medlem av den arabiske liga. Han åpnet også for en viss demokratisering av det politiske liv, blant annet ved å tillate flere politiske grupper å stille til valg, også religiøse grupper. Her kom det muslimske brorskap, dannet i 1928, til å spille en viktig rolle.

Det er blitt gjort forsøk på demokratiseringsprosesser, men Egypt regnes ikke som et demokrati. Dette blant annet på grunn av presidentens sterke stilling, som i 2007 ble ytterligere styrket. Under valget i 2005 ble det muslimske brorskap den viktigste opposisjonen, og de jobber for en regimeendring i islamistisk konservativ retning. Radikale islamistiske grupperinger har økt i Egypt. Noe av årsaken til at disse gruppene har økt, er at regjeringen har mistet tillit i befolkningen, i forhold til de økonomiske og sosiale forskjellene i landet. Disse gruppene har derimot vist på ulike måter at de kommer fattigfolk i møte, der staten er mer eller mindre passiv, og på den måten fått bygget opp troverdighet og støtte. I 1980 årene var det sporadiske voldshandlinger utført av slike grupper deriblant drapet på Sadat. Terrorhandlingene økte på 1990 tallet og det ble utført et attentatforsøk på den sittende presidenten i 1995.

Det Kairo som møtte meg da jeg kom dit i september 2008, var en mangfoldig by der kultur og religion preget inntrykkene. Spesielt under Ramadan i september/oktober, men også under den store offerfesten i desember, bar hele byen preg av disse store religiøse høytidene.

Religionen ser en i Kairo ikke bare i forbindelsen med høytidene, men hele byen er full av kirker og moskeer, både store og små. Og religiøse symbol, eller ytringer er en naturlig og integrert del av menneskenes hverdag. Over alt i det offentlige rom finner en religiøse symboler, språket er preget av religiøse referanser, og det store flertall av kvinnene bærer hijab, selv om resten av klesdrakten kan være mer eller mindre vestlig. På metroen gjør egne kvinnevogner det mulig å praktiseres kjønnssegregering i tråd med Islams lære.

På samme måte som religion preget by -bildet, gjorde også den enorme forskjellen mellom fattige og rike det. På gaten satt det mennesker og tigget, og blant dem var det mødre med små barn, gamle og åpenbart syke mennesker. En kunne se foreldre sove på fortauet sammen med barna sine, og skitne barn som lekte i søppelhaugene utenfor selve bykjernen. Samtidig som fattigdommen var en så synlig del av Kairo, fant en også enorme kjøpesentrene med butikker og priser som henvendte seg til en helt annen gruppe i samfunnet. Og selv om bilparken generelt sett var svært gammel, var det langt fra noe sjeldent syn å se dyre og nye importbiler i gatene. Kontrasten mellom de ulike gruppene var stor og tydelig.

Gatene i Kairo var også preget av mye politi. Over alt hvor en gikk var det mer eller mindre bevæpnet politi. Mange steder var det satt opp mobile festninger, og inn til store hoteller, kjøpesentre og attraksjoner var det satt opp metall detektorer. Selv om dette nok var ment som tiltak for å skape trygghet, gav en så enorm politirepresentasjon snarere det motsatte inntrykket. Også uttalelser fra lokalbefolkningen, der det blitt gitt uttrykk for misstillit og skepsis til politiet, var med på å underbygge dette inntrykket.

Selv om forholdet mellom kristne og muslimer, generelt sett, ikke var sentralt i det arbeidet jeg var kommet for å gjøre, var det likevel et tema som stadig dukket opp i ulike settinger. Både indirekte gjennom observasjon, og direkte gjennom intervjuer og samtaler, var det helt tydelig at det lå en spenning mellom disse to religionene. Flere gav uttrykk for konkrete problemområder eller konflikter knyttet til dette med religion, og mange beskrev en frykt eller negativ forventning knyttet til fremtiden på dette området.

På mange måter kan en si at det egyptiske samfunnet er delt i flere grupper, der hovedskillet går mellom muslimer og kristne, og der disse gruppene på et vis har en noe ulik historie. Innenfor disse gruppene finner en et sterkt skille mellom fattige og rike, og utdannede og analfabeter. Både historie, religion og klasseskille er viktige faktorer i kvinnenens egen selvforståelse.

3.2 Spiritualitet, mystikk, og religion.

Helgenkultusen er en del av det en ofte omtaler som mystikk eller spiritualitet. Men for å kunne forstå kultusen som mystisk eller spirituelt fenomen, vil det være naturlig å se på hvordan en forstår mystikk og spiritualitet i seg selv og knyttet til den aktuelle religionen. Når en videre ser på den aktuelle helgenkultusen, vil det være nyttig at en også har sett på hvordan en kan forstå religionsbegrepet, og hvordan dette begrepet brukes videre når en går inn og ser på hvordan kvinnene praktiserer og forstår helgenkultusen.

Med spiritualitet eller åndelighet, menes i denne oppgaven de sider av menneskelig liv som er knyttet til noe annet enn det fysiske. Det åndelige kan en forstå som noe som er knyttet til religion, eller det kan forstås som en del av den menneskelige erfaring, og som ikke er knyttet sammen med noen religion. Mens religionen er knyttet til det åndelige, ved at det åndelige har en naturlig plass i alle, eller de fleste religioner, ser en ikke det samme den andre veien. Det finnes enkeltmennesker og livssynsorganisasjoner som tror på en åndelig virkelighet, som kan erfares av mennesket, men uten at denne åndeligheten er knyttet til noe religiøs tradisjon. (<http://www.holisme.no/index.cfm?id=134322>)

Betydningen av begrepet mystikk kobler en gjerne til det greske ordet *myein*, som betyr å lukke øyne og munn, og som viser til at noe skal holdes hemmelig. Selve ordet mystikk finner en ikke i bruk før på 1600-tallet og da innenfor kristendommen der det betegner en spesiell troserfaring. (Hansen 2004: 1) Men på samme måte som åndelighet, er mystikk et begrep som i dag knyttes til religion, men som også eksisterer uten en slik tilknytning. Mystikk kan defineres som en

”umiddelbar, direkte opplevelse av tilværelsens dypeste virkelighet, av naturens enhet og harmoni, eller av kontakt med en guddom.” Mystikken fikk i senantikken ”betydning av «kontemplasjon av den høyeste virkelighet», og i den kristne kirke, «skjult betydning i den hellige skrift og i sakramentene». Denne opplevelsen kan være spontan eller forberedt ved hjelp av forskjellige teknikker, og kan finne sted innen rammen av en religiøs tradisjon eller uavhengig av ethvert religiøst system.”(<http://www.snl.no/mystikk>)

Når en videre i oppgaven ser på mystikk og spiritualitet vil dette være innenfor en religiøs kontekst. Hvordan en forstår begrepet religion varierer, både i forhold til hvor vidt eller snevert en velger å definere, men også med hensyn til hvilke sider ved religionen som er mest i fokus. I grove trekk kan en definere religion som funksjonalistisk eller substansiell. Den substansielle måten har fokuset på tro, og praksis knyttet til et høyere vesen, eller det hellige,

mens den funksjonelle fokuserer i større grad på hvordan ulike former for tro og praksis brukes i møte med vanskelige situasjoner i livet. Dermed blir det selve praksisen og resultatet av denne som har fokuset i den første definisjonen, mens det er hvem denne praksisen er relatert til som har hovedfokuset i den andre definisjonen. Begge definisjonene har svakheter. Den første definisjonen er svak fordi religionene her i så stor grad legger vekt på tro og praksis rettet mot det hellige, at religionen da kan ses på som noe som ligger utenfor menneskenes liv. Det blir systemet som er i fokus og ikke hvordan religionen har betydning i den troendes liv. Den funksjonalistiske retningen derimot har et stort fokus på hva religionen gjør i menneskets liv, men her blir ritualene og troen så sentrale at det hellige blir mer eller mindre borte, og en kan ende opp med en definisjon som kan favne det meste. Kenneth I. Pargament har brukt deler av begge disse definisjonene når han definerer religion som: ”a process, a search for significance in ways related to the sacred” (Pargament 1997: 32). Med å definere religionen slik, får en med seg den praksis mennesker benytter seg av i møte med ulike utfordringer i livet, samtidig som den er klar i forhold til hvilke retning eller mål, denne praksisen har. Det vil av den grunn, bli denne definisjonen av religion som ligger til grunn når jeg videre i oppgaven går inn og ser på kvinnes helgenkultus i islam og koptisk kristendom.

3.2.1 Spiritualitet i den koptisk ortodokse kirken.⁶

Som en del av de ortodokse kirkene, har den koptiske kirken sin bakgrunn i det østromerske riket. Det endelige bruddet mellom den vestlige og østlige kirken kom i 1054, da den romersk- katolske paven og den ortodokse patriarken gjensidig lyste hverandre i bann. De ortodokse kirkene består av flere nasjonale kirker, som er uavhengige av hverandre, og navngis ofte i forhold til lokalitet. Det er nasjonalspråket som blir benyttet under gudstjenestene, og det er en nasjonal patriark som er overhodet for den nasjonale kirken. De ulike nasjonale kirkene bindes sammen i en felles tradisjon innefor lære og ritualpraksis, og med en felles ”økumenisk patriark”, men uten at de har noe felles læremessig og administrativt sentrum.

Den koptiske kirken er den ortodokse kirken i Egypt. Ordet kopt betyr egentlig egypter, og selv regner kopterne seg som etterkommere fra befolkningen i det faraoiske

⁶ Kildene som er brukt i denne delen er: Chaillot 2005. Meinardus 2002. Meinardus 2006. <http://www.copticchurch.net/> 1.9.2009, og egne møter med den koptisk ortodokse kirken.

Egypt. Selv om nasjonalspråket i Egypt i dag er arabisk, har den koptiske kirken beholdt det koptiske språket som kirkens liturgiske språk.

Den koptiske kirken kjennetegnes ved tilbedelse i kirken gjerne flere ganger om dagen, både til fast bønnetid, men også utenom denne. Videre kjennetegnes kirken av en liturgi som er rik på teologi og ritualer. Veksling mellom fest og faste preger kirkeåret, som har syv store og syv mindre fester, og i tillegg til disse kommer de ukentlige og månedlige festene, og festene som er tilegnet de ulike helgenene. Det er også flere perioder med faste i den koptiske kirken, både lengre, før større høytider, og kortere, onsdager og fredager, som er ukens fastedager.⁷

Samtidig som den liturgiske seremonien, som praktiseres daglig, er en viktig del av det spirituelle livet i den koptiske kirken, skilles det ikke mellom den tilbedelse som er foretatt i felleskap, eller den tilbedelsen som blir utført alene. Under gudstjenesten deltar alle medlemmene i bønner og hymner, og gjennom liturgien blir kirkens lære formidlet, og gudstjenesten forstås som et møte mellom himmel og jord. Den koptiske kirken ser på seg selv som en enhet av alle medlemmer, både presteskap og lekmenn, både gamle og unge. Dette fellesskapet kan forstås som et åndelig fellesskap som eksisterer enten man er i fellesskapet eller alene. All koptisk tilbedelse har også en eskatologisk dimensjon der en tenker seg at den jordiske kirken deltar, sammen med de himmelske vesener, og får del i de himmelske hemmeligheter. Den enheten som den koptiske kirken da forstår seg selv som, spenner dermed utover den jordiske menighet og inkluderer alle døde medlemmer, i et felleskap som ikke bare er knyttet til fremtiden, men som eksisterer her og nå. Det blir på denne måten en tanke om et reelt fellesskap mellom den døde og den levende, at en kan se på helgentradisjonen i den koptiske kirken.

Helgenene i den koptiske kirken kan en grovt dele i to grupper; de bibelske helgenene fra patriarker og profeter i det gamle testamentet og til Maria Jesu mor, og apostlene. I denne gruppen kan en også plassere de himmelske vesener, selv om de ikke er av samme karakter som de menneskelige helgenene. Den andre gruppen helgener er mennesker som har tatt imot den kristne tro, og som på ulikt vis har levd et veldig fromt og hellig liv. I denne gruppen finner vi martyrene, som ble drept for sin tros skyld. I Egypt skiller en gjerne mellom martyrer fra den hedenske perioden, og martyrer drept under muslimsk styre, der de sistnevnte

⁷ I forhold til fasten er det spennende og se på hvordan denne forstås i sammenheng med de ulike feiringene som en finner i kirken. Fasten forstås ikke først og fremst som avholdenhet fra mat, men som en del av en større spirituell handling der en fjerner seg fra det dennesidige ved tilværelsen og retter fokuset mot det hellige. Det henger også sammen med den bredere forståelsen av tilbedelse som en ser eller også i den koptiske kirke der det åndelige og det kroppslige er knyttet sammen og utgjør en helhet i tilbedelsen, og relasjonene til det hellige. (<http://www.copticchurch.net/>)

gjerne betegnes som nye martyrer. Innenfor koptisk tradisjon blir helgenene æret, og det tidligste rapporterte funn av en slik praksis finner en på midten av det andre århundre. Relikvier etter disse helgenene er å finne i de fleste kirkene rundt om i Egypt. Relikviene ” are kept in cylindrical boxes covered with dark-red silk or velvet, which are put under the icons of the saints” (Chaillot 2005: 123). Disse relikviene blir sett på som kilder til velsignelse. De troende berører og kysser gjerne disse boksene og ikonene over dem. Helgenene har også egne dager i løpet av året der de blir feiret, og der det er en spesiell seremoni knyttet til denne feiringen.

3.2.2 Spiritualitet i islam⁸

Islam kom til Egypt under erobringen i 641, ved den arabiske generalen Amr ibn al-As. Og det store flertallet av Egypts befolkning er muslimer. Islam har to retninger; sunni og shia, der det er sunnittisk islam en finner i Egypt. Splittelsen mellom disse gruppene kom tidlig etter Muhammads død i 632, og gikk i grove trekk ut på at de var uenige om hvem som skulle følge etter Muhammad som leder. Den gruppen som senere ble kalt sunni, som kan oversettes med sedvane, mente at lederen skulle velges, slik som var vanlig praksis i det arabiske klansamfunnet. En annen gruppe som senere fikk navnet shia, en forkortelse for sjiat Ali, som betyr Alis parti, var imidlertid av den oppfatning at den som skulle overta som leder måtte komme fra Muhammads familie. Muhammad hadde ikke selv sønner, og det var derfor svigersønnen, Ali som ble sett på som den naturlige etterfølgeren. Det ble ikke Ali som først overtok lederrollen, men han ble leder først i 656. Den endelige splittelsen kom imidlertid ved valget av ny leder i 680, da Hussein, en av Alis sønner var kandidat. Da han tapte valget, brøt det ut krig, og Husein ble drept. Etter den tid har aldri shiamuslimene anerkjent noen av de sunnittiske lederne, og de to gruppene har utviklet seg i ulike retninger. Sunni og shia har ulike hadith tradisjoner, og mens en i sunnittiskislam har en fast læretradisjon innenfor de fire lovskolene, er det i shiittisk tradisjon mulighet for nytenkning.

Det sentrale i islam er menneskets lydighet mot Allahs vilje. Selve ordet islam oversettes gjerne med underkastelse eller overgivelse, der den som er muslim overgir seg eller underkaster seg Allahs vilje. Allahs vilje er uttrykt igjennom islamsk lov, Sharia, og er en del av selve åpenbaringen. Det er ved å følge islams lov at mennesket viser at det underkaster seg Allahs vilje, men i tillegg vil det å følge islamsk lov være til det beste for både enkeltmenneske og samfunn, slik at en her har en dobbel motivasjon. De mest sentrale

⁸ Kildene som er brukt i denne delen er: Musk 1984, Opsal 2005, og Vogt 2005

pliktene i islam kalles gjerne de fem søyler, og består av; troserklæringen, bønnene, velferdsbidraget, fasten og pilegrimsreisen. Troserklæringen; ”det finnes ingen gud uten Allah og Muhammad er hans sendebud”, er det grunnleggende i islam, og det er også denne som skiller en muslim fra en ikke muslim, ved at en som uttaler troserklæringen regnes som muslim, og er forpliktet til å leve etter Allahs lover. Bønnene, som utgjør den andre søylen, er rituelle bønner som bes mot Mekka, fem ganger om dagen, og for menn skal fredagsbønnen bes i moskeen. De rituelle bønnene er resitering av åpningsbønnen i koranens første kapittel, kombinert med fastlagte kroppsbevegelser, som har til hensikt å uttrykke den troendes holdning overfor Allah. Før bønnen kan bes må en også foreta en rituell renselse. Denne renselsen innebærer vanligvis at en vasker seg på hender, underarmer, ansikt, hals, nakke og føtter i vann. Det er her snakk om en rituell renselse, noe som kommer til uttrykk i at en kan bruke sand om ikke vann er tilgjengelig. Det at koranen regnes som åpenbart, har ført til at en ser på språket som en del av åpenbaringen og at en dermed ikke kan oversette dette. Ved de rituelle bønnene må derfor resiteringen foregå på arabisk. For å være muslim er det å kunne resitere åpningsbønnen på arabisk et minstekrav. Velferdsskatten, som er den tredje søylen, beregnes ut i fra disponibel formue, og skal gå til de fattige og trengende i samfunnet. Fasten som finner sted i den niende måneden, ramadan, er en plikt for alle voksne muslimer, med unntak av spesielle grupper som for eksempel syke, gravide eller menstruerende kvinner, eller mennesker som er på reise. Under fasten skal en ikke spise eller drikke mens solen er oppe, mens en etter solnedgang kan både spise og drikke. Hensikten med fasten er at en skal ha medfølelse med dem som sulter, samt at den blant annet skal fremme selvbeherskelse og redusere grådighet. Pilegrimsreisen finner sted i den siste måneden i året, Dhu-l-hijja, og er den femte søylen i islam. Pilegrimsreisen er en plikt for alle som har mulighet til å utføre den. Det er også mulig å betale andre for å utføre den for seg, eller utføre den for slektninger som er døde uten selv å ha fått utført den. Fordi pliktene i islam er fleksible i forhold til menneskets muligheter både fysisk og materielt, skal alle muslimer kunne følge Allahs vilje.

Det er en sentral tanke i islam at tro og handling er så nært knyttet sammen at de ikke kan skilles fra hverandre. ”bønnenes fastlagte bevegelser – å stå, å bøye seg, kaste seg ned, sitte – springer ut av bevisstheten om at *hele* mennesket må engasjere seg; sjel og kropp hører sammen og skal oppstå på den ytterste dag.” (Vogt 2005: 76) Det åndelige møte med guddommen skjer dermed gjennom handlinger utført i lydighet, og kanskje tydeligst i bønnen.

I normativ islam finner en ikke den samme oppbygningen og strukturen i forhold til religiøse ledere, slik som en finner i koptisk kristendom. Det en derimot finner er; ”et liturgisk (*imam*), et læremessig (*alim*, pl.: *ulama*) og et juridisk (*qadi*) lederskap” (Opsal

2005: 208) Men utenom disse formelle lederne finnes et mangfold uformelle veiledere som er knyttet til den folkelige delen av islam. Statusen til disse veilederne avhenger ikke av formelle kvalifikasjoner, men bestemmes ut fra hvor populære de er. Innenfor gruppen av uformelle veiledere, finner vi også islams helgener. Dette er spesielt hellige mennesker, som kan være både døde og levende. Disse betegnes gjerne som ”shafi (intercessor), shaykh (leader), pîr (elderly or wise person) or murâbit (‘one who has joined himself’ to God)”. (Musk 1984: 58) Det finnes ikke noen formell praksis, som definerer noen som helgen slik som en finner i den koptisk kristne tradisjonen. Det er personens rykte, i forhold til å utøse baraka eller utføre mirakler, som definerer statusen til helgen.

3.3 Muslimske kvinner og helgener⁹

Imam al- Shafi’i mausoleet ble valgt som hovedarena for å observere, og å gjøre intervju med muslimske kvinner. Imam al-Shafi’i regnes i Egypt som en av de store, sunnimuslimske helgenene. Han var grunnleggeren av en av de fire islamske lovskolene og var også i slekt med Mohamed. Imam Shafi’i døde i 820, men mausoleet ble ikke bygget før 1211, av Salah al-Dins nevø al-Malik al-Kamil. Det var på dette stedet at Salah al-Din fikk bygget det første madrasaet i Egypt, som en del av kampen mot fatimidene. Det er det største frittstående mausoleet i Egypt, og hit kommer det pilegrimer fra hele den muslimske verden, på grunn av stedets helbredende kraft og for å motta baraka.

Mausoleet i den sørlige delen av nekropolis, som ligger mellom Ibn Tulun moskeen i vest, citadellet i nord og når nesten til Ma’adis grense. Nekropolis utgjorde tidligere et belte som omgav hele byen, men er nå delt i to en nordlig og en sørlig del av hovedveien Salah Salim. Området består av graver etter sultaner og prinser. Disse gravene kan bestå av ett eller flere rom, og området er bosatt av fattige mennesker som bor i disse gravrommene, mot liten eller ingen leie. Noen av dem som bor der fungerer som oppsynsmenn eller vaktmestere på stedet, mens andre bor der utelukkende fordi det er det eneste alternativet i en overbefolket by. Gravplassene besøkes også av mennesker, som har med seg eller lager til mat og spiser i fellesskap ved graven til familiemedlemmer. Noen steder har de som bor der fått lagt til provisoriske strømledninger fra nærliggende moskeer, slik at de kan leve et tilnærmet normalt liv der.

⁹ Bakgrunnsinformasjonen er her hentet fra: Williams:2002, <http://www.touregypt.net/featurestories/city.htm>, http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/crossing_continents/africa/1858022.stm, og egne observasjoner

Etter å ha tatt av hovedveien fra Salah Salem, blir gatene smalere og på begge sider av veien ligger hus og små ”butikker” der det blant annet selges levende dyr, frukt og grønnsaker av ulike slag, og de flate runde brødene som er vanlige i det egyptiske kostholdet. Både gatene og butikkene bærer preg av at det er et fattig område. Langs gaten er det en del mennesker, både voksne og barn, og mens vi enda er et godt stykke fra al-Shafi’i mausoleet kan vi se toppen på kuppelen over mausoleet, med den karakteristiske båten der en vanligvis ville ha funnet en halvmåne. Etter hvert som en nærmer seg ender den smale gaten i en åpen plass der moskeen som er bygget inntil selve mausoleet ligger på høyre side, og foran mausoleet i forhold til retningen mot Mekka. Flere barn, og også noen voksne er på plassen, og de er pågående når de følger etter oss og tigger om penger. Før en kommer inn i selve mausoleet går en gjennom en port til en slags forgård der det drives med oppussingsarbeid, og hvor det er satt opp noen hyller en kan sette skoene på før en går inn. Innenfor kommer en så til et forrom, der det står noen menn som tydelig har en funksjon på stedet. De ber om penger til stedet, og passer på at en er riktig antrukket, med slør, før en går inn i rommet der gravene er.

¹⁰ Inne i mausoleet ligger Imam Shafi’is sarkofag inne bak fire gjennomsiktige skjermvegger av kunstferdig bearbeidet tremateriale, kalt masrabiyya. Disse er satt sammen til et rektangel, med tak over. Masrabiyya har ofte vært brukt for å skille mellom kvinnens og mannens verden, for eksempel som vindusskodder eller for å kle inne verandaer. Det som er bak masrabiyyaen, er da haram, som både kan bety forbudt og hellig. På innsiden av masrabiyyaen er det glass og i taket henger det grønne neonlys over sarkofagen. Selve sarkofagen har saltak og er dekket med svart stoff som har kalligrafi i gull, i samme stil som trekket over Kabaen i Mekka. Ved hodeenden er det satt opp en stav på sarkofagen med et turbankledd hode av stoff på. Rundt sarkofagen ligger det mange lapper og en god del penger, både sedler og mynter. Noen lapper ligger også oppå det flate taket av bygningen rundt. Sarkofagen er slik plassert at al -Shafi’i ligger med hodet nesten rett under senteret av kuppelen over bygningen. Rett over hodet hans har overbygningen en glasspyramide, ellers er taket flatt. Inntil overbygningen står det en marmorsøyle med kalligrafisk inskripsjon på like ved al -Shafi’is hode. Mausoleet har fire mihraber, tre opprinnelige, som ikke står riktig vei i forhold til kabaen i Mekka, og en som er laget senere som har den riktige qibla retningen. På gulvet er et teppe med et mønster som er formet som et rektangel med en spiss i ene enden som viser retningen mot Mekka. Hvert av rektanglene er store nok til at et menneske får plass

¹⁰ Det følgende er en beskrivelse basert på observasjonsnotater fra Imam al-Shafi’i.

til å stå og sitte inni dem.

To kvinner sitter i mihraben, den av de fire i rommet som vender mot Mekka, med ryggen mot veggen, og ansiktet mot imamens grav. De har med seg egne bønneteppe, og den ene av dem sitter og leser en avis. Rundt oss går to menn og støvsuger gulvet i mausoleet. De to kvinnene er de eneste som befinner seg på kvinnesiden i helligdommen. De prater sammen. Vekten i mausoleet kommer inn og ønsker oss velkommen. På vei ut sier han noe til kvinnene, og de flytter seg til en av de andre mihrabene og sitter der og leser avisen og prater. En kvinne kommer inn, og går til den midterste av de tre mihrabene som ikke vender mot Mekka. Hun setter seg på kne og bøyer seg med hodet mot gulvet og setter seg opp igjen. Hun blir deretter sittende med ansiktet vendt inn mot mihraben. Hun reiser seg etter en stund og kommer bort til oss og sier; ”velkommen, jeg håper at imamen velsigner dere også.” Det ropes til bønn og hun går ut av rommet sammen med den kvinnen som leste avisen.

3.3.1 Kvinnene i Imam al-Shafi'i

Når en ser på hvorfor disse kvinnene kommer til dette stedet, sier Musk at tilbedelse i helgengraver ”consists of two main elements. Firstly the saint enshrined or commemorated at that site is benefited. Money or valuables may be offered, candles may be lit, food may be left or the Fâtiha may be recited. Secondly, the pilgrim seeks his desires and wishes from the saint.” (Musk 1984:66) Når kvinnene selv gir uttrykk for hvorfor de kommer dit ser en at det er flere årsaker, men at flere av disse er felles for flere, og at det ofte er sammensatte grunner til at de kommer, nettopp dit, eller til en helgengrav generelt.

3.3.1.1 Et sted for bønn

Pargament låner i sin bok en definisjon av begrepet bønn hos en protestantisk historiker ved navn Friedrich Heiler. Han definerer bønn som ”Living communion of man with God, bringing man into direct touch with God into a personal relation with Him.” (Pargament 1997: 40) Denne definisjonen er vid nok til at den dekker både den rituelle bønne, og de bønnene som mer har preg av en samtale mellom den troende og Gud. Det er derfor denne definisjonen som vil ligge til grunn når vi videre snakker om bønn.

Bønn var den grunnen som de fleste kvinnene oppgav som eneste, eller en av flere grunner til at de var kommet til Imam al-Shafi'i. Loewenthal, sier; ”Prayer is often thought of

as the most distinctive and characteristically ‘religiously’ of all the activities that are associated with religion” (Loewenthal 2000:27) I islam er den rituelle bønner, salah, en av de fem søylene, men andre bønner, du’a, er også vanlig selv om de ikke kan erstatte de rituelle bønnene.

Ser en først på salah var det mange kvinner som bruker stedet til å be disse. Når det roptes til bønn stilte kvinnene seg opp ved siden av hverandre på teppet, hver i sin rute, og utførte den rituelle bønner. Hafsa, en av kvinnene i mausoleet, sier:

”Jeg kommer ikke ofte her til moskeen og ber, men jeg er konsekvent med bønner hjemme. Jeg kommer alltid her og føler at jeg får en psykisk hvile, og jeg føler at dette er Guds hus. Derfor kommer jeg alltid her på fredagene for å be fredagsbønner her. Jeg kommer ren fra huset mitt, og har utført den seremonielle vasken i hjemmet. Jeg kommer bare for å be og gå hjem igjen.”

For denne kvinnen representerer besøket i mausoleet, en praktisering av en de fem søyer i islam, på samme måte som menn utfører fredagsbønner i moskeen. En annen kvinne som også kommer til mausoleet jevnlig på fredager er Hasina, hun sier; *”Jeg kommer her spesielt på fredager, for imamen spesielt. Vi kommer her mellom to og tre ganger i måneden, om fredagen, og tilbringer hele dagen her. Vi kommer og ber her, leser Fâtiha til imamen, og ber mot dem som undertrykker oss”*.

På et vis kan en gjerne snakke om at en her ser en utvidelse av fredagsbønner, der en av pliktene i islam blir utvidet med personlig bønn, og at det danner et mønster i dennes personlige Gudsrelasjon, siden den stadig repeteres. Dette kan en se at samsvarer med det en finner hos Musk, der han sier. *”In many Muslim communities, the worship at Friday prayers include elements of popular devotion”* (Musk 1984: 65) Hos Lane ser en også at de ulike helgenene ble spesielt besøkt på enkelte ukedager.

”There are particular days of the week on which certain tombs are more generally visited: thus the mosque of the Hasaneyn is mostly visited by men, on Tuesday, and by women, on Saturday: that of the seyyideh Zeyneb, on Wednesday: that of the Imám Esh-Sháfe’ee, on Friday” (Lane 1860:238)

I forklaringen til Aishah og Amina ser en tydelig hvordan den rituelle bønner ikke bare er blitt utvidet men nærmest blitt en del av et mye større ritual.

De sier at når de besøker mausoleet hilser de imamen ”fred være med deg og alt ditt hushold her”. De forklarer at det er engler på stedet som svarer deg, og at en derfor må si denne hilsenen til dem først. Videre sier de at alle steder har sine engler, og at det er helgenene eller imamenes engler som svarer en når en hilser, og at selv om en ikke hører disse svarene så er de der like fullt. Etter at de har hilst, leser de fâtiha til imamen, og at de deretter kan be Gud om hva de vil. De sier, fordi Imam al – Shafi’i er en slektning av profeten er dette stedet rent, og da er det en betingelse for å kunne komme dit, at den som kommer også er ren. Det innebærer blant annet at en kvinne ikke kan ha menstruasjon.

Der en i det første eksempelet ser at bønningen som en av pliktene i islam, er det eneste sentrale i handlingen, ser en i det siste eksempelet at fâitha er en del av et ritual. Dette ritualet er noe en må igjennom før en kan henvende seg til Gud med det som ligger en på hjerte. En ser også at stedets plass har en større betydning. Den troendes renhet blir ikke der primært knyttet til bønningen, men til stedet, og imamen som er begravd der.

Selv om de fleste av kvinnene som var inne i mausoleet under de faste bønnetidene deltok i bønningen, var likevel inntrykket at de fleste kvinnene var kommet der av personlige årsaker. Ofte så en at det var bønner om hjelp til noe i hverdagslivet. Det kunne være bønn om hjelp til fysiske eller psykiske problemer, eller problemer av mer materiell eller sosial karakter. Bønnene kunne også variere fra å være helt konkrete bønner, med ønske om et bestemt resultat, som det vi kan se hos Khadidja. Hun sier;

”Første gangen jeg kom hit var det fordi noen hadde gjort noe galt mot meg, de hadde tatt eiendom fra meg og mine barn. Så jeg kom for å be Gud og imamen om å gi meg mine ting tilbake og for å be til Gud. Noen tok en del av jorden som tilhørte meg og mine barn, så jeg kom for å be imamen om å ta seg av dette for jeg har hørt at han gjør mange mirakler.”

Hos andre kvinner så en heller en mer åpen type bønn, der en beklaget seg over problemer og ba Gud om hjelp, men der en ikke ba om noe konkret. Nefissa sier blant annet *”Jeg spør alltid imamen om å be Gud om å hjelpe meg, for å få det jeg trenger.”* Når en ser på forskjellene mellom disse to bønnene, ser en at den siste har en mer åpen holdning til hvordan Gud vil ta vare på henne.

Pargament sier at når mennesker møter stressende eller problemfylte områder i livet, takler de dette i samsvar med det system av ressurser de har til rådighet. Dette systemet består av vaner, relasjoner, verdier, tro og personlighet, og danner en ramme rundt livet til den

enkelte. Det er innenfor denne rammen at individet finner de redskaper som en har til rådighet for å mestre vanskelige livssituasjoner. Når mennesket møter utfordringer eller problemer er det vanlig at en tyr til flere av disse redskapene som ligger innenfor denne rammen. En kan se religiøs tro, og søken etter Gud som et slikt redskap i forhold til mestring. Videre skiller Pargament mellom to hovedtyper av mestring, der han sier at den ene handler om å bevare eller gjenopprette det som er truet eller tapt, mens den andre går på å åpne for nye muligheter, og andre løsninger. (Pargament1997: 99-110)

Om en ser på bønn som et redskap i forhold til vanskeligheter i livet, ser en i eksemplene ovenfor at samme redskap blir brukt, men at den allikevel anvendes noe forskjellig. Dette viser både at det ikke er en direkte sammenheng mellom en spesiell type redskap og hvordan denne brukes, og på samme tid illustrerer dette at de ulike delene av dette ressursystemet, som individet har til rådighet, påvirker hverandre.

Loewenthal snakker om ulike typer bønn, og lister opp fem ulike typer som hun kaller:

“Petitionary prayer – the cry for help for oneself

Intercessory prayer- pleading for help for another person

Thanksgiving prayer – for help and favours received

Adoration – expressing awe, wonder, praise

Confession, dedication, communion – righting and consolidating the relationship with God” (Loewenthal 2000: 29)

Den første kategorien samsvarer med den type bønn en finner i eksemplene ovenfor. Den andre typen ser en et tydelig eksempel hos Gamila og Sakina. Dette er to voksne kvinner som er kommet sammen til Imam al-Shafi’i med en jentunge som er syk. Gamila og Sakina ber da sammen med tre andre kvinner, om at Gud må helbrede den syke jenta. Den tredje bønnekategorien hos Loewenthal, kan en gjerne se i forhold til det en kan kalle for betingende bønner. Betingede bønner er bønner der en ber om noe konkret, og samtidig setter betingelser for seg selv dersom Gud imøtekommer bønneren. Som en ser består denne typen bønn av to deler, der den første er en forespørsel for seg selv eller andre, slik en ser i de to første kategoriene til Loewenthal. Den andre delen er knyttet til den tredje bønnekategorien, og derfor er ikke betingede bønner en ren takksigelsesbønn, men en kombinasjon av denne og en eller begge de to første bønnekategoriene. Gamila og Sakina forklarer at når de ønsker at noe godt skal hende dem, som for eksempel suksess for sine sønner, kommer de til helligdommen

og ber om dette, samtidig som de gir et betinget løfte, dersom bønneren blir oppfylt. De kan love at dersom sønnene lykkes det året, vil de komme med gaver til dette stedet, for å holde sin del av avtalen. Musk sier om denne typen bønn: "vows are made effective, in the popular mind, because of the "other world" invoked in their making. They are often taken before walls or at saints' shrines (...) and in fulfilment of such vows, various pilgrimages are made, feasts are held, or dedications concluded." (Musk 1984:80) Også hos Lane ser en at denne typen bønner er knyttet til det å besøke en helgengrav er vanlige:

"Another custom common among the peasants is, to make votive sacrifices at the tombs of their sheykhs. For instance, a man makes a vow ("nedr") that, if he recover from sickness, or obtain a son, or any other specific object of desire, he will give, to a certain sheikh (deceased), a goat, or lamb, or a sheep" (Lane 1860: 238)

De to siste bønnekategoriene kan en gjerne si at en finner i salah.

I tillegg til disse kategoriene en finner hos Loewenthal, ser en også i møte med kvinnene i Imam al- Shafi'i en type bønn en gjerne kan kalle for hevnbønn. Kvinnene sier gjerne at de ber mot noen. Dette kan være en generell bønn mot alle som undertrykker dem eller en konkret bønn mot noen, kjente eller ukjente. Gamila og Sakina, som tidligere nevnt sier også at, samtidig som de ber om helbredelse for den syke jenta, som de mener er blitt utsatt for trolldom, ber de om at det vonde som har rammet jenta, skal vendes mot den som var skyldig i dette. Hawwa, en annen kvinne viser på en litt annen måte hvordan ulykke for andre tolkes som en hevn fra Gud mot mennesker som har gjort henne vondt. Hun sier: " *Når jeg kommer hit, kommer jeg for å be til Gud og klage i forhold til mennesker som plager meg, slik som tanten min. Jeg opplever at jeg får mye svar, fordi Gud straffer på en måte barna hennes. Så jeg føler på et vis at bønnene mine blir besvart.*"

Selv om Loewenthals modell har vært et godt redskap i å kunne skille mellom de ulike typer bønner en finner hos kvinnene i Imam al – Shafi'i, ser en allikevel at den ikke fullt ut er tilstrekkelig til å beskrive kvinnenens bønner. Jeg vil derfor videre bruke en justert versjon av Loewenthals modell, som er mer i samsvar med det kvinnene i Shafi'i mausoleet sier om bønn. Jeg har valgt å skille ut hevnbønnen som en egen kategori, selv om den har likhetstrekk med anmodningsbønnen, og en kanskje kunne tenke den som en variant av denne. Hevnbønnen skiller seg likevel ut da denne på en klart negativ måte trekker inn en tredjepart i bønneren. Samtidig ser en at den troende her gir uttrykk for en forståelse av et rettmessig krav

overfor sine fiender, men ikke selv er i stand til å gjøre noe med dette, og dermed blir Gud, den en henvender seg til for å oppnå rettferdighet.

Anmodningsbønn	- a) der en ber om noe på egne vegne, uten noe form for løfte knyttet til bønnen b) der en ber om noe på egne vegne, og en knytter et løfte opp til innfrielsen av bønnen
Formidlingsbønn	- a) der en ber om noe på andres vegne, uten noe form for løfte knyttet til bønnen b) der en ber om noe på egne vegne, og en knytter et løfte opp til innfrielsen av bønnen
Takksigelsesbønn	- a) der en takker for mottatt hjelp for seg selv eller andre, uten at det er knyttet til noe løfte. b) der en takker for mottatt hjelp for seg selv eller andre, og at dette er knyttet til et konkret løfte
Lovprisningsbønn	- der en gir uttrykk for beundring, lovpisning og ærefrykt
Bekjennelsesbønn	- der en bekjenner, forsones og fornyer sin relasjon
Hevnbønn	- der en ber om hjelp til hevn over fiender

I forhold til tema omkring bønn, blir ofte spørsmålet om bønnens funksjon reist. Spesielt i forhold til de typer bønn der henvendelsen til Gud er knyttet til det å motta noe, enten dette gjelder hjelp for seg selv eller andre, eller som hevn mot andre. For kvinnene som kom til Imam al - Shafi'i, var det for mange et viktig poeng at de fikk svar på sine bønner ved å be dem på dette stedet.

Zaynab, en godt voksen kvinne, som er i mausoleet sier både noe om effekten av å be på dette stedet, samtidig som hun gir en forklaring på hvorfor det er slik der.

”Jeg kommer til dette stedet for å tigge, fordi det er det beste stedet for meg. Dette er ikke konkret relatert til tiggingen, men jeg får det jeg ber om av Gud på grunn av at Imam al - Shafi’is grav er her (...) Da jeg kom hit første gangen ble jeg avvist av ham som bestemmer på stedet. Og som et resultat av dette brakk han foten. Etter den tid har jeg alltid vært velkommen hit. Bønner kan være både hjelp konkret til meg selv,

men også hjelp mot fiender. Gud vil da kunne staffe fiendene mine med ulike ulykker. Fordi min relasjon til al - Shafi'i er så god, og Gud hører meg når jeg ber, er det mange som kommer til meg for at jeg skal be for dem. Det er mye mer virkningsfullt å be her en andre plasser fordi imamen hadde en så god relasjon til Gud.”

Det at stedet er et egnet sted for bønnesvar knyttes med andre ord til at Imam al-Shafi'i er begravd der. Musk sier om helgenkult at den, ”involves those who believe in” the special supernatural power of some holy man, now deceased”. (Musk 1984:59) og at “Saints are believed to possess great power.” (Musk 1984:61)

3.3.1.2 En kilde til baraka

Imamens plassering fremheves av mange av kvinnene som en grunn til at bønnene blir besvart når de ber der. På samme måte finner en også at kvinner som ikke så tydelig fremhever imamens betydning for konkrete bønnesvar, formidler klart at det at Imam al Shafi'i er begravd der gjør stedet hellig, og at de av den grunn får velsignelse eller baraka ved å komme dit. Musk sier noe om hvordan en kan forstå begrepet baraka: ”to a large extent, baraka is interpreted by ordinary Muslims as a power or force, similar to the ”virtue of Jesus” (...) so we may say that for ordinary Muslims, Baraka indicates “the experienced reality of power.”” (Musk 1984: 38)

Hasina sier om det å besøke mausoleet at ” *Først hadde jeg ingen forventninger ved å komme her, jeg kom bare med mine foreldre, men da jeg da jeg ble gift og ble gammel, forstod jeg hvem som var imamen, og jeg forstod at det var velsignelse til meg, fra dette stedet*” Ruqayya, er en annen kvinne som fremhever at imamens tilstedeværelse gjør stedet spesielt. Hun sier ” *vanligvis når jeg er i sorg eller en vanskelig situasjon kommer jeg alltid her, ikke fordi han går i forbønn fremfor Gud, men det at han er plassert her gjør at jeg føler at det er så rent og så hellig.*” I forhold til bønn og det å oppleve at en får svar på disse bønnene vil det være sentralt å se på hvordan en vurderer dette.

Loewenthal refererer i sin bok til en studie der en ser på om det er forskjeller på helse og levetid hos monarker som ble bedt for og monarker som ikke ble bedt for. Studien så også på om det var forskjell i forhold til dødfødsler hos foreldre som bad, og foreldre som ikke gjorde dette. Konklusjonen av undersøkelsen ble at det ikke var en forskjell, og at det dermed ikke var grunnlag for å si at bønn hadde noe effekt. Som innvending til denne konklusjonen, sier Loewenthal at en i studien ikke har tatt hensyn til at den som ber ofte åpner for at ens ønsker er underlagt Guds vilje, og dermed åpner den bedene for at bønnesvaret også kan

innebære at den bedene ikke får det vedkommende ber om. (Loewenthal 2000:30-31) I tillegg til dette sier Loewenthal, at om en skal se på bønnens funksjon at "Instead of asking simply whether prayer works, we first need to ask when, why and how prayer is used, and what effect prayer is believed to have. (Loewenthal 2000: 32)

Når kvinnene i Imam al-Shafi'i sier noe om hva de oppnår ved å komme dit er det helt tydelig at dette er noe mer enn konkrete svar på konkrete bønner. Videre hos Musk blir baraka beskrevet som en kraft som på en diskret måte forandrer vilkårene for livet slik at det åpnes for det gode og svekker det ondes innflytelse. (Musk 1984:39) Hawwa er en av kvinnene i mausoleet som på en god måte illustrerer denne forståelsen av baraka som en finner hos Musk, hun sier: " *Jeg føler det er veldig godt når jeg kommer hit og ber til Gud, og jeg føler at Gud legger alt til rette for meg i ettertid. Det er dette jeg opplever som baraka.*" På denne måten ser en at det å be bønner, og det å komme til stedet ikke utelukkende må forstås som en opplevelse av ytre mirakler, men kanskje like mye en opplevelse eller følelse i den enkelte av de som kommer dit. Salma uttrykker det på denne måten: " *Jeg kommer hit for å føle. Jeg føler meg lettet når jeg kommer hit fordi dette er Guds hus. Så når jeg har mye problemer, psykologiske problemer og problemer med helsen, så kommer jeg hit og prater med Gud og blir der, og jeg føler meg bedre.*" Hun gir ikke her uttrykk for at det er konkret hjelp fra Gud hun får, men snarere en opplevelse av at det å være nær Gud gir henne en form for hjelp. Det er noe av det samme en ser i utsagnet til Nefissa. Hun sier. " *Jeg føler meg veldig lettet når jeg besøker disse helgenene for de er så nær Gud, så når jeg føler meg ille kommer jeg, og da føler jeg meg bedre.*"

Hva det er som gjør at kvinnene føler som de gjør når de kommer til dette stedet har de forskjellige forklaringer på. Nefissa sier noe om dette når hun beskriver sin relasjon til Imam al-Shafi'i. " *Jeg ser på imamen som en mellommann mellom meg og Gud, så jeg ber til Gud og han er formidleren mellom oss (...)* Når jeg kommer begynner jeg å prate til imamen som om han er en venn, slik jeg snakker til en venn om forskjellige ting, når jeg føler meg veldig fortvilet og trist"

Blant kvinnene i mausoleet er det store variasjoner i forhold til hvor mye de vet om Imam al-Shafi'i. Noen vet lite om ham og vektlegger at han er en av helgenene, mens andre fremhever at han var i besittelse av gode egenskaper knyttet til sin funksjon som dommer. For noen er derimot imamens relasjon til Mohammeds familie det viktigste, og det er det som gjør at stedet er hellig, og gir mulighet for å motta velsignelse der. Amina og Aishah sier at Imam al-Shafi'i er i familie med profeten og at han av den grunn er så nær Gud. Videre sier de at de

kan føle velsignelsen fra dette stedet fordi imamen er så ren, og at de er kommet dit for å motta denne velsignelsen. De forteller at de også har besøkt andre helgengraver, og at de alltid pleier å besøke alle slektingene til profeten. I Musks avhandling sier han om helgentilbedelse at:” Originating, most probably, in a cult of Muhammad veneration (Nazir-Ali, 1978) and sanctioned by the continuing prototype celebration, Mawlid al-Nabi (Geijbels, 1975, III: 319), the concept has developed into a major practice of popular Islam” (Musk1984:57)

3.3.1.3 En del av tradisjonen

Flere av de som besøkte stedet forteller også at det å besøke helgengraver er en del av en tradisjon de er vokst opp med, og at de ble tatt med dit som barn. Hafsa, som for øvrig ikke nevner noe om at Imam al- Shafi’i er i familie med profeten sier:

”Første gangen jeg kom hit var jeg sammen med min bestemor og fra den tiden har det blitt en vane. Jeg var så lykkelig da jeg kom hit den første gangen, og jeg har alltid følt meg lykkelig, fra den dagen imamen kom inn i hjertet mitt” (...) ”Jeg besøker andre helgengraver, men sjelden, omtrent to ganger i året. Dette er en vanlig ting for mennesker å gjøre, og de har lært dette fra foreldrene sine. Det har blitt en vane i våre liv fordi vi har lært fra dem, og de har hatt gode erfaringer.”

Det å besøke Imam al – Shafi’is grav blir her formidlet som en del av den religiøse sosialiseringprosessen. Hos Berger og Luckman defineres sosialisering som:

”den omfattende og vedvarende styring, der fører individet ind i samfundets objektive verden eller i en del af denne. Primær-socialisering er den første socialisering et menneske gennemgår i barndommen, og hvorigennem det bliver medlem af samfundet. Sekundær-socialisering er enhver senere proces, der styrer et allerede socialiseret individ ind i nye sektorer af samfundets objektive verden.”(Berger og Luckman 1990: 154)

Primærsosialiseringen regnes som den viktigste for mennesket, da strukturen i all senere sosialisering må ligne strukturen i primærsosialiseringen. Individet fødes inn i en objektiv sosial struktur, der sosialiseringen foregår igjennom signifikante andre, som vanligvis er barnets foreldre eller nærmeste familie. Disse er påtvunget individet og det er de som

formidler den objektive verden til barnet. Virkeligheten som formidles er modifisert og aspekter ved denne virkeligheten utvalgt av de signifikante andre i tråd med den plassering de selv har i samfunnsstrukturen. På denne måten vil den virkeligheten barnet erfarer bære preg av dets ståsted i denne strukturen. Det som også er en viktig side ved primærsosialiseringen er at det er følelsesmessige bånd mellom den som sosialiseres og den signifikante andre. Det at barnet identifiserer seg følelsesmessig med dem som sosialiserer det, er nærmest en forutsetning for at en sosialisering skal kunne finne sted. I denne prosessen overtar barnet den signifikantes roller og holdninger, og internaliserer disse. Det blir på denne måten i stand til å identifisere seg selv, ved at selvet gjenspeiler de holdninger som er blitt formidlet til barnet. Individet forstår seg selv med andre ord som det som det er blitt fortalt at det er. Denne prosessen må ikke forstås som ensidig, men snarere som en forhandling mellom individets objektivt tilskrevde og subjektivt tilskrevde identitet. Videre i primærsosialiseringen skjer det en abstraksjon i forhold til roller og normer, fra spesifikke andres roller og holdninger til at en forstår disse som roller og holdninger i sin alminnelighet. Dette skjer ved at en handling som bekreftes positivt eller negativt av en signifikant annen, videre bekreftes av flere signifikante andre, for så til slutt erfares som at denne støttes av alle. Med dette blir normen generalisert, og individet selv blir en del av denne generalitet. Denne abstraksjonen fra konkrete andres roller og holdninger kalles den generaliserte andre. Primærsosialiseringen regnes som ferdig, når den generaliserte andre er etablert i barnets bevissthet. En må likevel se på sosialiseringprosessen som en varig prosess som aldri blir total eller avsluttes. (Berger og Luckman 1990:153-162)

Barnet som blir tatt med i mausoleet får anledning til å observere og imitere det som skjer der. For at dette skal utvikle seg til å bli en del av ens egen praksis, må barnet internalisere dette. Internalisering skjer ved at barnet tar opp i seg det som imiteres som sitt eget. Den signifikante andre formidler det som skjer til barnet, og ved at praksisen og forståelsen rundt denne også bekreftes av flere av barnets signifikante andre internaliseres dette etter hvert i barnet selv. Som Hafsa selv sier (se 3.3.2.3) er dette en praksis og forståelse av verden som er blitt ført fra den ene generasjonen til den andre. Igjenom primærsosialiseringen internaliserer barnet "foreldrenes verden som verdenen, den eneste verdenen" (Berger og Luckman 1990:165) og "barnet lever, hva enten det vil det eller ej, i verden som den er definert af dets forældre" (Berger og Luckman 1990:166-167) Primærsosialiseringen vises dermed ikke bare å være den første sosialiseringen, men blir også den viktigste da den legger grunnlaget for hvordan det som senere skal læres forstås og tolkes. Om sekundærsosialiseringen sier Berger og Luckman: "Sekundærsosialisering er

internaliseringen af institutionelle eller i institutioner baserede ”sub-verdener”. Dets omfang og karakter afgøres derfor af arbejdsfordelingens kompleksitet og den hermed følgende sociale videnfordeling.” (Berger og Luckman 1990:162) Videre sier de at:

”Sekundærsosialiseringens formelle processer er determineret af dens grundlæggende problem: den forudsætter altid en forutgående primærsosialisering. Det vil sige, at den må arbejdes med et allerede dannet selv og er allerede internalisert verden. Den kan ikke konstruere subjektiv virkelighet *ex nihilo*. Dette udgør et problem, fordi den allerede internaliserede virkelighet har en tendens til at bestå.” (Berger og Luckman 1990: 164)

Den videre sosialisering bygger med andre ord på den som er gjort av barnets signifikante andre igjennom primærsosialiseringen. Når den internaliserte verden er bestående må videre kunnskap legges oppå det som allerede er tilstede. For at denne nye kunnskapen om verden skal oppleves som virkelig er det av betydning at denne er i overensstemmelse med det som eksisterer fra før i barnets virkelighet. Dette er et problem som kan eksistere i større eller mindre grad. Sekundær sosialisering er heller ikke preget av det følelsesmessige båndet mellom den som sosialiserer og den som blir sosialisert.¹¹ For individet vil den eller de virkeligheter som formidles i sekundærsosialiseringen være lettere å sette til side når de kommer i konflikt med den virkelighetsoppfatning som allerede eksisterer. Som en del av en modningsprosess ser en at individet kan skille av deler av selvet og dets tilhørende virkelighet og bruke dette bare i de situasjoner og roller der det er relevant. Individet skaper på denne måten en avstand mellom selvets rollespesifikke del og dets virkelighet på den ene siden, og det totale selvet og dets virkelighet på den andre siden. Når sekundærsosialiseringen kjennetegnes av at det ikke eksisterer følelsesmessige bånd mellom den som sosialiserer og den som sosialiseres, slik en ser det i primærsosialiseringen, ser en at det enkelte ganger er nødvendig å utvikle teknikker for å fremme identifisering til den som sosialiserer for på denne måten forsterke effekten av sosialiseringen. Dette ser en at er spesielt viktig i de situasjoner der sosialiseringen foregår i en kontekst som representerer flere rivaliserende virkeligheter, som for eksempel religiøs sosialisering i et pluralistisk samfunn.(Berger og Luckmann

¹¹ I forhold til sekundærsosialiseringprosessen er det ikke alltid slik at en kan skille den som sosialiserer klart fra den som blir sosialisert da det i denne prosessen ofte kan være et skifte mellom hvem som innehar de ulike rollene. Dette er en diskusjon som ligger utenfor selve oppgaven og vil derfor ikke bli tatt opp her.

1990:162-171) Hafsa uttrykker samsvar mellom det hun er blitt opplært til og det hun opplever og praktiserer selv senere. Fatima sier på en annen måte noe av det samme.

Når hun blir spurt om hun kommer ofte til Imam al-Shafi'i svarer hun: *"Nei jeg tror ikke på det. Fordi, du vet litt det er vanskelig å tro på den hellige påvirkning til disse menneskene. (...)Fordi jeg tror ikke på noe hellig begravde."* Hun forklarer at hun likevel vet mye om han fordi; *"min mor liker ham personlig, men hun tror likevel ikke på hans hellighet. Hun elsker hans filosofi, leser mye om ham, og han var en poet, så han skrev så mange dikt på Arabisk som hun liker veldig godt, det gjør også min søster. Det er derfor jeg kjenner til ham.* Når hun videre forteller kan en også tenke seg at hennes første opplevelse i Imam al – Shafi'i forsterket de holdninger hun i utgangspunktet hadde. Hun forteller at første gangen hun kom til stedet var hun en ung jente på vei hjem fra skolen. Bussen satte henne av i nærheten og hun bestemte seg for å gå og besøke stedet. Hun tenker seg litt om før hun svarer på hvilke forventninger hun hadde ved første besøket, så svarer hun: *" Eh magi kanskje? En liten jente som ser på all den grønne fargen, mennesker som går rund og prater med høy stemme og så videre, så jeg trodde jeg ville finne magi her, eller noe."* Når hun så blir spurt om hun fant magi der ler hun og svarer *"Ikke i det hele tatt"*. Det disse eksemplene illustrerer er at det er en sammenheng mellom det en er opplært til og det en selv praktiserer senere i livet, en kan også tenke seg at opplevelsen en selv har forsterker dette. En vil også kunne tenke seg at den opplevelsen en selv har i stor grad et resultat av den virkeligheten en har internalisert som barn.

Mange av kvinnene gir uttrykk for at dette er en vanlig praksis i Egypt, slik at en vil kunne tenke seg at det er sammenheng mellom primær og sekundærsosialiseringen her. Den kunnskap og forståelse en har med seg fra primærsosialiseringen videreutvikles og utdypes i møte med verden utenfor da denne ikke kontrasterer, men snarere oppleves av kvinnene, som bekreftende på den virkelighetsforståelse de har. Berger og Luckmann sier at blant de sosiale prosesser som vedlikeholder virkeligheten kan en skille mellom de som utføres av signifikante andre og de som regnes som mindre betydningsfulle. I hverdagen vil de fleste mindre betydningsfulle andre være med på å vedlikeholde den virkelighetsoppfatningen et individ har ved at de samlet utfører en atferd som bekrefter denne virkelighetsforståelsen.(Berger og Luckmann 1990: 173-174) Når kvinnene møter hverandre i mausoleet vil det at de samles der og utfører sine handlinger der bekrefte deres forståelse av virkeligheten i denne praksisen selv om de ikke verken kjenner hverandre eller kommuniserer direkte med hverandre.

3.3.1.4 Sammensatt motivasjon

De fleste kvinnene i Imam al-Shafi'i gav uttrykk for at de var kommet dit på grunn av bønn, enten den rituelle eller mer personlig bønn, og fordi at det å be der var spesielt virkningsfullt. Eller de var kommet der på grunn av al-Shafi'i's hellighet, eller fordi det var en form for tradisjon. Grunnene de oppgav kunne være forskjellige, men en så likevel at de var forbundet med hverandre. Det var også andre grunner som ble oppgitt, da ofte som en grunn i tillegg til de som er beskrevet ovenfor, men da bare av en eller noen får informanter.

Av de andre grunnene som ble gitt, ble Imam al-Shafi'i fremhevet som et eksempel eller forbilde, i kraft av den personen han hadde vært, slik som Rabiah sier: *"Jeg besøker ikke bare dette stedet, men også andre steder, men fordi han er kjent for å være en veldig god person. Forholdet mellom meg og imamen er at jeg håper at jeg kan bli like god som ham, og nærmere ham og hans nivå"*. Eller at han var en historisk person og stedet hadde historisk verdi slik som Leyla uttrykker det: *"Imamen kom hit en gang i et oppdrag, og det er derfor de har kalt opp stedet etter han(...). Jeg ser på dette som et historisk sted å komme og få informasjon"*

Noen av dem vi traff der knyttet også besøket til religiøse plikter slik som fasten og pilegrimsreisen. Aisha og Amina sier de er kommet der for å lese ferdig Koranen, noe som i følge dem, er en religiøs plikt under Ramadan. Hafsa knytter derimot sitt besøk opp mot den femte søylen i Islam og sier: *"men pilegrimsreisen er ikke noe jeg må gjøre, og jeg kunne ikke gjøre den, så jeg kommer hit."* Det som er litt interessant her er at Musk sier noe om dette å bruke helgengraver som et alternativ til pilegrimsreise til Mekka, men at dette er et fenomen som en finner i Sentral Asia. (Musk 1984: 65)

Et par av kvinnene gir uttrykk for at de på en eller annen måte bare får beskjed om at de må komme og besøke helgenen. Det trenger ikke utelukkende være Imam al-Shafi'i, men kan også gjelde andre helgener. En av dem som gir uttrykk for dette er Zaynab. Hun sier: *"Dette stedet ligger langt fra der jeg bor, men Imam Shafi'i forteller meg at det er her jeg skal være. Jeg kan få beskjed om dette på forskjellige måter, både gjennom at jeg kjenner det, gjennom en drøm eller via sansene som lukt."*

Selv om noen av grunnene ikke ble oppgitt av så mange synes det likevel å vise noe av det mangfoldet som fantes av motiver for å oppsøke dette stedet.

3.3.2 Kultens praksis

Når en kommer inn i Mausoleet ligger Imam al – Shafi'i's grav mer eller mindre midt i rommet, og mot mausoleets inngang henger den på venstre side sammen med en mindre grav.

En annen grav på størrelse med den til Imamen ligger til venstre for Shafi'is grav og helt inn til den bakre veggen. Til høyre for denne graven og også denne inntil veggen ligger en fjerde grav, også denne har samme størrelse som de to andre store. Mellom den ene av de bakre gravene og imamens grav er det satt opp en skillevegg, slik at rommet er delt i to fra Shafi'is grav og til mausoleets bakre vegg. Den venstre siden av rommet når en kommer inn, er kvinnesiden. Det er for øvrig også her at mihrabene er plassert på den venstre veggen, de tre som er plassert feil i forhold til Mekka. Den siste som er i riktig ghibla retning, er plassert i hjørnet mellom veggen til venstre og utgangsveggen. Selv om rommet er delt i en kvinneside og en mannsside ser en at kvinner går over på mennenes side, mens det derimot bare unntaksvis var menn på kvinnesiden.

Mens de fleste mennene som kommer til Imam al – Shafi'i, mens vi er der, er godt voksne menn, i tradisjonell klesdrakt, er kvinnene som kommer dit i ulik alder. Det er alt fra unge tenåringsjenter som kommer sammen i venninnegrupper, voksne kvinner med og uten barn, til eldre kvinner. Klesdrakten deres varierer fra mer vestlig inspirert tøy som bukse og topp og dertil matchende hijab, til helt sort tradisjonell klesdrakt med niqab og sorte hansker på hendene.

Det foregår en rekke ulike praksiser i mausoleet, noen er åpenbart helt hverdagslige, andre er tydelig knyttet til den religiøse praksis, mens noe av det som foregår kan være vanskelig å plassere.

3.3.2.1 Islams søyler

Salah

Den praksisen som er lettest å kjenne igjen er den rituelle bønningen. Når Imamen roper til bønn stiller kvinnene seg på rekke, hver i sin rute på teppet med ansiktet vendt mot mihraben i hjørnet, og Mekka. Der utfører de bevegelsene som er en del av bønningen i fellesskap, men uten noen form for samhandling. Dette forstås likevel som en sosial handling, da den enkelte er en del av gruppen, og det er klare regler som må følges. Selv om fellesskapet her er nedtonet, fordi det er Allah som er i sentrum, blir det likevel tydelig om en ser dette i forhold til dem som er utenfor dette fellesskapet. De som deltar i bønningen bekrefter gjensidig hverandres virkelighetsforståelse, ved å utføre det samme ritualet. (Berger og Luckmann 1990: 173-174)

Mens kvinnene ber med Imam al – Shafi'is grav bak seg, vil denne kunne bli liggende mellom for mennene som er inne i mausoleet og ber. En mann som besøkte mausoleet under bønningen bad salah i korrekt qibla retning, men plasserte seg slik at Imam al - Shafi'is hode lå i linjen mellom ham og Kaba. Blant mennene var det også flere eksempler på at det ble bedt i

retning mot de gamle mihrabene, og med imamens sarkofag mellom seg og mihrabene. Ved å be på denne måten var de heller ikke vendt i korrekt retning mot Mekka.

Zakah

Det er ikke noen av de kvinnene som er i mausoleet som sier at de er der for å gi en del av velferdsbidraget, men en kan likevel argumentere for at dette er en del av det som skjer der. Når Zaynab forteller hvorfor hun kommer dit, er en av grunnene hennes at hun skal tigge der. Velferdsbidraget i islam er en plikt for den enkelte muslim, og er ment til å fungere som en ordning som omfordeler midler fra de rikeste til de fattigste. Det blir ikke oppfattet som negativt å måtte motta velferdsbidraget. Det ligger en form for gjensidighet i denne plikten, da det at det er noen som mottar den, er en forutsetning for at noen skal kunne gi den. Når Hasina beskriver sitt forhold til islams søyler sier hun: ” *I forhold til Islams fem søyler, er jeg så fattig at jeg ikke har noe å gi Gud, så zakah, den gir jeg ikke, jeg tar bare imot denne fra andre som betaler den* ”

Hajj

Pilegrimsreisen som er den femte søylen i islam, er en reise til Mekka. Den er kun en plikt for dem som har økonomiske midler til å utføre denne. En av kvinnene i mausoleet gir imidlertid uttrykk for at det å komme til Imam al – Shafi’i er et alternativ for henne, siden hun ikke har økonomi til å dra til Mekka.

Du’a

Den individuelle bønner er kanskje ikke like lett å kjenne igjen, da denne kan ytre seg noe ulikt. Kvinnene som besøkte mausoleet, gav imidlertid sterkt uttrykk for at dette var en del av det de gjorde når de besøkte stedet. Under Ramadan så en at det var flere mennesker og besøkte stedet, flere kom i grupper og de som var der ble værende der over lengre tid. Likevel fikk en et inntrykk av en større ro blant de besøkende, og på selve stedet da, enn det en så i mausoleet etter Ramadan.

En kvinne sitter alene i en av mihrabene, hun sitter med ansiktet vendt innover, og er ellers helt rolig. Hun blir sittende slik en lang stund uten å si noe eller la seg forstyrre av noe av det andre som foregår i rommet. På mannssiden i mausoleet sitter en mann med korslagte ben og åpne hender helt inntil midten av masrabiyyaen, og vendt i gammel qibla retning. Han snakker og synger halvhøyt. To kvinner kommer og setter seg ved siden av ham, ved fotenden av graven, også de i gammel qibla retning. Handlingene disse personene utfører er ulike, men

likevel vil det være nærliggende å tenke seg at dette var eksempler på personlig bønn. Ved en annen anledning kommer en kvinne inn i mausoleet, og i det hun kommer inn i rommet roper hun med høy stemme; *”Jeg kommer til deg imam, du som ropte på meg, og jeg kom til deg”*. Skal en forstå dette som bønn, eller som en form for ritual eller innledning til bønn, på samme måte som hilsingen til englene, og Imam al – Shafi’i, slik vi tidligere har sett at Aishah og Amina beskrev dette? Eller skal en forstå dette mer som en form for magisk handling, som et formular en må si først for å nå igjennom? Uavhengig av hvordan en forstår dette får Imam al-Shafi’i en svært opphøyet posisjon.

Mens vi gjør et av intervjuene kommer det inn to godt voksne kvinner. De går bak oss og bort til imamens grav. Den ene av dem kysser høylytt graven, før hun sammen med den andre kvinnen setter seg lengre inne i rommet og spiser noe mat. Etter en stund kommer hun bort igjen til imamens grav og kaster sorte pepperkorn på og rundt graven, og deretter tar hun frem rosevann og sprinkler det på og rundt graven, og oss som sitter der.

En kan her tolke dette som en del av en bønn, som en takk eller en gave for et bønnesvar, enten det er knyttet til en betinget bønn, eller bare ren takknemlighet i ettertid. En kan kanskje også forstå det som en måte å få imamens velsignelse på, om en knytter denne handlingen til en lignende praksis som Hasina beskriver: *”Imamen er en velsignelse og mennesker kaster løfter inn i graven hans.”*

Veldig mange av dem som befinner seg inne i mausoleet, vandrer rund og berører masrabiyyaen, og også en slik handling kan åpne for ulike tolkninger. Williams sier i sin bok noe av det som skjer inne i mausoleet til Imam al – Shafi’i: *”They recite prayers while circumambulating the cenotaph of the great legal doctor,”* (Williams 2002: 124) dette er en praksis, som også beskrives av Musk. (Musk 1984: 66) Denne praksisen kan en også se på i forhold til den vandringen rundt Kabaen i Mekka under hajj. I mausoleet var ikke denne praksisen lenger mulig på grunn av en skillevegg som var satt opp i forlengelse av al - Shafi’is grav. Skilleveggen delte rommet i en manns og en kvinneside, slik at det ikke var mulig å gå rundt graven. I forhold til denne inndelingen av rommet, ser en at det var mennenes side som var den mest innholdsrike. På mennenes side var fotavtrykket til profeten, den største delen av Shafi’is grav og marmorsøylen. Der var det også mulig å be både vendt mot Mekka og mot Shafi’is grav. På kvinnesiden hadde en mirhabene, både de tre opprinnelige, og den nyere som var plassert riktig i forhold til Mekka. En kan spørre seg om vandringen rundt om i rommet, og berøringen av masrabiyyaen har fått en noe annen betydning nå enn før, da den type bønn som tidligere ble utført ved å vandre rundt selve graven, ikke lenger kan praktiseres på samme måte.

3.3.2.2 Baraka

Mens Musk fremhever at for den vanlige muslim forstås baraka som en form for kraft, er kvinnene i Imam al – Shafi’i mer opptatt av hvordan denne velsignelsen oppleves. Flere knytter velsignelse fra stedet sammen med stedets renhet og hellighet, og at det å komme dit og tilbringe tid der tar dem ut av stresset og jaget som verden ellers preges av. Mange sier at de føler en form for hvile, og fred der som gjør at det som er vanskelig i livet blir lettere å leve med. Mens noen av kvinnene knytter baraka direkte til bønnesvar, eller materielle goder slik som Hasina beskriver sin forståelse av begrepet baraka: *”Det har for meg en dobbel mening både fysisk og psykologisk, der den fysiske er penger.”* For andre har det ikke med fysiske ting å gjøre i det hele, men er mer en tilstand. Dette kan en se hos Hafsa når hun forklarer hvordan hun opplever baraka. *”Jeg føler at jeg er så velsignet her på dette stedet. Når jeg vasker meg seremonielt i hjemmet mitt, og går på gaten føler jeg seg så velsignet. Det er bare psykologiske følelser, det er ikke noe fysisk, det er ikke som penger. Det er bare hvile, psykisk fred og lykke, og du føler glede.”*

Selv om baraka har en noe forskjellig betydning for de ulike kvinnene, er de aller fleste kommet til stedet for å motta denne velsignelsen. Selv om noen gir uttrykk for at bare det å komme dit gir dem velsignelse, er det flere av de tingene som skjer i mausoleet som kan forstås som en måte å motta baraka på.

Som tidligere nevnt er det mange som beveger seg rundt om i rommet, og underveis stopper de foran masrabiyyaen og tar eller holder i denne, og flere kysser også denne høylytt. Dette er handlinger som en gjerne knytter til det å motta baraka. Hos Lane finner beskrivelse av praksis knyttet til helgenbesøk. Han sier at egyptere besøker jevnlig helgengraver for å motta velsignelse fra disse. Han beskriver ulike praksiser som foregår ved slike helgenbesøk blandt annet å hilse helgenen i det en ankommer helligdommen, sirkulere rundt graven og lese fra koranen. Han sier også at etter den mer formelle hilsenen og bønnen kan den besøkende be mer personlige bønner. Under slike bønner er det sett på som mer passende å være vendt mot helgenens ansikt i gibla retning, men alle sider av sarkofagen blir brukt. (Lane 1860: 237)

I mausoleet på mannesiden er det under teppet en trehelle med et fotavtrykk fra Mohammad på. To unge kvinner på stedet forteller at hellen fikk Muhammeds fotavtrykk ved at han tråkket i leire slik at avtrykket hans ble stående, og at dette deretter ble overført til flere treheller som nå befinner seg på ulike steder, blant annet i Imam al – Shafi’i mausoleet. Musk sier i forhold til det å tilbe døde helgener at : *”Relics of the prophet Muhammad, such as hair, teeth, autographs, utensils alleged to have belonged to him, and impressions of his footprints*

have been preserved (Margoliouth, 1937: 20-27), and draw wonder and awe from pilgrims.” (Musk 1984: 61-62)

Det er flere som kommer bort til hellen, blant annet en mann og kvinne som kommer sammen bort. Mannen løfter opp teppet over hellen, berører den med høyre hånd og tar så hånda opp til hodet og stryker seg over ansiktet. Mannen blir etterpå sittende en stund på stedet og lese.

Hos Musk finner vi også en beskrivelse av tilbedelse eller venerasjon av levende helgener. Han sier at tradisjonen med pîr- venerasjon er vanligst i Indo- Pakistan, og at den sentrale funksjonen pîren har er å gå i forbønn for mennesker, og utøse baraka. (Musk 1984:58) Selv om det i Imam al – Shafi’i ikke dreier seg om en levende helgen, ser en imidlertid at det er klare likhetstrekk. Hos Nefissa finner en helt tydelig en beskrivelse av hvordan hun ser på imamen som en mellommann mellom seg og Gud: *”Jeg ser på imamen som en mellommann mellom meg og Gud, så jeg ber til gud og han er mellommannen mellom oss.”*

Når Musk sier om venerasjonen av levende helgener at: *”Baraka is often obtained from the pîr by means of kissing his hand or foot”* (Musk 1984: 58) kan en se likhetstrekk mellom måten en tilegner seg baraka fra en levende helgen, og hvordan de besøkende forholder seg til Muhammeds fotavtrykk og graven til Imam al – Shafi’i.

En kvinne ligger på gulvet og holder rundt en ung jente som er syk, og en annen kvinne ligger helt inntil graven til imamen og sover, med krykkene foran seg. En kan se på dette som en utvidelse av berøring av stedet, både i forhold til kontaktflate og varighet, og dermed en måte å motta baraka på. Men en kan også tenke seg at dette kan være alminnelige handlinger som blir utført fordi en er trett, eller fordi det er bedre for den syke piken å ligge enn å stå.

En del av det som skjer i mausoleet bærer også preg av å være hverdagslige handlinger. Mennesker kommer inn og låner bøker som står i en hylle på mannesiden. Noen sitter på gulvet og spiser mat de har tatt med seg. Noen leser avisen, prater i telefonen, eller prater sammen med andre som er på stedet. Ved flere anledninger sitter det grupper av kvinner som prater sammen. Noen ganger observerer vi at de deler sin historie med hverandre og på den måten danner gruppen der og da en form for støtte for den som er i en vanskelig situasjon. Kvinnene diskuterer også det som foregår rundt dem inne i mausoleet, og barn blir tatt med dit slik at stedet også er en arena for sosialisering, både primær og sekundær.

Når en ser på det som skjer i Imam al – Shafi’i, er det tydelig at det er en blanding av ulike typer religiøs praksis, både knyttet til islams søyler, og andre praksiser som ikke er

knyttet til de religiøse pliktene. En finner også at i tillegg til det religiøse er det en del hverdagslige ting som skjer der, slik som å observere stedet, prate i telefonen, låne bøker og spise der. Dette kan en se på som et uttrykk for at de besøkende føler seg hjemme på stedet, og det gir stedet en atmosfære av ro. Med unntak av noen turister som er innom for å observere stedet, er ikke disse hverdagslige praksisene årsaken til at mennesker kommer til stedet. Det en ser er at mennesker kommer dit av religiøse grunner, men at stedet også rommer andre aktiviteter som ikke er knyttet til kultusen, slik at det som skjer der inne er en blanding av det hellige og det hverdagslige.

3.3.3 Selvforståelse

For kvinnene i Imam al – Shafi’i, var ikke det å delta i en helgenkult noe som verken var spesielt eller uvanlig. Uavhengig om de selv deltok i denne kulten, eller om de var mer skeptiske, gav alle kvinnene uttrykk for at dette var en helt vanlig praksis blant egyptere. Flere av kvinnene fortalte at de kom dit som barn sammen med foreldre eller besteforeldre, og at de dermed gikk inn i en tradisjon som hadde eksistert og vært kjent for dem fra de var barn. Når en da skal se på hvordan de forstår sin egen praksis vil det være naturlig at de selv ikke nødvendigvis alltid har et reflektert forhold til denne.

3.3.3.1 Kvinnene og imamen

Flere av kvinnene beskriver at de har en eller annen form for følelsesmessig eller åndelig fellesskap med imamen. De forholder seg dermed personlig til ham, som en del av sitt sosiale nettverk. Mens en vanligvis tenker på sosiale nettverk som bestående av relasjoner mellom levende mennesker, ser en her at det utvides til også å gjelde døde mennesker. Når Hafsa beskriver sin relasjon til imamen sier hun; ” *det er kjærlighet mellom meg og imamen.*” Hun utdyper ikke dette noe videre men det er likevel klart at dette er en person som hun er sterkt følelsesmessig knyttet til. At imamen regnes til det sosiale nettverket ser en kanskje enda tydeligere hos Nefissa, når hun sier: ” *Når jeg kommer begynner jeg å prate til imamen som om han er en venn, slik jeg snakker til en venn om forskjellige ting når jeg føler meg veldig fortvilet og trist.*” Nefissa beskriver her relasjonen som en vennsapsrelasjon, men hun gir likevel ikke uttrykk for annet enn sin side av dette vennskapet. En annen kvinne derimot, Zaynab, gir et bilde av en relasjon der også imamen har en aktiv rolle. Hun sier: ” *Dette stedet ligger langt fra der jeg bor, men Imam al – Shafi’i forteller meg at det er her jeg skal være. Dette kan jeg få beskjed om på forskjellige måter, både gjennom at jeg kjenner det, gjennom en drøm eller via sansene som lukt.*” Hun sier videre; ” *det er her jeg får svar på bønnene*

mine, og jeg blir beskyttet her.” For å forstå dette må vi se på hvordan den vanlig muslim forstår forholdet mellom den fysiske og den åndelig verden. Musk forklarer dette ved å se på hvordan den menneskelige sjel oppfattes.

” Dreams are often regarded by Muslims as an activity of the soul, and are very significant throughout the world of popular Islam. Even daydreams result when the soul leaves the body but remains close to it. The soul experience events in either the natural world or the supernatural world; whichever the case, the events are seen as real” (Musk 1984:69).

Når sjelen på denne måten både har mulighet til å erfare den fysiske verden og den åndelige verden forstår en hvordan en kan ha mennesker som ikke lengre tilhører den fysiske verden som en del av sitt sosiale nettverk. Musk skriver videre om drømmer at de:

”are sought as a means of communicating with the dead. (...) Visitation dreams are common throughout the Muslim world (e.g. Granqvist, 1975:82). Apart from dead relatives, they involve the appearance of saints, jinn, angels and other spiritual beings (Crapanzano, 1975:150f.) (Musk 1984:300-301)

Også Hawwa bruker en drøm som årsak, når hun sier: ” *jeg har også drømt om Sayyida Nafisa, det var derfor jeg dro dit for å be og å besøke*” Drømmen får her konkret betydning for den handlingen hun gjør i ettertid. Når en da ser på det som både Zaynab og Hawwa sier er det tydelig at den virkelige verden ikke bare erfares i våken tilstand men også i drømme, og at den består av mer enn den rent fysiske verden. Det blir da i denne virkelighetsforståelsen at en må se helgenkulten.

3.3.3.2 Imamen som hjelper

Det at Imam al – Shafi’i er en hjelper som de kan komme til i vanskelige situasjoner, blir uttrykt av veldig mange av kvinnene som kommer til stedet. Noen av kvinnene beskriver denne hjelpen mer som en generell hjelp i form av velsignelse fra stedet. Hos andre er det derimot knyttet til konkrete problemer, som de kommer til imamen for å få hjelp til. Khadidja forklarer hvorfor hun oppsøker Imam al – Shafi’i slik:

”Første gangen jeg kom hit var det fordi noen hadde gjort noe galt mot meg, de hadde tatt fra meg og mine barns eiendom. Så jeg kom for å be Gud og imamen om å gi meg mine ting tilbake.(...) Jeg fikk ikke resultater, men venter fremdeles på mer resultater fra Gud og imamen også og jeg kommer hit for jeg har hørt så mye om ham.”

Mens vi sitter i mausoleet ber hun også høyt og sier til imamen:” *”Jeg vet at du er mektig nok til å gi meg tilbake min rett.”* Når Khadidja her sier noe om at al-Shafi’i kan gi henne tilbake hennes rett, kan en knytte dette til imam al-Shafi’is juridiske rolle. At imamens juridiske status spiller en rolle ser en også referert hos Musk:

*”At the shrine of Shâfi’î in Cairo, the vow box is filled and the tomb is littered with vows written in classical, rather than colloquial, Arabic. Because Shâfi’î was a grand imam, a founder of one of the four schools of Islamic law (*madhrab*), it is assumed that he will respond especially to well-written letters.”*(Musk 1989: 53)

På denne måten kan en forstå det å besøke Imam al – Shafi’i er en del av en mestringsstrategi.

Pargament sier at mestrings er knyttet til en forståelse av at livet inneholder vanskelige situasjoner som mennesket må håndtere på best mulig måte. I forhold til mestrings sier han videre at dette innebærer at mennesket har ulike måter de kan møte disse utfordringene på, og at det for det enkelte mennesket innebærer at det er rom for valg, selv om disse ikke alltid er like reflekterte. Mennesket lever ikke livene sine i et tomrom, men omgir seg med et orienteringssystem av tro, verdier, vaner, personlighet og relasjoner. Disse delene utgjør til sammen den rammen det enkelte individ forstår verden innenfor. Dette orienteringssystemet utvikles ikke isolert i det enkelte menneske, men preges av den kulturen som omgir individet. Når mennesket møter kriser eller problemfylte områder i livet er det med utgangspunkt i dette orienteringssystemet at det finner, mulige måter å møte krisen. Det vil si at for det enkelte menneske er det flere mulige måter å møte en vanskelig situasjon, innenfor ens eget orienteringssystem. Det som er av betydning for hvilke strategi en velger er knyttet til to faktorer: Den første har å gjøre med hva som gir størst uttelling, mens den andre har å gjøre med hvor mye det krever for å oppnå resultatet. Som mennesker velger en den letteste veien til det som gir en størst gevinst. Når mennesket velger religionen som mestringsstrategi, har dette å gjøre med at religionen for den enkelte utgjør en vesentlig og tilgjengelig del av individets orienteringssystem. (Pargament 1997: 84- 145)

Når kvinnene så kommer til mausoleet med problemene sine kan en forstå det dit hen at dette er noe de gjør fordi det er en tilgjengelig strategi innenfor deres orienteringssystem. I forhold til mestring tenker en seg likevel at et menneske har flere mulige strategier, så skal en forstå hvorfor menneskene kommer til imamen med sine problemer må en se på hvorfor denne strategien er valgt.

Gamila og Sakina, de to kvinnene som kom til mausoleet med den syke jenta sa at før de kom dit hadde de vært hos en doktor med jenta. Doktoren fant ikke noe galt med jenta, derfor tok de henne med til en shaykh, som mente at plagene hennes kunne være et resultat av at det var brukt trolldom mot henne. Derfor tok de henne med til mausoleet, slik at hun kunne bli helbredet og at det onde som var blitt gjort mot denne jenta, kunne vendes mot den skyldige. Her ser en at kvinnene tok i bruk flere strategier for å få hjelp til den syke jenta, der en skifter strategi når den første ikke fører frem.

Pargament sier at: "The availability of religious resources must be compared to the availability of alternatives. For those with limited means and few alternatives, religion can take on even greater power as one of the few genuine resources for living. (Pargament 1997: 145). Noe av det samme finner en hos Musk når han sier:

"In some of the poorer communities in Cairo, where income is low, and where western medical practices are seen as alien and inappropriate, solutions are sought at the traditional sites of aid. Perhaps charm-practitioners are sought for a cure, or a visit is made to a saint's tomb with a promise of a sacrifice in honour of the saint if the sick person recovers. It seems that in some communities both modern medical solutions and traditional cures are sought. Amongst the more educated and westernised Muslims, only the medical solutions would be sought." (Musk 1984: 331)

I forhold til kvinnene i mausoleet sier også flere av kvinnene noe om at denne praksisen er knyttet til mindre velstående, eller fattige mennesker. Salma sier blant annet:

"Dette er vanlig, spesielt for fattige mennesker. Mennesker som har penger bryr seg ikke om å komme. Gud sier at de som er nær helgenene vil leve og overleve, men at de som er langt borte fra dem vil bli ødelagt. Fattige mennesker er mer interesserte i å besøke, enn rike mennesker. Noen ganger kommer det rike mennesker og besøker, men bare for å gi penger til fattige mennesker og dele ut noe."

Gamila og Sakina utvider gjerne gruppen av besøkende når de sier at dette er en vanlig praksis blant alle mennesker som er undertrykt av noen.

3.3.3.3 Nærhet til Gud

De fleste av kvinnene som kom til mausoleet beskrev stedet som rent, hellig eller bare som Guds hus. Når de forklarete hva som gjorde stedet hellig eller til et Guds hus, varierte imidlertid svarene noe.

Det at Imam al – Shafi’i var tilhørende profetens familie var for flere av kvinnene en viktig grunn til at de kom og besøkte stedet. Det var for dem, det som gjorde at stedet var rent og hellig. Aishah og Aminah forteller at de kjenner historien til imamen både fra familien de vokste opp i, og fra skole, tv og bøker. Selv om de kjenner til ham for det han var som dommer, er det likevel hans slektskap til profeten som er det sentrale. De sier at fordi han var i slekt med profeten er han så nær Gud. De sier også at Gud har sagt at dersom en ikke kan besøke profeten selv, så kan en besøke hans slektninger. Rabiah er en ung kvinne som stiller seg skeptisk til en del av de praksiser som foregår i mausoleet sier: *”det er bare fordi at han var en av familien til profeten, og fra hans familie at jeg kommer og opplever det komfortabelt å komme hit”*

Flere kvinner påpeker også at det at han var en av helgenene, er grunnen til at de er kommet til stedet. Mens noen, som nevnt ovenfor, knytter helgener til medlemmer av profetens familie, er det flere som bare sier at han er en av helgenene. Det som er felles for veldig mange av kvinnene er at det å besøke imamens grav er en del av en større handling der de besøker flere helgenegraver. Nefissa er en ung kvinne som besøker Imam al – Shafi’i. Hun sier: *”Jeg vet ikke noe om imamen. Bestefaren min rådet meg til å besøke alle imamene og de muslimske helgenene, og de jeg besøker oftest er Sayyida Zaynab og al-Husayn. Jeg føler meg veldig lettet når jeg besøker disse helgenene for de er så nær Gud.”*

At det er en tradisjon for flere av kvinnene å besøke de muslimske helgenene, gjelder enten de begrunner det med at de er slektninger av profeten eller ikke. Fatima som også er en kvinne i mausoleet, gir sin forklaring på hvorfor dette er en tradisjon. Hun sier:

”Imam al - Shafi’i, var bare en vitenskapsmann i islams religion, så han er en faqih. Han var en dommer og arbeidet som dommer. Mange år etter hans død kom det fatimidiske styret til Egypt, og de gav disse personene en type hellighet. Mens de levde, fikk de det ikke. Så de startet med å bygge moskeer og lage til feiringen i

forbindelse deres fødselsdag, og så videre. Så sannheten, den virkelige sannheten er at de er normale mennesker som har veldig sterk tro på Gud.”

Fatima sier dermed at den tradisjonen som en ser med at muslimer besøker helgengraver er en tradisjon som ikke hører hjemme i sunni islam, men at dette var en tradisjon som fatimidene innførte da de regjerte i Egypt. Dette synet på denne tradisjonen finner en også gjengitt, i et utdrag fra boken ”The Arab Shi’a The forgotten Muslims:

“Although the Muslims of Egypt are today entirely Sunni, the residual effects of religious practices remain deeply ingrained. When describing Shiite "Constituents of Identity," the authors state that the "Ahl al-Bayt" (people of the family of the prophet) are especially venerated and loved. The graves of members of Ahl al-Bayt . . . are holy shrines with emotive and spiritual power" and visits to such shrines are "more frequent, and far more festive" than the pilgrimage to Mecca”

http://www.mepc.org/journal_vol7/0010_betts.asp.)

Også Vogt poengterer at: ”Innen Shia er altså hele Imam- Ætten hellig, kvinner som menn, men noen av disse skikkelsene ruver mer enn andre.” (Vogt 2005. 196)

Det var ikke bare imamens rolle som helgen eller en av profetens familie som fikk kvinnene til å komme til stedet, men også den personen, Imam al-Shafi’i hadde vært mens han levde, ble fremhevet som viktig for flere. Noen la da vekt på imamen som et forbilde på grunn av den han hadde utrettet, slik en blant annet ser hos Rabiah når hun sier hun ønsker å bli like god som ham. Men også i forhold til al – Shafi’is relasjon til Gud, blir hans kvaliteter lagt til grunn. Hafsa sier: ”*relasjonen mellom imamen og Gud er aksepterende, Gud aksepterer ham, på grunn av hans kunnskaper og selvsikkerhet, og hans evne til å dømme mellom mennesker.*” På denne måten blir hans hellighet, knyttet til hans prestasjoner, og ikke tilhørighet til profetens familie.

En så også hos flere av kvinnene en dobbelthet i sitt syn på stedet og imamen. Ruqayya sier dette om stedet: ”*Det er som en hvilke som helst annen moské, jeg ber ikke til ham jeg ber til Gud som har kontrollen. Imamen er en person på lik linje med en hvilken som helst annen person.*” Samtidig sier hun noe senere at:” *alle disse stedene er like, men jeg føler at dette stedet er mer rent enn andre steder fordi han er plassert her.*” Denne dobbeltheten ser en hos flere av kvinnene når de skulle forklare sitt forhold til stedet og Imamen. På den ene siden fastholder de at imamen ikke er noe annerledes enn alle andre

mennesker, og at stedet er som en hvilke som helst moské. Samtidig forklarer de at dette stedet er spesielt på grunn av at Imam al-Shafi'i er gravlagt der.

3.3.5 Analyse

For å kunne forstå den kulten som disse kvinnen er en del av vil det være nyttig å se litt nærmere på hvem den historiske Imam al-Shafi'i var.¹²

Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i ble født i Gasa by i 767. Han var i familie med Muhammad igjennom 'Abd Manaf, som var profetens oldefar. I ung alder, omkring to år, mistet han sin far, og moren tok ham med seg til Quraysh slekten i Mekka, og lot han vokse opp sammen med sine slektninger der. Mekka var på denne tiden full av lærde og jurister, og Shafi'i som kunne Koranen utenat allerede som syvåring, og hadde gode tale og skrive ferdigheter, deltok jevnlig i kunnskapssirkler i byen. I 16 år, frem til 795, studerte han under Imam Malik. Malik var grunnleggeren av den ene av de fire lovskolene innen sunnittisk islam, med utgangspunkt i Medina. Etter Maliks død i 795 ble al-Shafi'i utpekt til guvernør i Najran. Han styrte rettferdig blant folkene, men etter baktalelser ble han kalt inn på teppet til kalif Harun Ar- Rashid, i Bagdad, i 800. Al-Shafi'i forsvarte seg med så veltalende og tunge argumenter hos kalifen, at denne frigav ham og gav ham i tillegg en gave på femti tusen denarer. Pengene delte al-Shafi'i mellom kammerherrene og tjenerne til kalifen før han forlot palasset.

Shafi'i ble værende i Bagdad og studerte og jobbet nært sammen med, Muhammad Ibn Al-Hasan Ash-Shaibani, en kunnskapsrik etterfølger av Imam Abu Hanifah. Hanifah var også grunnleggeren av en av de fire sunnittiske lovskolene. Hanifa skolen hadde sitt utgangspunkt i Kufa i Irak, og denne la mer vekt på bruk av logisk resonnement enn den mer hadith tro Malik skolen. Shafi'i fikk på denne måten god innføring i læren til begge disse to skolene. Shafi'i utviklet etter hvert selv en rettslære som var en blanding av rettslæren til disse to skolene. Etter å ha jobbet i både Mekka og Bagdad i flere år dro han så til Egypt, hvor han underviste ved Amr ibn Al'-As moskeen. Shafi'is lære var i tråd med de to andre skolene i forhold til å fastholde Koranen som den høyeste normen, men han gav Muhammad's sunna en viktigere rolle som fortolker enn det som var gjort tidligere, i saker der Koranen ikke var

¹² Kildene som er brukt i denne teksten er: Opsal 2005, Vogt 2005
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1199279518425&pagename=Zone-English-Living-Shariah%2FLSELayout#**1
<http://www.shirazi.org.uk/106%20quraysh.pdf>
<http://rrashah.blogspot.com/2009/09/shafii.html> http://www.sunnah.org/publication/khulafa_rashideen/shafii.htm

tilstrekkelig som fortolker. Imam al - Shafi'i ble grunnleggeren av den tredje av de fire lovskolene, og Imam Ahmad ibn Hanbal som grunnla den siste av lovskolene, studerte under Shafi'i.

Fra historien om al-Shafi'i ser en at han var en svært viktig person i forhold til at han var grunnleggeren av en av de fire lovskolene innefor sunnittisk Islam. Han blir i de historiske kildene beskrevet som en rettferdig god person, noe som også kvinnene i mausoleet trekker frem. Det som en imidlertid ser når kvinnene skal si noe om Imam al-Shafi'i er at flere av dem både har lite kjennskap til ham som historisk person, og at noe av det de vet er vanskelig å forene med det de historiske kildene sier. Flere av kvinnene, deriblant Hafsa sier ” *For di han meglet mellom sin mor og far indikerer at han er en rettferdig hersker eller rettferdig dommer.*” At al-Shafi'i skal ha meglet mellom sine foreldre er noe som flere av kvinnene sier, men som en ikke kan finne i de historiske kildene. Historien om Shafi'i sier derimot at faren døde da al - Shafi'i var veldig ung, og det er derfor vanskelig å forene dette med kvinnenens utsagn. Flere kvinner sier også at de ikke kjenner til hvem Imam al - Shafi'i var, og noen sier at de bare vet at han er en av de muslimske helgenene, eller som Khadidja sier: ” *jeg har hørt at han gjør mange mirakler.*” Ut fra dette får en et inntrykk av at det ikke er al - Shafi'i som historisk person som trekker kvinnene til stedet. Skal vi forstå kulden som disse kvinnene er en del av vil det da være nyttig å se nærmere på sufismen, som er den mystiske tradisjonen innenfor Islam.

Sufismen som også gjerne kaltes islams indre vei, førte den troende inn i et mer nært og personlig forhold til guddommen.¹³ Mens lovskolene fokuserte på studier og lærdom knyttet opp til hva som var den riktige læren, vektla sufismen den personlige gudserfaringen og innsikten. I hovedsak var det to grupper innenfor sufismen, den ene er: ”those seeking ecstatic states (the ”drunken” school) and an intellectual minority who say such states must be followed by a return to the normal world, albeit in an inwardly transformed state (the ”sober” school). (Lindholm 2002: 186) Begge disse gruppene var i konflikt med de lærde, men det var særlig den første som på grunn av sine noe ekstreme måter å formidle gudserfaringen på ble anklaget for blasfemi. Det var imidlertid innenfor Shafi'i skolen at en av de virkelig store juristene etter al-Shafi'i selv skulle komme til å bedre forholdet mellom sufismen og de lærde. Al-Ghazali var utdannet jurist og ortodoks systematiker, men på tross av stor menneskelig suksess, var han ikke tilfreds og søkte derfor til mystikken. Al-Ghazali hevdet at det var mulig å forene lovskolene og sufienes lære, og at de bare viste religionen fra ulike sider. Ved at al-

¹³Kildene som er brukt i dette avsnittet er: Lindholm 2002, Opsal 2005 og Vogt 2005.

Ghazali holdt fast på at sufismen også var forpliktet til å holde de religiøse pliktene, fikk han anerkjennelse for sitt syn på at sufismen kunne forstås som religionens indre vei.

På 1100 tallet begynte sufiene å etablere seg i ordener eller brorskap, som bestod av en sufimester og hans elever. Dette var lukkede grupper som var preget av gruppefellesskapet og det sterke forholdet mellom elev og mester. Sufimesteren hevdet å kunne vise til en ubrutt åndelig kjede tilbake til Mohammad selv. Sufimesteren var ikke bare en lærer, men ble også regnet som i besittelse av en guddommelig kraft som han hadde fått igjennom direkte erfaring med Gud, og som også kunne gis videre til elevene. Denne kraften viste seg igjennom visdom og innsikt og gjennom mirakler. Etter hvert som miraklene fikk større fokus, ble mesteren selv i større og større grad sett på som kilden til denne kraften. Elevene kunne få tilgang til denne kraften ved blant annet å være i mesterens nærhet, og denne evnen til å gi fra seg velsignelse eksisterte også etter at mesteren selv var død. På denne måten utviklet det seg en kult rundt disse mestrene, som også gjerne omtales som helgener, og som etter hvert kom til å utvikle seg utover de lukkede brorskapene og til å gjelde vanlige muslimer.

Denne formen for islam er blant mange lærde blitt kraftig kritisert, men for vanlige muslimer er det ofte hva religionen tilbyr til den enkeltes liv som er av større betydning enn hva som er den rette lære. Dette ser en også illustrert ved at det ikke bare er helgener som mens de levde var en del av denne kulturen, men også at personer som var kritiske til denne, er etter sin død blitt gjort til helgener av tilhengere for denne typen kult. Et eksempel på dette finner vi hos Lindholm.

”it did not really matter much what the saint’s doctrine or attitude actually was, so long as he provided a physical presence redolent of sanctity. Puritanical Sufi pirs who made absolutely no grandiose claim for themselves in life very often had them made for them after their deaths by latter-day devotees. For example, worshippers began praying at the tomb of the idol-smashing Ibn Hanbal only forty years after his death in 855, venerating as a saint and spiritual intercessor the man who is today taken as the patron of iconoclastic anti-Sufism.” (Lindholm 2002: 203)

Som vi ser utviklet mystikken seg utover de lukkede brorskapene til en massebevegelse der vanlige muslimer søkte Gud utenfor det en vil karakterisere for normativ islam. Det var religionen nærmere knyttet til det enkelte menneskets liv, og også som en kilde til mestrings, som vanlige muslimer var opptatt av. De søkte Gud igjennom hellige menn og kvinner som viste seg å kunne gi hjelp direkte inn i den situasjonen de var i. Imam al-Shafi’i var ikke en

sufimester, selv om det var mulig å studere sufisme ved Shafi'i skolene ved ulike madrasaer (Vogt 2005:151), men flere av kvinnene som kom til stedet gav både direkte og indirekte uttrykk for at han var kjent for å kunne utrette mirakler. Som vi også ser ovenfor var det heller ikke personens lære som var det sentrale for om vedkommende ble betraktet som helgen, men om vedkommende hadde egenskaper som helgen. De fleste av kvinnene som kom til mausoleet gav uttrykk for at de kom dit for å motta baraka. Ser en dette i forhold til sufismens tanke om mesteren som både var i besittelse av baraka, og hadde evnen til å gi denne videre, ser en at dette samsvarer med det som kvinnene selv gir uttrykk for. Hasina er en av de kvinnene som sier at hun ikke vet noe særlig om al-Shafi'i utover at han meglet mellom sine foreldre, men at hun er kommet til stedet for å motta velsignelse derfra. Hun sier: ” *Når jeg besøker helgengraven føler jeg velsignelse og hvile, og jeg føler alltid at Gud svarer på mine bønner når jeg ber til ham på dette stedet.* ” Baraka ble også overført fra sufimestrene ved at elevene var i hans nærhet eller ved at han berørte dem. Den berøringen og den fysiske kontakten en ser hos dem som besøker stedet, både av selve graven, men det at de tilbringer tid der, kan en forstå som en liknende måte å motta baraka på som det som var praksis mellom sufimester og elev. Dette illustrerer at det er funksjonen til helgenen som er i fokus, ikke personen. En ser derimot at andre av kvinnene som kommer til stedet legger mer vekt på hvem imamen var, og da er det ikke primært hans rolle som jurist, men hans slektskapsforhold til Muhammad som er sentralt. Når Fatima forklarer denne kulten en ser i mausoleet, knytter hun den ikke til den mystiske tradisjonen i islam, men til den historiske epoken da Egypt ble styrt av Fatimidene.

Caroline Williams sier at Fatimidene ”were Shiites (partisans of `Ali) and believed in the principle of the succession in the prophets family...They founded the only major Shiite caliphate...they held Alexandria briefly in 914 and took control of Egypt in 969.” (Williams 2002: 11) Fatimidene synte i Egypt frem til 1171, og Salah al-Din igjen fikk innført Sunni islam i Egypt. For å forstå hvorfor Fatima mener at det er på bakgrunn av det shiittiske fatimidene at en kan forstå denne kulten vil en se nærmere på noen av forskjellene på Sunnittisk og Shiittisk islam som kan belyse dette.

Som nevnt tidligere ble det tidlig i islams historie en splittelse i forbindelse med hvem en mente var den rette til å etterfølge Muhammed som leder. som fastholdt at lederen måtte tilhøre Muhammeds slekt, tilla lederne sine, som de kalte imamer, flere funksjoner enn det en ser hos Sunni muslimene. Vogt sier:

”Tanken om Alis privilegier ble utviklet til en doktrine om imamens guddommelige natur og overnaturlige fullmakter, og både lære og praksis henger nært sammen i denne doktrinen(...) Deres oppgave er både å tolke loven og åpenbaringen og å lede trossamfunnet i alle anliggender, åndelige som verdslige. ” (Vogt 2005: 188, 204-205)

Sjia har flere retninger, men den retningen som fatimidene tilhørte kaltes Ismaili, og regnet med syv imamer i rekken, før en kommer til en periode med skjulte imamer. Denne retningen lærte at det alltid vil finnes imamer i verden men at disse kan være åpne eller skjulte. Når imamen er åpen vil bevisene for at han er imam være skjult, og når han er skjult vil han ha utsending som opptrer åpent. Denne retningen har tatt opp i seg elementer fra persisk religion, og den første persiske muslim sies å være bærer av guddommelig innsikt. De hevder også at koranen består av to deler der den ene er åpenbar for alle, mens den andre må en ha innsikt for å kunne forstå. Denne innsikten er også avgjørende for frelsen. En finner innenfor denne retningen en større variasjon enn det en ellers finner i islam.

Det en generelt ser innen shia er at imamene, sammen med resten av Muhammeds familie, har fått en svært viktig plass. Fuller og Francke sier:”Ahl al-Bayt (people of the family of the Prophet) are especially venerated and loved by the Shi’a. The graves of members of Ahl al-Bayt, and especially of the twelve Imams, are holy shrines with emotive and spiritual power.” (Fuller og Francke 1999: 13)

Når kvinnene som besøker Imam al-Shafi’i trekker frem at al-Shafi’i var en de av profetens familie knytter de dette til, hans eller stedets hellighet, og også til at han er en av flere helgener som de besøker. Det en da kan merke seg er at Imam al – Shafi’i for det første ikke var en imam innenfor shia. Han er en skoledanner i sunnittisk tradisjon, som ble brukt av Salah al-Din i kampen mot de shiittiske fatimidene. (Williams 2002: 122-124) Det at han er i familie med profeten er for så vidt riktig men denne tilhørigheten er ikke knyttet til profetens etterkommere, men til profetens oldefar, noe som gjør al - Shafi’i til en fjernere slektning av profeten, som på et langt senere tidspunkt blir gjort til helgen. Kvinnene selv sier ikke noe om hvordan denne relasjonen er, men de knytter ham til resten av de muslimske helgenene som er en del av profetens familie, selv om de fleste der er etterkommere etter profeten, eller i profetens nære familie og dermed mer naturlige shia helgener.

For kvinnene som kommer til mausoleet sier så godt som alle at dette er en vanlig praksis blant muslimer i Egypt. De fremstiller det som noe selvfølgelig, og som en del av deres vanlige religiøse praksis. En får inntrykk av at de fleste deltar på et eller annet vis i denne kulten, men uten at de er veldig reflekterte over hvorfor de gjør det de gjør utover en

oppfatning av at det er vanlig, og at det fungerer. En kan forstå dette som et resultat av en sosialisering. Som Hafsa sier (3.4.4) er det noe som en har lært seg fra en var barn, og at igjennom sosialiseringprosessen er dette blitt internalisert, men uten at en har gjort seg selvstendige eller kritiske refleksjoner omkring denne praksisen. Det at det er en praksis som bortimot samtlige kvinner bekrefter at er en vanlig praksis i Egypt, gjør at en kan tenke seg at primær og sekundærsosialiseringen her samsvarer med hverandre, og at dette både virker forsterkende og at det reduserer graden av kritiske spørsmål eller refleksjon.

Selv om kvinnene gir uttrykk for at denne praksisen er vanlig blant egyptere finner en mellom kvinnene ulike synspunkter på det som skjer i mausoleet. Det er tydelig å se at det hos kvinnene eksisterer ulik forståelse av hva som er riktig og galt i forhold til den praksis de selv og andre utfører. Et slikt eksempel finner en blant annet hos Rabiah når hun først sier: ”*Jeg kommer hit bare for bønn og vil ikke utføre uriktige handlinger som å kaste papir eller foto inn til kisten.*” for så ved en senere anledning si at: ”*når jeg kommer hit ønsker jeg å sitte foran helligdommen, og også be der.*” En kan se dette i forhold til det et par av de andre kvinnene sier om bønn i mausoleet. Salma sier: ”*når jeg ber så vender jeg dem ryggen fordi prioriteten er å be til Gud*”. Hos Fatima finner en kanskje enda tydeligere holdning til hva som er riktig og galt i forhold til bønn på stedet når hun sier:

”det er en hadith fortelling som sier at profeten Mohammad sa ” ikke gjør som de andre folkene, før Islam, har gjort, når en god mann har dødd, bygger de en moské over ham, og med tiden tar de og glemmer fullstendig religionen, og starter å tilbe den som er begravd der. Så dette er en fortelling om at bønnen i moskeer der noen er begravd er totalt forbudt, og at dette er en synd. En annen fortelling sier at så lenge din holdning ikke er for å tilbe ham. Og du ikke kom for å tilbe denne mannen som er begravd der, men du er kommet for å tilbe Gud. Og du ikke vender ansiktet ditt mot ham, men du vender deg mot den hellige kabaen så dette er ok. Gud behandler deg for det som er inni deg.”

En kan tenke seg at det her er ulike oppfatninger om hva som er riktig eller gal praksis, noe som vises tydelig om en ser på uttalelser i forhold til om imamen er en mellommann mellom den som ber og Gud. Nefissa sier i forhold til dette; ”*Jeg ser på imamen som en mellommann mellom meg og Gud så jeg ber til gud og han er mellommannen mellom oss.*” At helgenen blir sett på som mellommann mellom den troende og Gud finner en også beskrevet hos Lane: ”The generality of the Muslims regard their deceased saints as intercessors with the Deity”

(Lane 1860: 237) Saphinaz derimot avviser al-Shafi'i som mellommann, men hun sier at: *"det er bare profeten Mohammad som er mellommann Gud og menneske."* Mens både Nefissa og Saphinaz er åpne for tanken om en mellommann mellom Gud og menneske, selv om de er uenige hvem dette gjelder, ser en hos Fatima en total avvisning av denne tanken. Hun sier: *"For i følge islam er det totalt forbudt å be til noen, uansett hvem det er. Selv profet Mohammad ber vi ikke til."*

Samtidig som en ser en variasjon mellom kvinnene i hvordan de forstår seg selv og den praksisen som foregår i mausoleet, kan en også observere at det som sies og det som gjøres ikke alltid er i samsvar med hverandre.

Under observasjon i mausoleet kommer en mann i 60-70 årene inn, og blir gående rundt å smøre parfyme på hendene til dem som ville ha dette. Etter en liten stund kommer det to unge kvinner inn, og mannen tar disse to med bort til hellen med Muhammads fotavtrykk. Han viser dem hellen, og demonstrerer for dem hvordan de skal kysse denne. Da mannen går blir kvinnene værende ved fotavtrykket og de berører og kysser dette. I etterkant gjør vi et intervju med kvinnene og Leyla som er den ene av kvinnene sier: *"Jeg tror ikke at ved å komme hit vil jeg få velsignelse fra Gud, for jeg kan få velsignelse fra Gud hvor som helst. Jeg ser på dette som et historisk sted og jeg kommer og hit for å få informasjon"* Når en ser på det hun sier og det hun gjør på stedet, kan en få inntrykk av at det hun gjør ikke helt stemmer med det hun sier. En ser også i dette eksempelet hvordan sosialiseringen fungerer på stedet, mellom dem som er der.

Under besøket i Imam al-Shafi'i mausoleet kunne en ved flere anledninger observere kvinner som tiltalte imamen direkte. Under intervjuer derimot erfarte en at de fleste kvinnene ble svært sinte når de ble spurt om hvem de adresserte bønnene sine til. Det var en slik reaksjon fra kvinnene på dette spørsmålet, at tolken gav uttrykk for at det opplevdes ubehagelig å stille kvinnene dette spørsmålet. En kan i forhold til dette tenke seg at det mellom kvinnene er ulik forståelse for hva som er rett og galt å gjøre. Eller en kan forstå det som en dobbelhet hos noen av kvinnene selv i forholdet mellom det de sier at de gjør, og det de faktisk gjør.

Trekker en inn al-Ghazali igjen her ser en at han gav den indre veien i islam legitimitet ved å fastholde at muslimer var forpliktet til også å utføre pliktene i islam. I forhold til det som skjer i mausoleet ser en at det her er praksiser som både er knyttet til de religiøse pliktene i islam, samtidig som det mystiske har en veldig sentral rolle. Det er ikke her et enten eller mellom det en kaller normativ og folkelig islam for begge deler eksisterer side om side, både mellom kvinnene, og i den enkelte kvinne.

3.4.1 Kristne kvinner og helgener¹⁴

Utgangspunktet for intervjuene blant de kristne kvinnene, var St. Barbara kirken som ligger i Gamle Kairo. Gamle Kairo ligger innenfor restene av det gamle romerske fortet, Babylon. Babylon var en tungt befestet by, med smale gater, og mange smug innenfor de høye murene. Flere kirker ble bygget i og rundt byen under den kristne herskeren Arcadius (395-408), og da den arabiske erobringen kom i 641, var det blitt et betydelig samfunn. Deler av fortet, ble forbundet med det nylig etablerte arabiske hovedstaden Fustat. På den tiden da Fustat overtok som hovedstad for Alexandria, var gamle Kairo utelukkende befolket av koptere.

For å komme til St. Barbara kirken går en ned noen trapper, fra det som utenfor er gateplan, og inn igjennom en buet åpning i bymuren. Byen innenfor murene ligger lavere enn den utenfor, og gatene er smale med forholdsvis høye bygninger på hver side. På vei gjennom de trange gatene, som et tett befolket av både turister og lokalbefolkning, passerer en butikker og selgere. En passerer inngangen til St. George klosteret, og St. Sergius kirken før en kommer til St. Barbara kirken som ligger i nærheten av den bakre muren rundt byen. For å komme inn i kirken går en ned noen trapper og inn i kirken igjennom en dør bakerst, på kortveggen i kirkebygget. En kan også gå rundt kirken og komme inn gjennom en dør på ene langsiden av kirken.

St. Barbara kirken ble gjenoppbygd av en mann ved navn Athanasius i 684, for så å bli ødelagt i den store brannen i Fustat i 750, og ble deretter gjenopprettet i det ellefte århundre. Kirken var opprinnelig dedikert til St. Cyrus og St. John, og det er en liten kirke på nordøstsiden av hovedbygningen, til minne om disse. Da senere relikviene av St. Barbara ble flyttet dit, ble det bygget et tilbygg for å huse disse. Kirken regnes som en av de peneste i Egypt. Den er bygget i tradisjonell basilika stil, og det aller helligste rommet, heykalen, hvor alteret står, ligger bak ikonostasen. Ikonostasen er en skjerm i utskåret tre med innfelte stykker av elfenben, og over er det ikoner av Jesus, Jomfru Maria, og flere av helgenene. Den ikonostasen som er i kirken i dag er fra det trettende århundre. Den som var der opprinnelig er flyttet til det Koptiske museum sammen med en del andre gjenstander fra kirken.

Inne i kirken er det et sidekapell som ligger til venstre for heykalen. Dette er primært viet til tre kvinnelige helgener: St. Damiana, St. Barbara og St. Juliana. Opp til dette sidekapellet er det noen trapper, og en kommer inn i det gjennom en stor bue.

¹⁴ Kildene som er brukt i denne delen er: Chaillot:2005, Kamil: 1993, <http://www.coptic-cairo.com/oldcairo/church/barbara/barbara.html>, og egne observasjoner.

På den venstre vegg var det under feltarbeidet hengt opp et laminert ark med en tekst fra 2. mosebok ”Dra dine sko av føttene! For det stedet du står på, er hellig grunn” (min oversettelse: 2.mos 3.5) Ikoner av de tre helgenene, var hengt opp i en vakker mørk trekonstruksjon, der ikonet av St. Barbara, var noe større og plassert mellom de to andre kvinnelige helgenene på den bakre vegg i sidekappellet. Under ikonene lå relikviene innpakket i sylinderformede bokser dekket med mørkerød velur, og lagt inni monterer av glass. Navnet på helgenen var skrevet i en skjellformet bue over ikonene. På høyre side i kappellet var det en lukket dør inn til heykalen, og på venstre side var det flere ikoner av andre helgener. Midt i rommet stod det et slags bord der det var mulig å tenne små lys og sette i sanden som var der i stede for en bordplate. På relativt kort tid mens vi var der, var det inno et par dusin kvinner og et par menn. Disse berørte ikonene og glassmontrene med hendene og kysset så hendene. En av mennene tente også et lys og satte i sanden på bordet midt i rommet.

Det er klare forskjeller mellom materialet fra de muslimske og koptiske kvinnene. Denne forskjellen henger delvis sammen med at det oppstod en missforståelse i forbindelse med tilgang til feltet slik at tillatelsen til å foreta intervjuer kom noe sent. I utgangspunktet var det meningen å bruke kirken til St. Barsoum, som utgangspunkt for å gjøre intervjuer med koptiske kvinner, og i kontakt med representanter for stedet, fikk en forståelse for at dette var greit, noe som i ettertid viste seg å være noe mer problematisk. Det ble av den grunn nødvendig å finne et annet sted for å gjøre intervjuene. Under samtaler med veileder, og representant for den koptiske kirken, ble St. Barbara valgt som utgangspunkt for intervjuene. På grunn av denne missforståelsen kom intervjutillatelsen senere, og det ble også stilt andre krav til bruken av tolk i St. Barbara, enn det ble i Imam al-Shafi’i. Sammen gjorde dette at det ble mindre tid til utførelsen av selve intervjuene.

En annen grunn til at en ser forskjeller i materialet, er at stedene i seg selv var nokså ulike. De som var kommet for å besøke Imam al - Shafi’i, var i hovedsak kommet dit kun for å besøke ham og hadde satt av tid til dette besøket. I St. Barbara kirken var det flere som bare var inno på vei til eller fra noe annet, eller ikke var kommet utelukkende for å besøke helgenen, men at de egentlig var der av andre grunner. Dette førte til at kvinnene i Imam al-Shafi’i, hadde mye bedre tid til å la seg intervjuer enn dem en traff i St. Barbara.

At selve kappellet ikke gav rom for at en kunne bli der over tid, var kanskje også en medvirkende årsak til at de som besøkte stedet ikke brukte så mye tid der.

En ser også i materialet at det er en større spredning i alder blant de muslimske kvinnene, enn det er blant de koptiske. Det var svært vanskelig å få godt voksne, og eldre kvinner til å la seg intervjuet, og de fleste av slo uten noen spesifikk grunn. Dette samsvarer

med utsagnet til den evangeliske kvinnen som jeg vurderte som tolk, som påpekte at det kunne være vanskelig å finne informanter i denne aldersgruppen.

En annen årsak til forskjeller i materialet, kan en også knytte til det at under intervjuene med de muslimske kvinnene ble det brukt tolk som ikke selv var muslimsk, mens det under intervjuene med de koptiske kvinnene ble brukt en tolk som selv var koptisk ortodoks kristen. En kan tenke seg at det å bruke en tolk som kvinnene regner med at tar for gitt og forstår det de snakker om, gir et annet materiale enn der den som tolker også sees på som utenfor den religionen en selv skal forklare og si noe i forhold til. Noen av kvinnene gav direkte uttrykk for at tolken kunne svare på det jeg spurte dem om.

Stedenes ulikhet gav også et innblikk i hvordan helgenkulten fremstår som en viktig del av religiøsiteten i det egyptiske samfunnet, samtidig som ulikheten mellom stedene viser litt av den variasjonen en kan finne i forhold til en slik kult.

Da jeg ikke ser det som nødvendig å gjenta teorien her, vil denne delen også av den grunn bli noe kortere.

3.4.1 Kvinnene i St. Barbara

I St. Barbara kirken var det stadig mennesker innom, noen alene andre i grupper av ulik størrelse. Hvordan skal en forstå hvorfor kvinnene oppsøker helgenen? Chaillot sier at "Spiritual life for the Copts is expressed not only in the liturgical life, but also in other ways (...) The Coptic Orthodox Christians believe in the Holy Trinity and in Jesus Christ the Saviour, the Incarnate Word of God, Perfect God and Perfect Man at the same time. The intercession of the Virgin, of the angels and of many saints and martyrs is requested." (Chaillot 2005: 116) Det en her ser er at for kvinnene som oppsøker helgenene er ikke dette noe spesielt, da dette regnes som en del av det spirituelle livet for en koptisk kristen. En får allikevel ikke svar på hva som motiverer den enkelte kvinne til å oppsøke en helgen.

3.4.1.1 Et sted for bønn

Bortimot alle kvinnene i St. Barbara knytter bønn til det å besøke en helgen. Det varierte mellom kvinnene hvor sterkt de betoner dette, Maryam en av kvinnene i St. Barbara er blant dem som fremhever bønnens betydning i forhold til det å besøke helgenen. Hun sier: "*Jeg føler at her ber jeg virkelig. Veldig spirituelt*". En så også variasjoner i forhold til hvilke typer bønner som var sentrale for kvinnene. (se utvidet modell 3.3.2.1)

Den bønnetypen som ble fremhevet av de fleste kvinnene, var anmodningsbønnen. Både den som ikke var knyttet til et avgitt løfte, type a, og den som ikke var det, type b, ble

beskrevet av kvinnene. Når Elisabeth sier: ”*Noen ganger spør jeg etter noe, eller gir penger for løfter som er blitt oppfylt,*” kan en tenke seg at dette er anmodningsbønner av den typen som det er knyttet et konkret løfte til. Selv om Elisabeth her ikke sier direkte at disse løftene var gitt i forbindelse med bønnen, kan en likevel tenke seg at dette er bønner av en slik art, da det med betingede bønner, eller vow, er kjent innenfor den koptiske tradisjon. Meinardus sier at ”*To this day, pilgrimages are made as a response, as an act of obedience to a promise or a vow made, as an act of penance.*” (Meinardus 2002: 67) Ser en videre på det Elisabeth sier er det også åpent for at dette både kan dreie seg om anmodningsbønner, men det kan også være en formidlingsbønn, da det ikke ligger eksplisitt i uttalelsen hennes at hun ber om noe for seg selv slik en kan se det hos Maryam. Hun sier: ”*Jeg studerer ved et vanskelig fakultet, og jeg spør helgenen om hjelp til vanskelige eksamener.*” Hos Hannah ser en tydelig at hun selv skiller mellom de to bønnetypene når hun sier: ”*Når jeg kommer til helligdommen, ber jeg først for andre, så framfører jeg mine egne behov.*” Det en her ser er at når kvinnene sier noe om det å søke hjelp hos helgenen, er det ikke alltid et like klart skille mellom anmodningsbønner og formidlingsbønner. Dette skillet er kanskje enda vanskeligere å se når en ser på det konkrete eksempelet til Elisabeth gir: ”*Jeg har også opplevd et annet mirakel. For seks måneder siden var ektemannen min involvert i en ulykke og ble dømt til et og et halvt år i fengsel og til å betale 40000 pund. Vi ba mye til Gud, og ba om forbønn hos flere helgener som fader Bishoy, St. George og flere andre.*” Her ser en at det problemet hun kommer til helgenen med ikke primært er hennes eget, men ektemannens, men samtidig er hun selv også berørt av dette slik at det ikke vil være noe klart skille i hennes bønn om hjelp i forhold til om hjelpen er til henne selv eller ektemannen. På denne måten blir denne bønnen en kombinasjon av anmodningsbønner og formidlingsbønner.

Videre så ser en hos kvinnene i St. Barbara eksempler på at de ber om at det må være et liv for dem etter dette. På samme tid som dette vil være en anmodningsbønn, er den av en helt annen karakter enn de bønnene som er knyttet opp til ulike situasjoner i dette livet. Både perspektivet på livet, og hvordan en tenker seg at hjelpen fra helgenene kan komme til uttrykk vil her være av veldig ulik karakter. Mens en bønn som er knyttet til det jordiske livet og de utfordringer som hører dette til, vil bære preg av et her og nå fokus og et håp eller en forventning til helgenen om å gi en konkret hjelp i den konkrete situasjonen. En bønn som er knyttet til det hinsidige, vil ha et perspektiv som i mindre grad vektlegger det livet som er her og nå, og hjelpen fra helgenen vil ikke nødvendigvis innebære en tilrettelegging av vanskelige situasjoner i dette livet, men åpner snarere opp for at vanskelige situasjoner kan være en del av det en må tåle for å få del i et liv etter dette. I utgangspunktet virker det som om det er et

veldig klart skille mellom disse bønnene, men på sett og vis utfyller de hverandre noe jeg skal komme tilbake til litt senere.

En annen type bønn som de koptiske kvinnene fremhevet var lovprisningsbønnen. Det å gi helgenene ære ble for mange av dem sett på som veldig viktig. Martha sier; ”*jeg elsker alle helgene, fordi Gud vil at vi skal ære dem som ærer Gud, og det er det helgenene gjør*” Hun gir på denne måten uttrykk for at det å vise helgenene ære er i tråd med Guds vilje. Også Rebekah gir uttrykk for at det å ære helgenene er noe som er veldig viktig, selv om det hos henne mer blir en kritikk av dem som ikke forstår dette. Hun sier: ”*Jeg føler at ikke alle mennesker verdsetter at dette er en helgen og at kroppen hennes er i kirken, og de gir henne ikke den æren hun fortjener.*” Når kvinnene fremholder at det å gi helgenene ære er viktig, vil det være naturlig å se på dette i sammenheng med kirkens eget forhold til helgenene. Meinardus sier at helgen- begrepet er omfattende og inneholder både den hverdagslige forståelsen av en spesielt respektabel, rettferdig og dydig person, men at begrepet også rommer et strengt kirkelig konsept. Det er denne typen helgener en finner beskrevet i ”the Coptic Synaxaria.” (Meinardus 2002: 1) Han sier videre om disse helgenene:

” They have in common their ”dehumanized” vita: each is portrayed as a model of sinlessness and innocence, willing to surrender the self to the glory of God, through either martyrdom or endless suffering through painful, self-inflicted ascetic exercises(...) The process of canonization is similar in the churches of apostolic origin. Generally, a candidate passes through three stages. In the Coptic Church, the local bishop proposes the name of a person known to have the necessary spiritual and moral qualifications to the members of the pontifical liturgical commission, which examines the facts. Then the case is presented to the Holy Synod, consisting of the metropolitans and bishops of the church under the chairmanship of the pope. Once approved, the saints is assigned a day of veneration in the Coptic calendar of saints, or synaxarion, based on the time of his or her martyrdom or death. Coptic iconography portrays him or her with a nimbus, and the saint receives liturgical veneration as well.” (Meinardus 2002: 1-2)

En ser her at helgenene både utnevnes gjennom en prosess i kirken selv, og at helgenene også blir en del av kirkens liturgiske liv. På denne måten kan en si at det er gjennom kirkens egen praksis at kvinnene lærer å forholde seg til, og vise helgenene ære. I tilknytning til de fleste kirkene i Kairo finner en butikker som selger ulike religiøse artikler, blant annet ferdiglagede

bønner til lovprisning av den enkelte helgenen. Rebekah sier ” *da jeg begynte å gå i denne kirken, kjøpte jeg en bønn for lovprisning av henne*” Slik ser en at lovprisningsbønnen, som flere av kvinnene trakk frem som vesentlig i forbindelse med et helgenbesøk, er en praksis som kirken oppmuntrer til i stor grad, og kirken har laget og selger egne bønner til dette formålet.

Den bønnekategorien som er kalt bekjennelsesbønn, var det bare det bare Maryam som gav utrykk for at hun ba. Hun sier: ” *Det første jeg gjør når jeg besøker en helligdom er å be om tilgivelse og at det må være et sted for meg i det andre livet.*” En ser her at hun bruker bekjennelsesbønnen sammen med anmodningsbønnen. En kan tenke seg at det å bekjenne først og deretter be om noe kan ses i forhold til den praksis som eksisterer i forbindelse med mottakelsen av nattverden, der det å kunne motta denne forutsetter at en først har vært til skrifte. Når hun her først ber om tilgivelse, kan en se på det som en måte å gjøre seg ren eller verdig å motta det hun deretter ber om. Det at det bare er en av kvinnene som sier noe om at hun ber denne typen bønn kan selvfølgelig til utvalgets størrelse, men en kan også tenke seg at dette henger sammen med skriftetradisjonen i den koptisk ortodokse kirken. Thorbjørnsrud skriver:

”Fundamentalt for en kopters religiøse liv er jevnlig deltakelse i nattverden. For å få adgang til denne må man ha skriftet minimum en gang de siste fire ukene. Åndelig viderekomne kan få dispensasjon, men andre kan risikere å bli bortvist fra nattverden hvis de ikke oppfyller betingelsene(...) Alle koptere over en viss alder må derfor ha en personlig skriftefar(...) Skriftet skal være en del av en åpen, personlig og varig relasjon, hvor skriftefaren skal fremstå som en åndelig far i vid forstand.”

(Thorbjørnsrud 1989: 189)

Når en her ser at det å gå til skrifte jevnlig er en del av den vanlige kopters religiøse liv, kan en tenke seg at dette kan være en grunn til at bare én kvinne gav utrykk for at hun ba bekjennelsesbønn, i møte med helgenen. En kan tenke seg at det å gå til skrifte hos en skriftefar, imøtekommer det samme behovet hos den troende som det å be en bekjennelsesbønn vil kunne gjøre.

Flere av kvinnene gav også utrykk for at de takket helgenene. Mens Rebekah gir utrykk for en generell takk når hun sier; ” *Det første jeg gjør når jeg kommer til helligdommen, er å takke henne for at jeg er i stand til å komme,*” ser en at det med takk oftest knyttes opp til bønnesvar. Når Elisabeth forklarer hvorfor hun er kommet til kirken sier

hun; ”Derfor kom jeg tilbake i dag for å takke for den hjelpen jeg har fått.” Hun knytter her forklaringen til en opplevelse i forkant, der hun forteller at hun er blitt hjulpet av helgenen.

I den utvidede modellen etter Loewenthal la jeg til en ny bønnekategori, hevnbønnen. Denne typen bønn var det ingen av de koptiske kvinnene som nevnte. Til det kan en tenke seg at de kvinnene som ble intervjuet ikke ba denne typen bønn, eller at det for dem ikke var sentralt nok til at de nevnte det, men at andre koptiske kvinner muligens ber slike bønner. Eller en kan tenke seg at denne typen bønn ikke var aktuell innenfor den koptisk ortodokse tradisjonen. Dette blir et åpent spørsmål, som det her ikke er grunnlag for å konkludere i forhold til. Det som imidlertid var innteressant var at kvinnene gav uttrykk for at de ikke bare takket helgenen for det de hadde fått, men de klandret også helgenen i de tilfeller de ikke har fått det de har bedt om. Maryam uttrykker dette slik: ” *noen ganger klandrer jeg St. Barbara fordi hun ikke har oppfylt mine behov.* ” Dette blir da en ny bønnekategori, som må legges til de opprinnelige slik at modellen igjen må utvides for å stemme overens med de kategoriene kvinnene selv definerer. Den justerte modellen vil da inneholde følgende syv kategorier:

Anmodningsbønn	- a) der en ber om noe på egne vegne, uten noe form for løfte knyttet til bønnen b) der en ber om noe på egne vegne, og en knytter et løfte opp til innfrielsen av bønnen
Formidlingsbønn	- a) der en ber om noe på andres vegne, uten noe form for løfte knyttet til bønnen b) der en ber om noe på egne vegne, og en knytter et løfte opp til innfrielsen av bønnen
Takksigelsesbønn	- a) der en takker for mottatt hjelp for seg selv eller andre, uten at det er knyttet til noe løfte. b) der en takker for mottatt hjelp for seg selv eller andre, og at dette er knyttet til et konkret løfte
Lovprisningsbønn	- der en gir uttrykk for beundring, lovprisning og ærefrykt
Bekjennelsesbønn	- der en bekjenner, forsones og fornyer sin relasjon
Hevnbønn	- der en ber om hjelp til hevn over fiender
Klagebønn	- der en anklager eller klandrer for ikke å ha mottatt hjelp

Ser en bort i fra lovprisningsbønnen og bekjennelsesbønnen, kan en se på bønnen som en toveiskommunikasjon mellom den troende og guddommen. Den troende henvender seg til

guddommen i bønn, med et behov på egne eller andres vegne, og venter deretter respons på denne forespørselen. Takkebønnen og anklagebønnen kan en i den sammenhengen se på som en tilbakemelding til guddommen som er knyttet opp til den opprinnelige bønnen.

Når kvinnene kommer til helgenene med bønnene sine er det fordi de har tiltro til at disse kan være til hjelp. Martha sier: ” *Jeg har sterk tro på Jomfru Maria, og jeg ber til henne om mange ting, og har opplevd at hun har gjort mye for meg.*” Også det Elisabeth sier gir uttrykk for en slik tiltro. Hun ser: ” *St. George er kjent for at han gir raske svar på bønnene.*” Når en da videre ser hos disse kvinnene at de ikke bare takker, når de har mottatt hjelp, men at de også reagerer negativt når dette ikke skjer, kan en få inntrykk av at kvinnenes syn på bønn samsvarer med den en ser i det studiet som er referert hos Loewenthal. Konklusjonen av studien var at bønner ikke virket fordi de ikke gav synlige resultater. (3.3.2.2) Ser en på bønn på en slik måte reduseres den til å bli et middel til å oppnå et gode, og noe en kan klage på dersom det ikke virker. Dette er imidlertid ikke forenelig med det kvinnene sier om hvordan de oppfatter bønnen. For selv om de gir klart uttrykk for at de kan være missfornøyde med at de ikke får det de har bedt om, viser de også klart at de har tillit til at Gud, har handlet som han har gjort til den troendes beste. Dette ser en uttrykt hos Maryam; ” *Til tross for at jeg vet at hun ønsker å hjelpe meg, og jeg vet det er Guds vilje å hjelpe meg, men jeg klandrer likevel helgenen akkurat i den situasjonen der jeg ikke har fått hjelp.*” Også hos Elisabeth finner vi en tillit til at Gud har kontroll og vet best hva som er til det beste for mennesket. Hun sier: ” *Selvfølgelig har jeg av og til forespørsler, men selv om de ikke blir oppfylt tror jeg at Gud har en løsning som kommer etter hvert, og at det er Guds løsninger som alltid er det beste ut fra Bibelen.*” På denne måten fremstår klagebønnen, mer som en sorg eller fortvilelse i en situasjon som oppleves vanskelig, enn en klage i den forstand at en ikke har fått noe en hadde rett på.

3.4.1.2. Messe

De aller fleste av kvinnene gav uttrykk for at de besøkte St. Barbara i forbindelse med at de var til messe i kirken. Mens noen av kvinnene gikk fast til denne kirken slik som Rebekah. Hun sier: ” *Jeg kommer flere ganger i uken til kirken, deltar i messen og skrifter til en av prestene i kirken.*” Er det andre som besøker kirken sjeldnere, slik som Martha gir uttrykk for: ” *Vi kommer ikke så ofte hit, men vi har bil, så vi drar til ulike kirker hver uke. Men jeg liker å komme hit fra tid til annen for å besøke St. Barbara.*”

Blant de koptiske kvinnene gav også flere uttrykk for at de ikke hadde et spesielt nært forhold til nettopp denne helgenen, men at de foretrakk andre helgener. Hannah

sier: ” *Selv har jeg ikke et spesielt forhold til St. Barbara, jeg foretrekker andre helgener som St. Georg og St. Mena, Amba Bishoy.*” Det at en blant koptiske kristne finner at de velger seg ut ulike helgener som de har et spesielt forhold til, finner en også igjen i Nora Stenes hovedoppgave, der hun studerer barn i den koptisk-ortodokse kirken i Egypt. Hun sier at: ”De helgenene som er populære blant barn er de samme som er populære blant de voksne.” Og at ”Hvert enkelt barn kan ha én eller flere favoritthelgener,” (Stene 1991:50)

3.4.1.3 Ulike motiv

Blant de kvinnene som ville la seg intervju i St. Barbara kirken var det bare én kvinne som oppgav at hun utelukkende var kommet dit på grunn av helgenene. Dette var en muslimsk kvinne. Zahara forklarer hvorfor hun er kommet på følgende måte: ” *Jeg mottok en invitasjon fra en kollega. Jentene mine ønsket å få informasjon om religiøse steder for kristne, og kollegaen min visste om dette stedet derfor tok han oss med. Dette er første gangen jeg kommer hit og får høre om disse miraklene og slike ting.*”

Hos Elisabeth ser en derimot at besøket i St. Barbara bare gis en underordnet betydning. Hun sier: ” *Jeg har ikke et spesielt forhold til St. Barbara, jeg kom hit for St. George og St. Antonius. Jeg kom hit i dag for å besøke St. George. Jeg besøkte ham for noen dager siden da jeg hadde et stort problem på jobb.*” Her blir besøket i St. Barbara en del av en runde der en besøker flere helgener. Det at de koptiske kvinnene besøker flere helgener er noe også Maryam sier noe om: ” *Jeg besøker også andre kirker med andre helgener, de fleste her i koptisk Kairo, særlig pave Kyrillos i St. Mary's. Jeg bor i St. Barsoum el Erian og jeg besøker denne helgenen også.*”

Også hos Rebekah ser en at besøket hos St. Barbara er noe som skjer i forbindelse med et annet ærend i kirken, men hun gir likevel uttrykk for et langt sterkere bånd til St. Barbara enn det de andre kvinnene gjør. Hun sier: ” *Jeg kommer flere ganger i uken til kirken, deltar i messen og skrifter til en av prestene her. Jeg føler at jeg har et veldig nært forhold til St. Barbara som et vennskap, ikke bare som forholdet til en helgen eller en annen person, men som til en venn.*” En ser her at selv om hun besøker helgenen i forbindelse med messe eller et skriftemål, gir hun ikke noe inntrykk av at selve besøket hos helgenen er av noe mindre betydning, enn messen og skriftemålet.

3.4.2 Kultens praksis

St. Barbara- kirken var preget av at det stadig var mye mennesker innom, men at de som kom dit ikke brukte veldig mye tid der. Kirken var også preget av at det var tidvis mye turister innom. For å få et greit innblikk i helgenkulten er det også brukt observasjon fra andre steder, der hovedtyngden er hentet fra St. Barsoum el Erian, i forbindelse med feiringen av denne helgenen.

Kisten til Barsoum står midt i rommet. Det er en del folk, og det er stadig sirkulasjon der noen kommer og noen går. Det er en jevn blanding av både menn og kvinner, og alle aldersgrupper representert. Noen kommer alene, andre sammen som par eller i grupper. Kisten er dekket med et mørkerødt applikert teppe rundt, og et som dekket hele kisten oppå. Teppet på toppen har bilde av Barsoum i ”full størrelse”. Over disse applikasjonene både oppå og på sidene er det en tykk plast duk. To dører fører fra dette rommet og ut i kirkerommet. På veggene på utsiden av, og mellom disse dørene er det innfelt i treet kors i farget glass. På de to sideveggene er det fem buede innrykk i veggen der det midterste på begge sider har et ikon av St. Barsoum. I en av buene står et ikon av en annen helgen, og i en annen bue står en blomstervase. De resterende buene er tomme. I alle buene, og på selve kisten, under teppet, ligger det lapper som det er skrevet noe på. På veggene ellers er det hengt opp arabisk tekst innrammet i glass, samt et ikon av St. Menas og et bilde av biskop Picenti. Over selve kisten henger det en stor prismelysekrone.

3.4.2.1 Ta velsignelse og vise ære

I rommet med kisten er alle uten sko, det prates lavt men ikke hviskende. En ung mann kommer inn, tar på kisten med en hånd i det han passerer, kysser deretter denne hånden og kors seg. En ung kvinne i tenårene kommer også inn. Hun går direkte bort til kisten og legger hendene foldet oppå denne. Deretter legger hun hodet oppå hendene og blir stående slik noen minutter. Etter en stund går hun bort til venstre hjørne i rommet og setter seg ned på gulvet der med bena trykket inntil seg, og armene slått rundt bena og hodet ned. Slik blir hun sittende i flere minutter før hun reiser seg, kysser kisten og går ut.

Menneskene som kommer til helgenen berører kisten og ikonene. Noen av dem berører disse med hånden for deretter å kysse denne, mens andre kysser kisten direkte. Chaillot sier noe om de troendes forhold til helgenrelikvier.

”The relics of the saints and martyrs of yesterday and today are seen as a source of blessing. The faithful venerate them by touching and kissing the boxes and bowing in front of them. Some bodies remain incorrupt (...) Hoping to be healed, people come and pray near the tombs of the saints and martyrs. Some even spend the night near the body of a saint or holy person (...) Icons, pictures and wall paintings with representations of Christ, the Virgin and the saint are venerated, not worshipped, in church and at home. The faithful touch them with their hands, which they then kiss before touching the next icon; they put candles and they pray in front of them”(
Chaillot 2005: 123-125

Det kvinnene selv sier om hva de gjør når de besøker en helgen, samsvarer i stor grad med det som er observert og det en finner hos Chaillot. Rebekah sier: ” *Når jeg kommer til helligdommen, tilber jeg først, så kysser jeg kroppen hennes. Deretter fremfører jeg mine ønsker.* ” Noe av den samme praksis blir også beskrevet av Rachel, som sier: ” *Når jeg kommer til helligdommen tar jeg baraka, jeg framfører bønnene mine og noen ganger kjøper jeg blomster og legger ved helligdommen.* ” Når Rachel sier at hun noen ganger tar med blomster til helgenen, kan en tenke seg at dette enten er knyttet til det å vise helgenen ære, eller det kan være en handling knyttet til oppfyllelsen av en betinget bønn. Det at det stod en vase plassert inne i gravrommet til St. Barsoum, kan tyde på at dette med å gi blomster er en vanlig praksis, til tross for at Rachel var den eneste av kvinnene som nevnte dette.

Mens Rebekah sier at hun kysser kroppen hennes, sier Rachel at hun tar baraka. Dette med å berøre eller kysse ikoner og relikvier knytter Chaillot til det å vise helgenen ære, men det har også en annen funksjon. Denne berøringen knyttes også til det Rachel sier, nemlig det å ta baraka. En av prestene i den koptisk ortodokse kirken forklarte fenomenet med å ta baraka fra ikonene, ved først å påpeke forskjellen mellom et bilde og et ikon. Han forklarte at ikoner i motsetning til bilder er vigslat med den hellige oljen, som også blir brukt til å salve barna med i forbindelse med dåpen, og til å vigsle tingene som brukes under nattverden. Denne oljen skal være den samme som Jesus legeme ble salvet med etter korsfestelsen. Den skal ha blitt tatt vare på fra den tid og bare etterfylt med de samme ingrediensene etter hvert slik at den aldri ble brukt opp. Av den grunn sies det fra kirkens ståsted at ved å berøre og kysse ikonene tar en til seg den velsignelsen som ligger i den hellige oljen som disse er salvet med.

Ved et besøk i klosteret til St. George i koptisk Kairo kommer en inn i rommet der helgenens lenker hang på den ene veggen. Over disse hang et motorisert bilde av en helgen

som dreper en slange. Ved siden av lenkene hang det en innrammet tekst på arabisk og engelsk. Lengre borte på samme vegg hang også et annet ikon. Innenfor dette rommet, var det et annet rom der det var flere ikoner av St. George og et av en annen helgen. Det var også et alter der inne der det var mulig å tenne lys.

En eldre dame, kledd i en lang blomstret tradisjonell kjole, og med hodet, bortsett fra ansikt og hals, dekket av et sort langt slør, kommer inn i rommet hvor lenkene henger. Hun berører både det motoriserte bildet og ikonet på veggen, og tar deretter lenkene ned fra veggen. Hun legger lenkene på seg selv, i flere omganger, først hodet så andre deler av kroppen. En ung mann, moderne ledd i dongeribukse og t-skjorte kommer også inn i rommet, også han kysser bildet og ikonet og tar på seg lenkene som henger på veggen.

Når en her ser at både den eldre kvinnen og den unge mannen behandler ikonet og bildet i rommet på samme vis, kan en spørre seg om den enkelte troende skiller like klart mellom bilder og ikoner som den ortodokse presten gjorde i sin forklaring.

Når kvinnene besøker helgenene ser en at det sentrale er å be, vise helgen ære og ta baraka. Dette er ikke nødvendigvis ulike praksiser der en ser ovenfor at det å berøre og kysse ikoner og relikvier både handler om å ta baraka og vise helgenen ære. Det samme kan en si om forholdet mellom bønn og det å vise ære. Selv om bønn er mer en bare lovprisning, og det å vise ære skjer på andre vis enn bare gjennom bønn er disse praksisene nært knyttet sammen. For de koptiske kvinnene er det å be hos helgenen, også nært knyttet opp til bønnesvar og mirakler. Elisabet forteller slik om et besøk hos St. George: ” *Jeg besøkte ham for noen dager siden, da jeg hadde et stort problem på jobb. Jeg var blitt beskyldt for å ha rotet bort 25000 pund. St. George er kjent for at han gir raske svar på bønnene. Da jeg hadde vært og besøkt ham, fant jeg like etterpå ut at problemet var løst uten at noen hadde gjort noe.* ” Stene sier om de ortodokse helgenene:

”De kan åpenbare seg for mennesker som påkaller dem, gi fruktbarhet, helbrede sykdommer og drive ut demoner. Det er ingen klar spesialisering helgenene imellom, slik en kjenner det fra for eksempel den romersk katolske helgentradisjonen. Alle helgenene kan bli påkalt i forbindelse med alle slags problemer, og de kan alle bevirke alle slags mirakler. ” (Stene 1991: 49)

Selv om det i følge Stene ikke eksisterer en klar spesialisering helgenene imellom, på samme måte som i romersk katolsk tradisjon, ser en i utsagnet til Elisabeth ovenfor at det er forskjeller mellom helgenene. At det knyttes spesielle evner til enkelte helgener, blir til en

viss grad også underbygget av det Chaillot sier i forhold til St. George. ”The chain of Saint George in the Convent of Saint George in Old Cairo is placed around the neck and body of the faithful (who then remain barefoot), to heal spirit possessed, the mentally ill and barren women, as well as other sicknesses” (Chaillot 2005:125) Også Meinardus viser til spesielle evner hos de ulike helgenene. (Meinardus 1999: 97-98 og 2002: 87)

3.4.2.2 Sosialisering

Selv om det ikke er noe kvinnene selv tar opp, er det tydelig at det også foregår sosialisering under besøkene hos helgenene. Ved graven til St. Barsoum ser en både barn og voksne som berører kisten. Flere av barna ligger oppå kisten. Noen kommer seg opp selv andre blir løftet opp. Stene sier også at:

”Barna læres opp til å utføre spesielle handlinger fremfor et ikon, for å motta den avbildede helgenens velsignelse. De vises hvordan de med høyre hånden (aldri venstre) tar på eller stryker over ikonet, for deretter kysse sin egen hånd eller stryke den over ansiktet. Noen ganger kysse ikonet direkte. Små barn blir løftet opp til ikonet med oppfordringen ”kys ikonet” eller barnets hånd blir ført over ikonet og deretter kysset, mens barnet roses og fortelles at han/hun har vært flink.” (Stene 1991:51)

For barna blir helgenene og hvordan en omgås dem, en praksis de tar med seg fra tidlig barndom. Som Chaillot sier ovenfor blir ikonene vist ære både i hjemmet og i kirken. Denne praksisen som blir en del av barnas primærsosialisering, bygges det videre på i den senere sosialiseringen, og derigjennom gjør barna den praksis som de har sett hos sine foreldre, og senere andre mennesker i kirken, til sin egen. Når Hannah sier hvordan hun ble kjent med St. Barbara forteller hun: ” *Jeg fikk vite om St. Barbara da jeg var barn, de fortalte meg alle historiene om henne, og jeg hørte om henne i religionstimene på skolen. Så kom jeg til kirken for å få mer informasjon om St. Barbara*”. Her ser en at det hun har fått av kunnskap kommer fra ulike kilder, og der noe er knyttet til den tidlige barndoms primærsosialisering, samtidig som det i sekundærsosialiseringen ble bygget videre på det som allerede eksisterte av kunnskap og forståelse.

Under besøket i St. George- klosteret kom en ortodoks prest inn etterfulgt av mange barn, i skolealder, sammen med en kvinne som kunne tenkes å være en ung lærerinne. Presten berører lenkene, men uten å ta disse ned, samtidig som han prater med barna. Da alle barna var kommet inn i rommet med lenkene begynte de å synge, både presten og barna.

Den samme virkelighetsforståelsen blir presentert for barna i primær- og sekundærsosialiseringen, noe som underbygger internaliseringen av normer og praksis.

3.4.3 Selvforståelse

For de koptiske kvinnene er det å delta i en helgenkult noe de ser på som en helt vanlig religiøs praksis. Elisabet formulerer det slik: ”*Jeg opplever dette som en vanlig praksis, spesielt i Egypt, og blant de ortodokse. Dette er en viktig del av troen til mange ortodokse, og vi opplever mange mirakler på grunn av helgenens forbønn.*” Helgenkulten er også en del av kirkens egen praksis, slik at kvinnenens helgenkult må ses som en del av deres religiøse liv innenfor kirken. Å vise ære til helgenene er en tradisjon som går langt tilbake i tid. Meinardus sier at: ”The earliest recorded reference to veneration of the relics of a saint is found in the description of the martyrdom of Saint Polycarp of Smyrna in the middle of the second century” (Meinardus 2002: 63) Både kulten har historiske røtter langt tilbake i tid, og at den eksisterer innenfor kirkens egen tradisjon, er faktorer som gjør denne alminnelig for kvinnene selv.

3.4.3.1 Helgen; hellig, venn og hjelper

Som tidligere nevnt forstår den koptisk ortodokse kirken seg bestående av både levende og døde medlemmer som inngår i et reelt, her og nå fellesskap. Helgenene er i dette fellesskapet, syndfrie og uskyldige mennesker som på en eller annen måte har ofret seg for Gud, og av den grunn har de en spesiell nærhet til Gud. Rebekah forteller om St. Barbara:

”Hun var sine foreldres eneste datter og faren styrte byen. Moren døde, og faren bestemte seg for å bygge et slott for henne. Faren reiste mye på grunn av krigen han deltok i. En kristen tjener fortalte henne om Kristus, og hun konverterte til kristendommen, og hun oppdaget at statuene de tilbad, ikke kunne tale eller gjøre noe når de tilbad dem. Hun hadde ett vindu i rommet sitt, og bestemte seg for å lage tre vinduer som symbol på treenigheten. Da faren kom tilbake og oppdaget at hun hadde konvertert til kristendommen, begynte han å torturere henne. Da det ikke nyttet, drepte han henne, og da ble han selv gal.”

Historien som Rebekah forteller samsvarer godt med historien om St. Barbara som finnes i et lite hefte utgitt av kirken selv og som er en del av en serie om koptiske helgener og martyrer. Disse heftene som selv definerer seg som beregnet på voksne immigranter, er skrevet på

engelsk. Slike hefter om helgenene selges i butikker tilknyttet kirken og de troende kan kjøpe disse, og andre produkter for å bli bedre kjent med helgenenes historie, slik som Rebekah forklarer her:

”Til å begynne med visste jeg ikke så mye om St. Barbara, bare at hun var en martyr i kristendommens historie, og at en annen helgen, St. Juliana ofte ble nevnt sammen med henne. Men da jeg begynte å gå i denne kirken, kjøpte jeg en bønn for lovprisning av henne, jeg kjøpte også en bok med livshistorien hennes og jeg fikk også tak i en film om henne, slik at jeg ble mer kjent med historien hennes.”

Historiene om den enkelte helgenen gir den troende kunnskap om denne helgenen, og den fungerer også som et forbilde for den troende. Martha sier: *”Når jeg ber foran en helgen, ber jeg om å få en plass lik dem i himmelen, og nå det samme åndelige nivået som dem, de har et veldig nært og sterkt forhold til Gud, de ofret sitt blod, og jeg håper at om jeg kommer i en situasjon som dem, at jeg ville være i stand til å gjøre som dem”*

Martha, sier selv at hun ikke vet så mye om St. Barbara, men hun sier noe om relasjonen mellom helgenen og Gud og helgenen og menneske, når hun sier: *” St Barbara er Guds datter og hun er herliggjort i himmelen fordi hun ofret blodet sitt for hans sak. Jeg har ikke et spesielt forhold til St Barbara, men jeg elsker alle helgenene, fordi Gud vil at vi skal ære dem som ærer Gud, og det er det helgenene gjør.”* Også Elisabeth sier noe om relasjonen mellom den troende, helgenene, og Gud. Hun sier: *” Når jeg kommer til helligdommen ber jeg til Gud, ikke til helgenen, men gjennom helgenen. Fordi de er på et spesielt nivå, og de er spesielle for Gud. Men jeg tilber ikke helgenene.”* Elisabeth presiserer her at det ikke er til helgenen hun ber men via denne. Hos andre ser en også at de betegner helgenen som en mellommann mellom seg og Gud, men der ser en ikke at dette utelukker det å be til helgenen. Rachel sier: *” Når jeg kommer til kirken, ber jeg først til Gud og så til helgenene, og jeg ber dem om å være mellommann, mellom meg og gud, og de bringer mine bønner til Gud.”* Rachel knytter også det å få svar på bønnene, til det å be til helgener. Hun sier: *” Jeg føler at når jeg har et spesielt behov som jeg ber for, så blir det besvart når jeg ber til helgener”.* Rachel viser på denne måten et bilde av helgenen som en hjelper i vanskelige situasjoner. Dette bildet av helgenen finner en igjen hos flere, blant annet hos den muslimske kvinnen Zahara. Hun sier:

”Ja, jeg tror på mirakler. Selvfølgelig har alle profeter mirakler.(...) Jeg tror at noen mennesker har veldig sterk tro, og at det er derfor Gud gir dem muligheten til å utføre mirakler og at de har spesielle evner(...)det er mulig noen mennesker kommer hit for å bli helbredet for deres sykdommer. Noen muslimer kommer hit med sykdommer og ber om å bli helbredet.”

En ser her at Zahara knytter sammen det å være profet og det å ha mirakler. Hos Opsal kan en finne at nettopp denne koblingen er svært sentral, da miraklene er det som bekrefter at vedkommende er sendt fra Gud. (Opsal 2006: 209)

Selv om helgenen fungerer som en hjelper for kvinnene i konkrete vanskelige situasjoner, ser en også at de forstår relasjonen til helgenen som en kilde til baraka i vanskelige situasjoner, i en mer generell form. Martha sier:” *Når jeg kommer til messen i St. Barbara om morgenen, og så går til helligdommen, da er resten av dagen velsignet, og jeg ser optimistisk på resten av dagen.*” Ser en dette sammen med det Elisabeth sier om velsignelse;” *Når det gjelder velsignelse føler jeg bare én ting foran helligdommen. Det er at Gud eksisterer og at alt om evigheten er riktig. Jeg snakker til Gud og han svarer meg på en måte. Han oppfyller ikke alltid bønnene mine, men jeg tror at han alltid gjør det som er til det beste for meg.*” Ser en at det å besøke helgenene og motta baraka fra dem, er noe mer enn bare hjelp i konkrete situasjoner. Det handler mer om en bekreftelse av det verdensbildet en har, av at Gud har kontrollen og vil hjelpe den enkelte troende.

Selv om kvinnene gir uttrykk for at det er Gud som har kontrollen, ser en likevel at helgenen hos enkelte får en stor betydning. Rebekah sier:” *Jeg føler at hun tar aktivt del i livet mitt på en forunderlig måte. Jeg snakker direkte til henne som til en venn, jeg føler ikke at det er noen stor avstand mellom oss. Når jeg snakker til henne som en venn, klandrer jeg henne og takker henne, det er et gjensidig forhold.*” Stene sier at:

”Helgenens hjelpsomhet aktiviseres når det har utviklet seg et personlig vennsforhold mellom den troende og en bestemt helgen. (...)Et gjensidig vennsforhold mellom helgener og troende utvikler seg når en ”blir kjent med” helgenene (lamma yi’ arifhum), og viser dem ære” (Stene 1991:49-50).

Hos Stene finner en også beskrivelser på at helgenene kan utføre forferdelige ting om de blir fornærmet eller hånet. Kvinnene i mitt materiale sier ikke noe om dette, noe som kan ha ulike forklaringer, men som det ikke er noe grunnlag for å kunne si noe om her.

Selv om flere av de koptiske kvinnene gav uttrykk for at de ikke hadde et spesielt forhold til St. Barbara, gav de alle uttrykk for at de hadde et nært forhold til en eller flere andre helgener. At de troende velger seg ut en eller flere favoritt helgener er noe som også blir bekreftet hos Stene.(Stene 1991:50) Det som er sentralt er at den troende formidler å ha en relativ nær relasjon til den eller de helgener som er ens "favoritter". Denne relasjonen gir kvinnene uttrykk for at både er en relasjon på linje med et vennskap, men samtidig er dette en relasjon til noen som er hellig, og som skal æres, og som også har en helt spesiell mulighet til å hjelpe en i vanskelige situasjoner.

3.4.4. Analyse

For de koptisk ortodokse kvinnene er den helgenkulten de deltar i, en del av den religiøse tradisjonen de tilhører. Når de besøker sine helgener og henvender seg til dem, er dette sett på som en vanlig og akseptert praksis innenfor kirken. Helgenene i koptisk tradisjon er utnevnt av kirken selv gjennom en formell og forholdsvis lang prosess. Kirken selv har strenge krav til hvem som kan bli helgenkåret, slik at når den enkelte troende velger seg sin eller sine helgener, er dette valget innenfor den gruppen som kirken selv har bestemt.

I tillegg til at det er kirken som bestemmer hvem som er verdige til å bli kåret til helgen. Er det innenfor kirken selv satt av tid og rom til å ære helgenene, både i form av at kirken inneholder helgen ikoner og relikvier, men også at det lages større eller mindre markeringer til ære for den enkelte helgen i løpet av året. I St. Barbara-kirken forklarte en av prestene hvordan kirken markerte St. Barbara. Han forklarte at det var en fest, spirituell feiring til ære for St. Barbara den 17. desember, og at det da ville komme hundrevis av besøkende, og at forberedelsene frem til den festen ville begynne den 6. desember. Han sa at det også i løpet av dagene frem mot selve festen, ville det være en økt tilstrømning til kirken. Under selve feiringen ville de pakke ut relikvien fra beskyttelsesbeholderen og balsamere denne med parfymerte oljer.

Den helgenkult en ser hos de koptiske kvinnene blir en del av den totale religiøse praksisen innenfor den religiøse tradisjon de tilhører. Dette er en praksis som både kirken og de selv forstår som en del av den koptisk ortodokse kirkens religiøse tradisjon.

Kapittel 4 Sammenligning

4.1 Normativ og folkelig, muslimsk og kristen

Helgenkulten som de egyptiske muslimske og kristne kvinnene deltar i eksisterer innenfor den religiøse tradisjonen de selv tilhører. Denne kulten tilhører den folkelige siden ved religionen. Folkelig religion vil si religion slik den er, slik den leves ut, og forstås blant vanlige mennesker. Denne formen kan være mer eller mindre forskjellig fra det en betegner som normativ religion. Normativ religion er religionen slik den blir fremstilt historisk og dogmatisk, eller slik religionen burde være (Sharot 2001. Vrijhof & Waardenburg 1979). Selv om helgenkulten plasseres innenfor den folkelige religiøse tradisjonen, kan en ikke skille den fra den normative religionen. For å forstå denne praksisen, vil det være nyttig å se nærmere på forholdet mellom normativ og folkelig religion.

4.1.1 Normativ og folkelig islam

Det absolutt grunnleggende i islam er tanken på Gud som herre og mennesket som tjener. Det er dette forholdet mellom Gud og mennesket som preger relasjonen, og det er ut fra denne forståelsen av relasjonen at pliktene i islam må forstås.

”Islam er lydighetens vei. Ordet islam kommer fra verbet *aslama* som betyr ”underkastelse”. Den konkrete konsekvens av denne underkastelse i muslimers liv er lydighet(...) I tråd med dette har islam alltid lagt mer vekt på den praktiske lydigheten i forhold til Allahs vilje enn den intellektuelle forståelsen av troen.” (Opsal 2005:27)

Den islamske loven, sharia, består av: ”islams etikk, eller teologisk jus, for samfunn, familie og enkeltpersoner” (Opsal 2005: 28) Sharia forstås som Guds egne lover og er styrende for det enkelte menneskets liv. For den enkelte muslim er det imidlertid fem plikter som anses å være grunnleggende i islam. Disse er troserklæringen, bønnene, fasten, velferdsbidraget og pilegrimsreisen. Troserklæringen er den viktigste i den forstand at denne skiller muslimer fra ikke muslimer. Det er ved å uttale troserklæringen at en regnes som muslim. Ved å uttale troserklæringen, og med det definere seg som muslim, plikter en å følge Guds lover. Slik ser en at denne plikten er en forutsetning for de andre pliktene.

Troserklæringen understreker også troen på den ene guddom, og læren om Guds enhet står sentralt i islam. Gud fremstilles også som vesensforskjellig fra den verden han er

opphavet til. Mens verden og menneskene er forgjengelige er Gud fullkommen og uforgjengelig.

En ser her at den normative siden av islam er preget av de ytre handlingene. Rett forhold til Gud vises gjennom den enkeltes gjerninger. Ser en videre på sufismetradisjonen, som blir betegnet som religionens indre vei, ser en at det er i forholdet til pliktene og Guds enhet at de store konfliktene har oppstått. Med sufismens vektlegging av den personlige erfarte gudsrelasjonen, og en tendens til ”å se de religiøse pliktene som indre handling, og alltid fremheves en dimensjon av kjærlighet i kravet om lydighet overfor koranens påbud,” (Vogt 2005: 150) er sufismen kritisert for å svekke kravene til utførelsen av pliktene hos den enkelte muslim. Sufiene ble også kritisert for å gjøre skillet mellom Gud og menneske mindre, ved at Gud kunne erfares direkte, og igjennom en forståelse av verden som bestående av det synlig og usynlige, som en helhet, der det usynlige var den virkelige verden. De som var kritiske til sufismen hevdet at en slik forståelse ville føre mennesker på villspor i forhold til den rette lære, gjøre dem passive, og hindre dem i å engasjere seg i forhold politisk og sosialt knyttet til denne verden. Sufismen ble også kritisert for sin forståelse av hellige personer, som fungerte som mellommenn mellom den troende og Gud, slik en så igjennom utviklingen av sufimestrene i de ulike brorskapene. ”Tanken om mellommenn og formidlere mellom den enkelte og Gud var polyteisme.” (Vogt 2005:179)

Selv om sufismen har fått mye kritikk fra representanter for normativ islam, finnes det brorskap i de fleste muslimske kulturer. Blant veldig mange vanlige muslimer oppfattes sufismen også som helt uproblematisk. ”Sufibrorskapene tilbyr en religiøsitet som har sterk appell til mange muslimer som ikke spør etter hva som er rett lære, men om det som tilbys, kan gi konkret hjelp i den livssituasjonen de befinner seg i akkurat nå.” (Opsal 2005:196)

På samme vis som sufismen tilbyr en form for religion som fungerer i den hverdagen den enkelte lever i, ser en at den helgenkulten som kvinnene deltar i Imam al-Shafi’i må forstås på samme måte. Tar en først utgangspunkt i det kvinnene selv sier, ser en at de seg i mellom har ulikt syn på denne kulten. Fatima som er kritisk til helgenkulten i Imam al-Shafi’i sier at det i islam er forbud mot å be til helgener. (3.3.5) Samtidig som hun er kritisk til den kulten hun ser i mausoleet, ser en at hun vektlegger den enkelte troendes holdning. Dette vises når hun først referer til en historie fra hadith som forbyr bønn der noen er begravd, for deretter å fortelle en annen historie også fra hadith, som sier at det er den troendes holdning det kommer an på ikke stedet der en ber. Dette kan en forstå slik at det å komme til mausoleet for å be til Gud er greit, når en gjør dette på riktig måte vendt mot Mekka. Men at det å komme til mausoleet for imamens skyld ikke er riktig i forhold til islams lære. De fleste

av kvinnene som besøkte mausoleet gav imidlertid uttrykk for at det var nettopp på grunn av Imam al-Shafi'i de var kommet. Noen av kvinnene gav også uttrykk for at de snakket direkte til imamen, både som en hilsen, og i konkret bønn. Noen gav også uttrykk for at de så på imamen som en mellommann mellom seg selv og Gud, mens andre mer beskrev et vennskap eller en psykologisk relasjon til imamen. En ser her et mangfold av synspunkter hos kvinnene som spenner fra Fatimas normative holdning, til Nefissa som ser på Imam al – Shafi'i som mellommann mellom seg og Gud.

I tillegg til at det er forskjellige synspunkter hos de forskjellige kvinnene, ser en også at det hos den enkelte kvinne kan være motstridene uttalelser i forhold til den praksis en utfører. Salma sier for eksempel: ” *Når jeg kommer har jeg ikke noe vanlige ting jeg gjør. Jeg er der, ber og ser på imamen og spør ham om å lege meg og tilgi meg. Jeg takker ham og det er det hele.* ” Når hun derimot senere blir spurt direkte om hun adresserer bønnene sine til imamen løfter hun hånden med håndflaten mot oss, og beveger hånden frem og til bakte foran seg. Deretter peker hun med pekefingeren opp mot taket, og sier: ” *Når jeg ber, så ber jeg til Gud, ikke til dem. Selv når jeg ber så vender jeg dem ryggen fordi prioriteten er å be til Gud. Jeg adresserer aldri bønnene mine til imamen.* ” Hun smatter så med tungen og sier: ” *Nei jeg kommer aldri og snakker til imamen. Aldri!* ” Når en skal forsøke å forstå hvorfor Salma et sted gir uttrykk for å henvede seg til imamen, for senere å benekte dette helt, kan en tenke seg at dette har å gjøre nettopp med forholdet mellom normativ og folkelig islam. Den praksisen hun først beskriver er det som av flere er beskrevet som en vanlig praksis i folkelig islam, men som ikke er akseptert innenfor normativ islam. En kan tenke seg at når hun fritt skal fortelle om det hun gjør i mausoleet, er dette selvfølgelig ting for henne og at det er et spørsmål som er knyttet til henne som person og ikke til islams lære. Når hun derimot får et direkte spørsmål knyttet til adressering av bønnene, kan dette oppfattes mer som et kunnskapsspørsmål, og dermed gir hun det riktige svaret i forhold til hva som er riktig lære i islam.

Kvinnene i mausoleet har seg imellom et ulikt syn på helgenkulten. Hos noen av kvinnene finnes en form for inkonsekvens i det de sier, slik som hos Salma, eller mellom det de sier og det de gjør, slik som tidligere påvist i forhold til Leyla. (se 3.3.5) Dette viser et bilde av en praksis som både innenfor den religiøse tradisjonen, men også hos den enkelte kvinne kan forstås som omstridt. Denne dobbeltheten i forhold til helgenkulten, ser en også når en samtaler med en religiøs leder som tilhører et stede der en slik helgenkult blir praktisert. Når han skal forklare hvorfor kvinnene kommer til stedet svarer han at det er utelukkende for velsignelsen. På spørsmål om hvorfor de som kommer dit putter penger inn i

graven sier han: ”*Dette er en form for uvitenhet, fordi Gud har sagt at du skal be til ham og han svarer deg. De tror at de vil få alle sine behov tilfredstilt av imamen, men dette er helt galt for Gud. Det er Gud som svarer på disse behovene*” Når han så blir spurt hva han synes om denne praksisen svarer han: ”*at det er forbudt, totalt forbudt og at de ikke skulle gjøre det fordi, profeten sa at når du spør Gud, så spør du Gud og når du vil ha hjelp så spør du Gud.*” Videre sa han at om han observerte en slik praksis så ville han forby den. Lederen på dette stedet gir klart uttrykk for at han vet om de praksisene som foregår på stedet, og gir uttrykk for at dette ikke er riktig i forhold til islams lære. Som en med ansvar på stedet gir han også uttrykk for å ville gripe inn og forby dette dersom han så slik praksis. Under observasjon på ulike steder, der denne type praksis ble utført var det aldri noe tegn til at de ansvarlige ved stedet grep inn eller på noen måte forsøkte å stanse det som foregikk på stedet. På det stedet denne lederen tilhørte ble det også mens vi var der og observerte utført slike handlinger som han sa han ville ha forbudt, uten at han gjorde noe i forhold til dette. Dette kan en forstå som et uttrykk for en pragmatisk holdning, der en som leder uttaler seg i tråd med den normative læren, men at en i praksis har større toleranse i forhold til de troendes måte å praktisere sin religion på.

I den grad en på disse stedene så at det ble gjort en form for irettesettelse eller fordømming av ulike praksiser, ble dette gjort av andre besøkende på stedet. Ved ulike anledninger kommenterte kvinnene til hverandre at noe var galt å gjøre, men også direkte til den som gjorde noe galt ble det enkelte ganger gitt beskjed. Også under enkelte av intervjuene som ble gjort i Imam al-Shafi'i mausoleet, opplevde vi at kvinner som satt og hørte på det som ble sagt, kom med kommentarer i forhold til hva som var rett og galt og gjøre på stedet.

Selv om en erfarte at det var ulike syn på helgenkulten, og innholdet i denne, var allikevel kvinnene enige om at dette var en vanlig praksis i Egypt. Dette ble også bekreftet av den muslimske lederen. I Lanes beskrivelser av det egyptiske samfunnet rundt 1860 tallet, finner en også denne kulten beskrevet. ”A superstitious veneration, and honours unauthorized by the Kur-án or any of the Traditions, are paid, by all sects of Muslims, except the Wahhábees, to deceased saints, even more than to those who are living; and particularly by the Muslims of Egypt.” (Lane 1860: 236) Slik ser en at kulten har en kontinuitet på minst 150 år.

Ser en litt mer på hva den muslimske lederen sier om helgenkulten ser en at han er usikker eller uklar når han skal forklare seg i forhold til helgenen. Først og fremst ser en at han ikke gir noe svar på hvorfor kvinnene tiltaler helgenen direkte. Når han da blir spurt om helgenen er i stand til å høre kvinnene, svarer han: ”*Ja. Han hører, men han svarer ikke*” Da

han så blir spurt om imamen bringer kvinnenens bønner til Gud svarer han: ”i begynnelsen på hver måned er det en komité fra ministeriet og tar alle disse lappene og brenner dem.” Da han på ny blir spurt om imamen bringer bønnene til Gud sier han at han: ”Jeg vet ikke. Ingen vet”. Selv om det kan være ulike grunner til at han ikke er klarere i svarene, kan en tenke seg at dette kan ha en sammenheng med det at denne helgenkulten er en vanlig praksis i Egypt, og som en ser hos Lane en praksis som har vært vanlig over tid. Samtidig så er dette en praksis som ikke er innenfor normativ islam, slik at en finner en spenning mellom en godt innarbeidet tradisjon og den riktige læren. Ser en denne kulten i spenningsfeltet mellom den normative læren, tradisjonen og at det er en mestringsstrategi som fungerer for kvinnene i deres dagligliv, blir både variasjonen kvinnene mellom og den dobbelthet eller inkonsekvens de tidvis viser i forhold til egen praksis forståelig. En kan her tenke seg at det kan være en spenning mellom, primær og sekundærsosialisering, der kulten læres i primærsosialisering prosessen og blir dermed en del av virkeligheten på en annen måte enn den virkeligheten som presenteres i senere sosialisering. (se 3.3.2.3)

Helgenkulten som kvinnene i Imam al-Shafi'i mausoleet deltar i, har i seg elementer fra den normative religionen. Flere av pliktene i islam utføres av kvinnene som kommer dit. Samtidig er kulten også preget av sufismens mystiske forståelse av religionen, og av dens praktiske funksjon i de troendes hverdagsliv. Kvinnene forstår sin praksis i tråd med tradisjonen, samtidig som spenningen i forhold til normativ islamsk lære er åpenbar.

4.1.2 Normativ og folkelig kristendom

For de koptisk kristne er det liturgiske livet en viktig del av det spirituelle livet.

”I den koptiske verdensforståelsen lengter mennesket etter å vende tilbake til Gud. Etter kirkens lære er dette også mulig, for dem som av fri vilje velger å følge kirkens vei. Ved veiens ende venter frelsen, det vil si den menneskelige gjenopprettede renhet og hvile hos Gud. Sammen med engler, martyrer og helgener fra alle tider vil alle troende få oppleve enheten med Gud(...) Etter kirkens lære har Kristus gjort det mulig for de troende å nå dette målet, men de må selv delta på veien dit. For alle over en viss alder vil dette blant annet si å bruke tid på faste, bønn og tjeneste for kirken. Tendensen til å synde er fremdeles i menneskene, og de løftene som er gitt i de hellige tekstene og som kirkens tradisjon formidler, skal virkelig gjøres. I følge kirken trenger mennesket både hjelp mot onde makters angrep og hjelp for å styrke kontrollen over

sitt eget, syndige begjær. I dette bildet kommer sakramentene inn som store og viktige ritualer som skal hjelpe mennesker på den åndelige veien.” (Preston 2005: 240)

Den koptiske kirken har syv sakramenter. Det er dåp, konfirmasjon, nattverd, skriftemål, sykesalving, ektevielse og ordinasjon. Dåp foretas på spedbarn ved full neddykkelse, og etterfølges umiddelbart av konfirmasjonen, som utryster barnet med den hellige ånds gaver. Under dåpen får mennesket syndenes forlatelse og tas opp i kirken, og får da tilgang til de øvrige sakramentene. Skriftemålet er en forutsetning for å kunne motta nattverden, og foregår som en samtale mellom den troende og skriftefaren. ”Å delta i nadverdens mysterium er det nærmeste mennesket kommer det hellige” (Preston 2005: 190). Nattverdets sakrament skal gjentas jevnlig, men det forutsetter at en i forkant har vært til skrifte og at en ren. Det vil blant annet si at en kvinne ikke kan være menstruerende. (Pope Shenouda III 1999: 134-135) Sykesalvingen foregår i den koptiske kirken både som et felles ritual¹⁵ og som et ritual for enkeltindividet i en spesiell situasjon. Ektevielsen og ordinasjonens sakrament er knyttet til voksne koptere, der det siste også er forbeholdt menn. (Preston 2005: 240-277)

Fasten utgjør også en viktig del av det koptiske religiøse livet. Chaillot viser til en Bishop Raphael som sier:” In spiritual life, the main three things are: prayer, reading and study of the Bible, as well as fasting” (Chaillot 2005: 134). Den koptiske kirken har 200 fastedager i året, der en avstår fra å spise animalske matvarer. Chaillot referer også til pave Shenouda som sier:” One must understand the spirituality of fasting. The period of fast must make you change something in your habits (...) There should also be control over our tongue and how we speak over our ears and what we listen to. All these are exercises to control oneself”(Chaillot 2005: 134 -135). En ser her fasten som en del av det spirituelle livet der fasten er en renselse, der de fysiologiske behovene blir satt til side for å gjøre mennesket mottakelig for det åndelige. Fasten er en del av den asketiske tradisjonen, som kirken har tatt med seg fra ørkenfedrene. Fastepraksisen i den koptiske kirken, må også ses i sammenheng med, og som en forberedelse til kirkens mange feiringer, som vanligvis følger etter fasten.

Mange av den koptiske kirkens årlige feiringer er knyttet til helgenene. Chaillot sier: ”on the saint’s feast, the relics are taken in procession, and , uncovered, are anointed with a mixture of perfumed oils and aromatics (*hanut*), before being put back in the box and brought back to their place.”(Chaillot 2005: 124) Kirkens egen feiring av helgenene er knyttet til den normative religiøsiteten, samtidig som helgenkultusen er knyttet til den folkelige

¹⁵ Sykesalvingen som et kollektivt sakrament er innenfor kirken selv omdiskutert. Se Preston 2005: 266.

religiøsiteten. Meinardus sier at i motsetning til den normative religiøsitetens riter, som er forbeholdt kirkens egne medlemmer, er den folkelige religiøsiteten inkluderende. Den folkelige religiøsiteten har tatt med seg holdninger og praksiser fra den førkristne faraoiske kulturen, slik at folkelige holdninger og praksiser både skiller seg fra den normative kirkelige holdning og praksis, samtidig som det er tydelige overlappinger. Form og mønstre fra den tidligere religionen ble med kristendommen fylt med nytt innhold, og en kan blant annet kan se helgenene som en erstatning for den faraoiske guddommen. Helgenfeiringene (mulidene)¹⁶ bestod av både folkelige og normative deler, og der de folkelige sidene ved denne tradisjonen i ulik grad har blitt kritisert av kirken selv. (Meinardus 1999:95-99, Meinardus 2002:67)

Hos kvinnene som kom til St. Barbara var det ingen som gav uttrykk for noen form for kritikk av praksis knyttet til det å besøke helgener. Selv om en kunne se hos de ulike kvinnene noe variasjon i praksis, eller i hvordan de forstod sin egen praksis, var disse variasjonene små, og ble av kvinnene selv ikke kommentert eller reflektert over. Som tidligere vist gir Elisabeth uttrykk for at denne praksisen er vanlig blant de ortodokse i Egypt. På samme måte uttrykker den undringen en fant hos enkelte over hvorfor tolken som selv var ortodoks ikke kunne forklare denne kulten for meg, at dette var et fenomen som var en integrert del av de koptiske kvinnenenes religiøse liv. Også observasjoner, og mye litteratur samsvarte med det kvinnene sa om sin egen praksis, slik at inntrykket en fikk av den koptisk ortodokse helgenkulten var at den var lite kontroversiell. Under en samtale med en prest i den koptiske kirken ble denne forståelsen av helgenkulten noe mer nyansert.

Presten sier om helgenene i den koptiske kirken at de er ordnet hierarkisk, og at Jesus, som er Gud står over alle. Maria er den viktigste av helgenene, da hun er gudmoren, og står øverst i hierarkiet etterfulgt av englene, døperen Johannes og apostlene. Disse helgenene er bibelske helgener. Videre får en martyrene, som ble drept for Jesus navn, så kommer de bekjennende, som ble torturert men ikke drept og til slutt i kommer de helgenene som bare har levd et hellig liv og som døde en normal død. Mange helgener som er knyttet til den siste gruppen finner en innenfor klosterlivet. Videre forklarer han forståelsen av at helgenene går i forbønn blir sett på som en tradisjon som kommer fra det gamle testamentet og historien om Abraham og Abimelek i første mosebok 20,7. Helgenene blir sett på som så nære Gud at de kan gå i forbønn for den troende. En slik forbønn vil likevel ikke ha noe for seg om ikke også den troende er et godt menneske. En ser her at presten gir en forståelse av at helgenene ikke er

¹⁶ Mulid som oversettes med fødselsdag er egentlig feiringen av helgenens dødsdag. Dette må forstås i forhold til den eskatologiske forståelsen hos egypterne både før og nå, og da dødsdagen blir forstått som den andre fødsel. Meinardus 1999: 96-97

en enhetlig gruppe men at de er rangerte i et hierarki. Dette var det imidlertid ikke noen av kvinnene som kommenterte, selv om det ikke utelukker at de kjente til denne inndelingen. En kan likevel tenke seg at siden de ikke nevnte dette, var det ikke noen stor sak for dem.

Kvinnene i St. Barbara gav heller ikke noe forklaring på hvor denne tradisjonen kom i fra slik en ser at presten gir her. En kan imidlertid se at den forklaringen som presten gir på denne tradisjonen ikke er den samme som en finner hos Meinardus, som knytter dette til den førkristne religionen i Egypt.

Presten gav også en forklaring på hvordan en skulle forstå helgenenes mirakler. I følge ham var ikke helgenene i stand til å utføre noen mirakler. Helgenene var alminnelige mennesker, men fordi de hadde levd et liv så nært gud og nå var hos Gud, kunne de gå til ham på vegne av den som ba. Men selv om det var helgenen en henvendte seg til var det alltid Gud som handlet, ikke helgenen. Han gav uttrykk for at dette var kirkens lære, men at det ville være troende som ikke skilte dette, og hadde en forståelse av at det var helgenen som utførte miraklene. En ser her at presten er oppmerksom på og formidler at det eksisterer et skille mellom den oppfattelsen en ser hos enkelte av de troende og kirkens egen lære.

Et slikt skille mellom den folkelige praksisen og det som er kirkens lære finner en også når presten forklarer seg i forhold til ikonene, og det å ta baraka fra disse. Han forklarte at det var forskjell på et bilde og et ikon, da et ikon var vigslet med hellig olje. Denne oljen forklarte han, var den samme som ble brukt under konfirmasjonen av de dømte barna, og som gjorde at de mottok den hellige ånd i hjertet sitt. Dermed er det i følge kirkens lære at en sier at ved å berøre og kysse ikonene tar en til seg velsignelsen som ligger i den hellige oljen som disse er salvet med. Det som imidlertid er skjedd gjennom årens løp, forklarte han er at noen mennesker ikke lenger skiller mellom den hellige oljen og helgene, slik at de forstår det slik at det er helgenen som gir velsignelsen og ikke at denne er knyttet til Jesus gjennom den hellige oljen.

En ser her at den kulten som kvinnene deltar i har sider ved seg som ikke er i tråd med det kirken selv lærer. Likevel var det ikke dette noe som kom tydelig opp i noen av intervjuene med kvinnene. Det nærmeste en kan komme en form for refleksjon omkring praksis og kirkens lære er hos Elisabeth når hun sier: *"Når jeg kommer til helligdommen ber jeg til Gud, ikke til helgenen, men forbønn gjennom helgenen. Fordi de er på et spesielt nivå, og de er spesielle for Gud. Men jeg tilber ikke helgenene."* Hos Elisabeth er dette en forklaring av egen praksis, og ikke knyttet til en refleksjon rundt praksisen generelt. Observasjonen i St. George kan en se på som et eksempel på at de troendes praksis ikke alltid stemmer like godt med kirkens lære. Både den eldre kvinnen og den unge mannen som

besøkte stedet tok baraka fra både det motoriserte helgenbildet og ikonet som hang på veggen i rommet med St. Georgs lenker. En slik handling illustrerer at de ikke skiller klart mellom vigslede ikoner og vanlige helgenbilder.

I forhold til de praksisene som foregår blant de troende og som ikke er i samsvar med kirkens lære sier presten at det er blitt slik fordi noen mennesker er enkle i troen og ikke skiller dette. Han henviser til bibelen der det står at ”en skal tenke sindig, i forhold til det mål av tro som Gud har tilmålt hver enkelt”. (Bibelen 2007: rom.12,3, min oversettelse.)

I forhold til at de troende hadde ulike helgener de henvendte seg til forklarte presten at dette hadde med relasjoner å gjøre og at en ville henvende seg til en som en hadde en god relasjon til. Dette samsvarer i stor grad med det en ser hos Rebekah når hun forklarer sitt forhold til St. Barbara som et vennskap.

Det en ser i forhold til helgenkulten i den koptisk ortodokse kirken er at det finnes sider ved helgenkulten som ikke er i samsvar med kirkens egen lære. Helgenkulten blir likevel både av de troende og av kirken forstått som en del av de koptisk ortodokses religiøse praksis. Når kvinnene selv ikke tar opp kontroversielle sider ved denne praksisen, slik som en ser presten gjør, kan en se dette som et uttrykk for at det hos dem ikke er sentralt. Det kan henge sammen med at de ikke reflekterer over denne praksisen, som de alle definerer som helt vanlig. Eller det kan være uttrykk for at de slik som presten uttrykker det, er tolerante i forhold til det enkelte menneskets tro, og trosuttrykk. Det at helgenkulten i den koptisk ortodokse kirken på samme tid både var en del av den kirkelige tradisjonen, samtidig som den var uttrykk for en folkelig religiøs praksis, vil trolig ha virket forsterkende i forhold til sosialiseringen av barn inn i denne kulten.

4.1.3 Analyse

Mens flere av kvinnene i Imam al-Shafi'i mausoleet deltok i en kult som både dem selv, og den religiøse muslimske lederen så på som en tradisjon som var vanlig, men likevel ikke en del av normativ islam, var det tydelig at kvinnene i St. Barbara og den koptisk ortodokse presten oppfattet helgenkulten som en del av den koptiske religiøsiteten, og som en praksis som også var en del av den normative koptiske praksisen. Kvinnene i Imam al-Shafi'i mausoleet hadde et mer sammensatt syn på det som foregikk på stedet, og hvordan en skulle forstå og tolke dette, enn det de koptiske kvinnene hadde. Mangfoldet, sammen med en forståelse av denne kulten som delvis kontroversiell, var nok noe av grunnen til at en blant de muslimske kvinnene så en mye større grad av refleksjon rundt denne kulten enn det en så hos de koptiske kvinnene. Det var også hos de religiøse lederne forskjeller. Den muslimske

lederen virket noe vag og utydelig i forhold til det å forklare denne type kult. Samtidig så en også at det ikke alltid var samsvar mellom det han gav uttrykk for å mene, og slik han handlet i praksis. Den koptiske presten gav derimot uttrykk for at det fantes større forskjeller mellom praksis og kirkelig lære enn det en fikk inntrykk av igjennom informantene, men samtidig så uttrykte han en avslappet holdning til disse forskjellene.

Kapittel 5 Oppsummering og konklusjon

5.1 Oppsummering

For de kvinnene som deltar i helgenkulten er denne en viktig del av deres religiøse liv. Dette gjelder både de muslimske og de kristne kvinnene. Både innenfor den totale gruppen av kvinner, men også innenfor den religionsdefinerte gruppen, ser en at motivasjonen hos kvinnene er mangfoldig. Alle kvinnene uavhengig av religiøst ståsted, og også uavhengig av deltakelse i selve kulten, gir uttrykk for at denne kulten er vanlig og utbredt i Egypt.

Historiske kilder viser også at denne kulten både innenfor kristen og muslimsk tradisjon har eksistert over lang tid.

Selv om helgenkulten defineres som en del av den folkelige religiøsiteten, ser en hos kvinnene at denne er en integrert del av deres religiøse praksis både blant de muslimske og kristne kvinnene. Kulten har i seg elementer fra både det en definerer som normativ og folkelig religiøsitet, og det er stor variasjon i forhold til hvilke elementer som trekkes inn i kulten.

5.1.1 Mangfoldig motivasjon

Felles for alle kvinnene, var at bønner var det mest sentrale i møte mellom kvinnene og helgenene. Helgenen hadde her en sentral rolle, enten kvinnene selv gav uttrykk for at de henvendte seg direkte til helgenen, eller at de ba i nærvær av denne. Anmodningsbønn og formidlingsbønn sammen med takksigelsesbønn, var i begge gruppene de hyppigst brukte bønnetypene. De fleste av kvinnene kom til helgenen med problemer eller utfordringer i livene sine. De søkte helgenens hjelp, enten denne var en konkret hjelp i en spesiell situasjon, eller det var en mer generell velsignelse i en vanskelig situasjon. Takksigelsesbønnen var oftest knyttet til anmodning eller formidlingsbønnen. I begge gruppene finner en at bekjennelsesbønnen som personlig bønn var lite eller ikke brukt av kvinnene. Dette kan en tenke seg at henger sammen med at det innfor islam er et større fokus på handlingen i forholdet mellom gud og menneske, og at bekjennelse derfor ikke er så sentral i bønnene. Hos de koptisk kristne kvinnene vil en kunne tenke seg en annen forklaring, nemlig den at fraværet av bekjennelsesbønn til helgenene er et resultat av en skriftetradisjon i kirken. En tenker seg at bekjennelsen i større grad kommer i skriftesituasjonen i stedet for som en bønn til helgenen. I forhold til bønn så en også at i de to gruppene var det en type bønn som den andre ikke gav uttrykk for å dele, og som heller ikke var nevnt blant de opprinnelige

bønnekategoriene som Loewenthal hadde utformet, så vi måtte utvide hennes bønneteori for å kunne bruke den på vårt materiale. Hevnbønnene som en fant hos de muslimske kvinnene, og klagebønnen som en fant hos de kristne skiller seg begge fra de andre kategoriene ved at de er knyttet til negative følelser og til dels krav fra den som ber rettet til Gud.

Sammen med selve bønnen, var også bønnesvar og det å motta baraka en sentral del av motivasjonen til kvinnene som deltok i denne kulten. Bønnesvar ble av kvinnene både definert som konkrete svar, gjerne beskrevet som mirakler, eller som en generell opplevelse av velsignelse. Når kvinnene selv brukte begrepet baraka, ble dette både satt i forhold til konkrete bønner, men også som en beskrivelse av en generell opplevelse der livene deres ble velsignet. På denne måten ser en at helgenen blir den de søker for hjelp i større og mindre utfordringer i hverdagslivet.

5.1.2 Praksisene

Om en så bort fra praksiser hos de muslimske kvinnene som var konkret knyttet til islams fem søyler, så en at i de to gruppene var mye av praksisene felles. Berøring av ting som var knyttet til helgenen enten det var ikoner, relikvier eller masrabiyyaen, var sentralt i denne kulten. Berøringen var knyttet til det å motta baraka fra helgenene, og i begge gruppene innebar dette både berøring med hånden og kyssing av disse tingene som var tilknyttet helgenen. Sammen med berøringen var det den personlige bønnen som var det sentrale. En så også at for alle kvinnene var det å besøke en helgen en del av en mestringsstrategi i forhold til vanskelige situasjoner i livet. I begge gruppene så en også at de ulike kvinnene hadde ulik praksis når de kom til helgenen. De ulike praksisene var ikke knyttet til gruppen, men varierte veldig innenfor de to gruppene slik at individualiteten i møte med helgenen var et trekk som var felles for alle kvinnene. Og med dette illustreres også at forholdet mellom kvinnen og helgenen var en personlig relasjon, noe som også kvinnene selv gir uttrykk for.

5.3 Kvinnenes fortolkning av egen praksis

I forhold til kvinnenes fortolkning av egen praksis, så en hos begge gruppene at praksisen var en selvfølgelig og integrert del av deres religiøse liv. Alle kvinnene gir uttrykk for at det er en del av en lang tradisjon i Egypt, og at kvinnene føres inn i denne kulten gjennom sosialiseringprosessen. De aller fleste kvinnene innenfor begge gruppene trekker frem helgenen som en personlig hjelper eller venn. Det varierer hvor sterkt de ulike kvinnene betoner dette vennskapet, men denne variasjonen ser en ikke mellom gruppene men på tvers av disse. En finner i begge gruppene kvinner som beskriver helgenen som en mellommann

mellom seg selv og Gud, og også kvinner som avviser helgenen som mellommann, selv om dette viste seg å være mest utbredt blant de muslimske kvinnene jeg møtte. I begge gruppene representerer helgenen et forbilde for de troende, og ble oppfattet som en kilde til baraka og med evner til å utføre mirakler.

I begge gruppene ser en at de ulike kvinnene har ulike fortolkninger knyttet til denne kulten, men kontrastene mellom de ulike fortolkningene er mest fremtredene blant de muslimske kvinnene.

5.4 Normativ og folkelig, likhet og forskjell

Det er mange likhetstrekk mellom helgenkulten en ser hos muslimske og koptisk kristne kvinner, men likefullt er det noen tydelige forskjeller.

Alle kvinnene gir uttrykk for at helgenkulten har lange tradisjoner i Egypt. Flere sier også at kulten er noe de er oppvokst med fra de var barn, og at det er noe de er blitt opplært til av foreldre og nær familie. På denne måten ser en at helgenkulten er en del av den egyptiske konteksten både for de muslimske og kristne kvinnene, og at det er et visst samsvar mellom en forståelse av helgenkulten slik barnet møter denne i den nære familien, gjennom primærsosialiseringen, og slik den forstås i samfunnet utenfor, gjennom sekundærsosialiseringen.

Selv om helgenkulten er en alminnelig del av kvinnenes religiøse liv, ser en at det er forskjeller på de to gruppene. Innenfor gruppen av koptisk kristne kvinner ser en at forståelsen av helgenen og kulten er mer homogen enn det en finner blant de muslimske kvinnene. Både mellom kvinnene og også, i den enkelte kvinnes uttalelse kan en se en dobbelhet i forholdet til denne kulten. Blant de muslimske kvinnene fantes det en klar motstand eller fordømmelse av visse sider ved denne kulten, noe som ikke var tilfelle blant de koptisk kristne kvinnene. Mens en blant de muslimske kvinnene kunne observere at det både var konkret diskusjon omkring, og direkte negativ tilbakemelding på ulike deler av praksis knyttet til denne kulten, var det ingen kritikk av denne kulten blant de koptisk kristne kvinnene.

Forskjellene mellom gruppene vistes også tydelig i samtale med religiøse ledere innenfor de to gruppene. Mens den muslimske lederen var unnvikende i forhold til å uttale seg om denne kulten, og til dels også viste at ord og handling ikke var helt i samsvar med hverandre, var den religiøse lederen i den koptiske kirken klar og tydelig i forhold til hvordan en skulle forstå denne kulten sett fra kirkens side. I tillegg var han også åpen om ulike fortolkninger og praksiser som eksisterte blant vanlige folk som ikke var i tråd med kirkens lære. Han gav imidlertid uttrykk for at dette ikke var noe problem for kirken.

Når en ser på disse forskjellene mellom de to gruppene vil det være naturlig å knytte disse til kultens forhold til normativ religion. Mens helgenkulten i koptisk-ortodoks tradisjon er en del av den normative religionen, ser en at den i forhold til islam ligger utenfor denne, og tildels også er i konflikt med denne. Denne konflikten mellom normativ islam og helgentradisjonen har omtrent like lange tradisjoner som kulten selv. Når en i forhold til de historiske kildene kan ane at det er blitt en økende skepsis til denne kulten de senere årene, kan en kanskje knytte dette til den økende radikaleringen innefor islam i Egypt.

5.2 Konklusjon

Helgenkulten som de muslimske og kristne kvinnene er en del av, har lange tradisjoner i det egyptiske samfunnet, og er en viktig og sentral del av disse kvinnenes religiøse liv. Innenfor begge gruppene ser en at deler av kulten er i kontrast til den normative religionen, men at dette ytrer seg noe ulikt i de to gruppene. Mens en kan spore en dobbelthet både hos enkelte av kvinnene og hos den religiøse lederen i den muslimske gruppen, i forhold til helgenkulten, finner en i den koptisk ortodokse gruppen en harmoniserende holdning. Historiske kilder viser imidlertid at det har vært sterk kritikk av deler av denne kulten også innenfor den koptiske kirken, selv om ikke mitt materiale viser mye av dette. Mitt materiale antyder at grensene mellom det normative og det folkelige kan være uklare, og at det kan være ulike tilnærminger til denne problemstillingen mellom de to religionene. Innenfor denne oppgavens rammer var det imidlertid ikke rom for å gå detaljert inn i dette, selv om det ville vært spennende og sett nærmere på.

Helgenkulten som kvinnene deltar i må også forstås som en mestringsstrategi som kvinnene benytter seg av i vanskelige livssituasjoner. Hos noen kvinner i begge gruppene ble det antydning at kulten var mest utbredt blant mindre velstående og utdannede kvinner. Dette er et interessant synspunkt, som det dessverre ikke var mulig for meg å undersøke innen rammen av denne oppgaven, da det ville krevd en kvantitativ undersøkelse av et større representativt materiale.

Helgenkulten som fenomen er primært knyttet til folkelig religiøsitet. Mens normativ religionspraksis setter grenser for hvem som kan delta er helgenkulten, som en folkelig religiøs praksis, inkluderende. Meinardus sier at i feiringen av ulike helgener deltar både kristne og muslimer, den kristne religiøse lederen gav uttrykk for at det var den enkeltes tro som var avgjørende i møte med helgenen ikke om vedkommende var kristen eller muslim, og i St. Barbara møtte vi en muslimsk kvinne som gav uttrykk for at kristne helgener også kunne hjelpe muslimer.

For de kvinnene jeg møtte i forbindelse med deres helgenkult, var deres relasjon til helgenen av stor betydning. Deres kult preget deres religiøse liv, og deres forhold til Gud. For flere av kvinnene ble helgenen en del av deres sosiale nettverk, og fungerte som en fortrolig venn. Helgenens betydning for den troende, fantes det ikke mye litteratur om, noe som indikerer at det er gjort lite forskning på dette feltet.

De kvinnene jeg møtte, slapp meg inn i en del av sin religiøse virkelighet og viste meg hvordan helgenen kunne hjelpe dem i deres hverdag med et bredt spekter av hverdagslige problemer de kunne ha. Helgenkulten fikk derfor et mer livsnært preg og en større variasjon i innhold enn det jeg hadde forestilt meg på forhånd. Helgenkulten til de egyptiske muslimske og kristne kvinnene framstår gjennom min undersøkelse på mange måter like mangfoldig som livet selv er for kvinner i Egypt.

Bibliografi

- Bibelen, Den Hellige skrift, oversettelse 1988, revidert 2007. Norsk Bibel
- Berger, Peter L & Luckmann, Thomas. 1990. *Den samfundsskapede virkelighet*. Nørhaven A/S :Viborg Danmark
- Bernard, Russell H. 1988. *Research methods in cultural anthropology*. Sage Publications. California
- Chaillot, Christine. 2005. *The Coptic Orthodox Church, a brief introduction to its life and spirituality*. Paris
- Fuller, Graham E. & Francke, Rend Rahim. 1999. *The Arab Shi'a The forgotten Muslims*. St. Martin's Press: New York
- Hansen, Jan –Erik Ebbestad. 2004. *Hva er Mystikk*. Religion og livssyn nr. 2.
- Held, Colbert C. 1994. *Middel East Patterns, Places, Peoples, and Politics*. Westview Press: Colorado.
- Jacobsen, Dag Ingvar. 2000. *Hvordan gjennomføre undersøkelser? Innføring i samfunnsvitenskapelig metode*. Høyskoleforlaget: Kristiansand
- Kamil, Jill. 1993. *Coptic Egypt History and Guide*. International Press: Egypt
- Lane, Edward William. 1860. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. The American University in Cairo Press: Cairo. (2003: reprinted from the Fifth Edition of 1860)
- Lindholm, Charles. 2002. *The Islamic Middle East Tradition and Change*. Blackwell Publisher: USA
- Loewenthal, Kate. 2000. *The Psychology of Religion*. Oneworld Publications : Boston USA
- Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping, Theory, Research, Practice*. The Guilford Press: New York
- Meinardus, Otto F.A. 2006. *Christians in Egypt, Orthodox, Catholic, and protestant communities Past and Present*. The American University in Cairo Press: Cairo
- Meinardus, Otto F.A. 2002. *Coptic Saints and Pilgrimages*. The American University in Cairo Press: Cairo,
- Meinardus, Otto F.A. 1999. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. The American University in Cairo Press: Cairo,
- Musk, Bill Andrew. 1984. *Popular Islam: An investigation into the phenomenology and ethnotheological bases of popular Islamic belief and practice*. The University of South Africa.

Musk, Bill A. 1989. *The Unseen Face of Islam*. MARC. Essex

Opsal, Jan. 2005. *Islam Lydighetens Vei*. Universitetsforlaget AS: Oslo

Opsal, Jan. 2006. På begge sider i sider i religionsmøtet. Bibelske personer i islams profettypologi i Strandenæs, Thor (red): *Misjon og kultur Festskrift til Jan-Martin Berentsen*. MHS Forlag: Stavanger

Preston, Nora Stene. 2004. *Engler i platåsko. Religiøs sosialisering av koptisk-ortodokse barn i London*. Institutt for kulturstudier, avdeling religionshistorie, Historisk-filosofisk fakultet, Universitetet i Oslo

Sharot, Stepen. 2001. *A Comparative Sociology of World Religions Virtuosos, Priests and Popular Religion*. New York University Press: New York

Shenouda III, H.H. Pope. 1999. *So many years with the problems of the people part IV*. Dar El Tibaa El Kawmeya, Cairo

Stene, Nora. 1991. "Fordi barn er som engler..." en religionshistorisk studie av barn i den koptisk -ortodokse kirken i Egypt. Institutt for kultur og samfunnsfag, avdeling religionshistorie Universitetet i Oslo: Oslo

Stewart, Desmond. 1996. *Great Cairo mother of the World*. The American University in Cairo Press: Egypt

Thorbjørnsrud, Berit. 1989. *Messias' piker, en analyse av koptisk-ortodoks revitalisering i et identitetsperspektiv*. Institutt for sosialantropologi Universitetet i Oslo: Oslo

Vrijhof, Pieter Hendrik & Jacques Waardenburg (Eds) 1979. *Official and popular religion: analysis of a theme for religious studies*. Mouton: The Hague.

Vogt, Kari; 2005. *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. J.W. Cappelens Forlag AS: Oslo

Williams, Caroline. 2002. *Islamic Monuments in Cairo, The Practical Guide*. The American University in Cairo Press: Cairo

Internettkilder

<http://www.holisme.no/index.cfm?id=134322>, 03.06.09

<http://www.snl.no>, 03.06.09

<http://www.copticchurch.net>, 01.09.09

<http://www.copts.com/english1/index.php/who/> ,10.03.09

<http://www.snl.no>, 10.03.09

<http://www.mepc.org/main/main.asp> ,12.09.09

http://www.mepc.org/journal_vol7/0010_betts.asp, 12.09.09

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1199279518425&pagename=Zone-English-Living_Shariah%2FLSELayout#**1, 24.09.09

<http://www.shirazi.org.uk/106%20quraysh.pdf>, 28.09.09

<http://rrashah.blogspot.com/2009/09/shafii.html>, 28.09.09

http://www.sunnah.org/publication/khulafa_rashideen/shafii.htm 02.10.09

<http://www.touregypt.net/featurestories/city.htm>, 07.10.09

http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/crossing_continents/africa/1858022.stm, 07.10.09

<http://www.coptic-cairo.com/oldcairo/church/barbara/barbara.html>, 14.10.09

Appendiks

Thesis Project in Master of Global Studies, School of Mission and Theology, Misjonsveien 34, 4024 Stavanger, Norway, 2008-2009.

Thesis Topic: "The cult of holy persons in Egypt. Which motives have Egyptian Christian and Muslim women for participate in a cult of holy persons. How do they understand the relation between the holy person, their own practise and God. Further how does religious leaders respond to the cult of holy persons, and which differences and similarities are there in this area in Islam and Christianity"

Master Student: Kate Egeland Johansen

Thesis Advisor: Jan Opsal

Preamble:

Oral Information to be Given to Potential Interviewees for Their Consent to Participating in Qualitative Interviews

- Dear respondent, I am a master student from Norway studying in the School of Mission and Theology, Stavanger, Norway. As part of my master thesis project in Global Studies, I am currently collecting data from informants in the area around Cairo.
- The aim of my project is (1) to study the cult of holy persons in Islam and Christianity tide to two concrete places near Cairo, (2) what stories are told about the holy person and how the cult is practised in that place. (3)I want to study what motives the participants have for their participation and (4 how religious leaders define and respond to that practise. (5) Further I will compare my findings in the two religions. My focus is on female participants.
- One of my methods is to interview female participants in cult of holy persons. I therefore request you kindly to contribute to my work by responding to some questions in an interview.
- I guarantee that your identity will not be disclosed, and that the information you give me will be treated discreetly and anonymised in my thesis. By the end of the project period (June 15, 2009) all tape recordings and electronic transcripts will be deleted. Further, you may withdraw your participation in this project at any time if you so decide.
- If you give me your consent to participating I will proceed to ask you some questions which I ask you kindly to respond to.

Islam

Sketch to an Interview Guide

Part One: Introduction – Relevant Background Information

- First I would like to ask you some questions relating to yourself, your family situation and your work.

1. How old are you?
2. Are you married, or have you been married? (Yes / No)
 - If no, do you live with your parents / family?
3. Do you have any children? If yes, how many and how old are they?
4. Do you work for salary – and if so, what is your job? Are you a student – and if so, what studies are you engaged in?
5. How will you describe your health situation?
6. How will you describe the community which you now live in?
7. How will you describe your role in your household and in your community?
8. How would you describe your religious activity?
9. Do you perform the five pillars of Islam? –How often do you attend prayers in the mosque?

Part Two: The Imam and his shrine

- Second, I would like to ask you some questions relating to the shrine you are visiting.
10. Why do you visit this shrine? –How often do you come here?
 11. Will you please tell me what you do when you visit the shrine? *Do you do things the same way every time?
 12. What do you know about this Imam?
 13. How did you get to know about him?
 14. What was your motivation for coming to this particular shrine?
 15. How would you describe the relation between the Imam and God? And between the Imam and you?
 16. Do you visits other shrines?
 17. Would you say that visiting a shrine is a common thing to do? Do you know personally others who share this practise?
 18. Is this practise something you do on a regular basis? Why/ why not?

Part Three: Personal motives, experiences and interpretations.

- Third, I would like to ask you some questions concerning your personal motives, experiences and interpretations.
19. What were your personal motives for visiting the shrine the first time?
 20. What were your expectations for coming here?

21. What were the results of your visits to the shrine?
 22. How would you explain these results?
 23. If you pray in the shrine, to whom do you address your prayers?
- *If the answer is God: Why is it better to pray to God here than any other place?
23. Do you ever speak directly to the Imam?
If so: In which situations?
And what do you think the Imam does with the needs you present to him?
 24. Would you use the word *Baraka* to describe what you get from visiting the shrine?
Can you please tell me more about this word?
 25. If I should need further information from you later would that be okay with you? Can I reach you on a mobile number?

Thank you for taking the time to answer my questions.

Christianity

Sketch to an Interview Guide

Part One: Introduction – Relevant Background Information

- First I would like to ask you some questions relating to yourself, your family situation and your work.
26. How old are you?
 27. Are you married, or have you been married? (Yes / No)
 - If no, do you live with your parents / family?
 28. Do you have any children? If yes, how many and how old are they?
 29. Do you work for salary – and if so, what is your job? Are you a student – and if so, what studies are you engaged in?
 30. How will you describe your health situation?
 31. How will you describe the community which you now live in?
 32. How will you describe your role in your household and in your community?
 33. How would you describe your religious activity?
 34. Do you attend church regularly? How often?

Part Two: The saint and his shrine

- Second, I would like to ask you some questions relating to the shrine you are visiting.

35. Why do you visit this shrine? –How often do you come here?
36. Will you please tell me what you do when you visit the shrine? *Do you do things the same way every time?
37. What do you know about this Saint?
38. How did you get to know about him?
39. What was your motivation for coming to this particular shrine?
40. How would you describe the relation between the Saint and God? And between the Saint and you?
41. Do you visits other shrines?
42. Would you say that visiting a shrine is a common thing to do? Do you know personally others who share this practise?
43. Is this practise something you do on a regular basis? Why/ why not?

Part Three: Personal motives, experiences and interpretations.

- Third, I would like to ask you some questions concerning your personal motives, experiences and interpretations.
44. What were your personal motives for visiting the shrine the first time?
 45. What were your expectations for coming here?
 46. What were the results of your visits to the shrine?
 47. How would you explain these results?
 48. If you pray in the shrine, To whom do you address your prayers?
- *If the answer is God: Why is it better to pray to God here than any other place?
23. Do you ever speak directly to the Saint?
If so: In which situations?
And what do you think the Saint does with the needs you present to him?
 49. Would you use the word *Baraka* to describe what you get from visiting the shrine?
 50. If I should need further information from you later would that be okay with you? Can I reach you on a mobile number?

Thank you for taking the time to answer my questions.

Kvinnelige informanter**Kvinnene i Imam al-Shafi'i**

Zaynab: Ukjent alder
Enke
Barn

Ruqayya 61 år

Gamila og
Sakina Ukjent alder
Jente 13 år

Aishah 46 år
(Aminah) Enke
Tre barn

Hafsa 43 år
Gift
Fire barn

Hasina 50 år
Skilt
Tre barn (skilt datter med to barn som bor hjemme)

Fatima 24 år
Ugift
Ikke barn

Salma 60 år
Enke
To barn (en død)

Nefissa 22 år
(har ikke notert at hun er gift men jeg mener å huske det)
Ikke barn

Rabiah 21 år
Ugift
Ikke barn

Khadidja 55 år
Enke
Fem barn

Hawwa 18 år

	Brutt forlovelse
	Ikke barn
Leyla	17 år
	Ugift
	Ikke barn
Saphinaz	17 år
	Ugift
	Ikke barn

Kvinnene i St. Barbara

Maryam	19 år
	Ugift
	Ikke barn
Rebekah	20 år
	Forlovet
	Ikke barn
Matha	31 år
	Gift
	Ett barn
Rachel	42 år
	Gift
	Fire barn (en død) barnebarn
Hannah	19 år
	Gift
	Ikke barn
Elisabeth	27 år
	Gift
	(sier ikke noe om barn)
Zahara	50 år
	Gift
	Barn

Historical Summary and Chronology

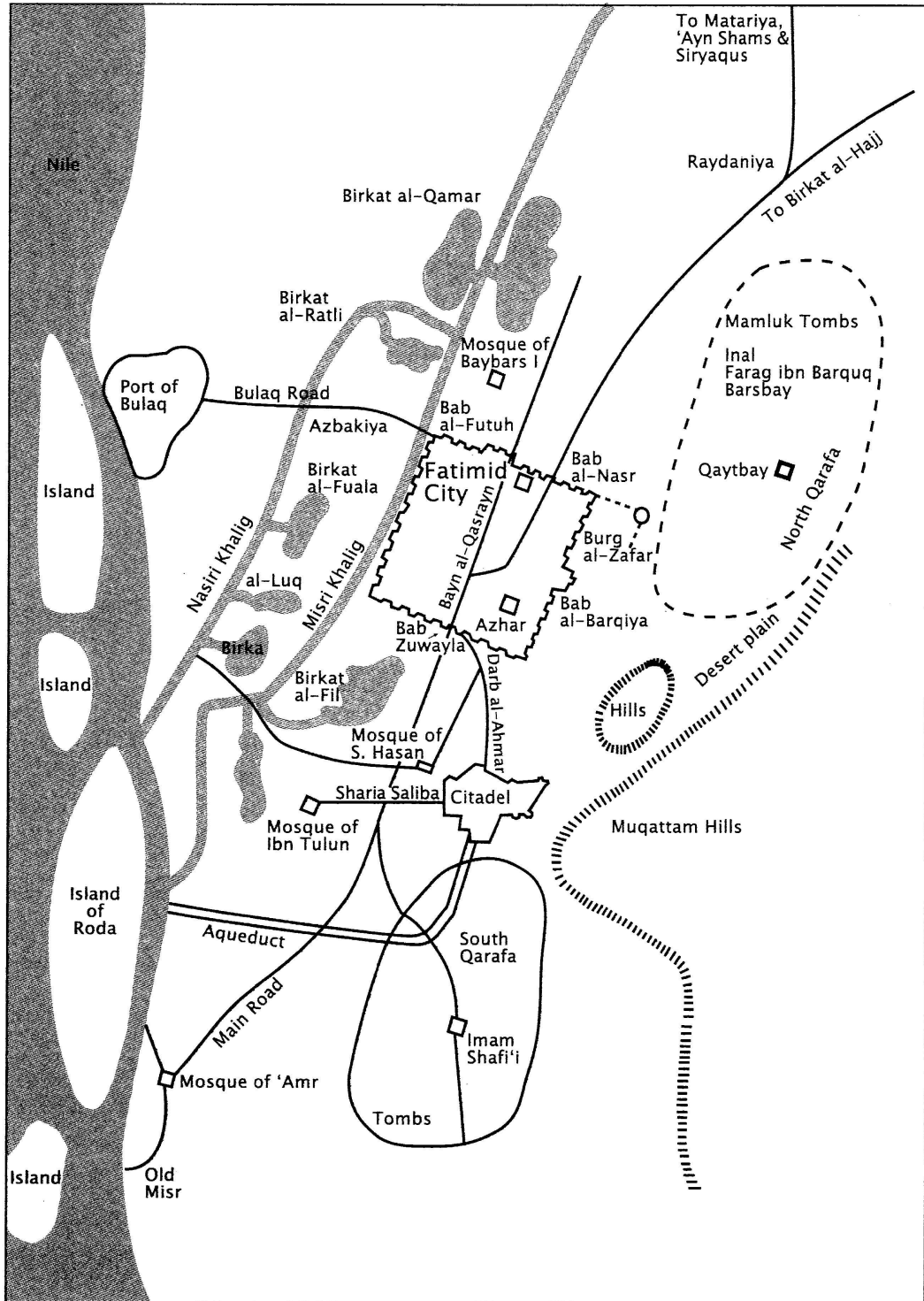
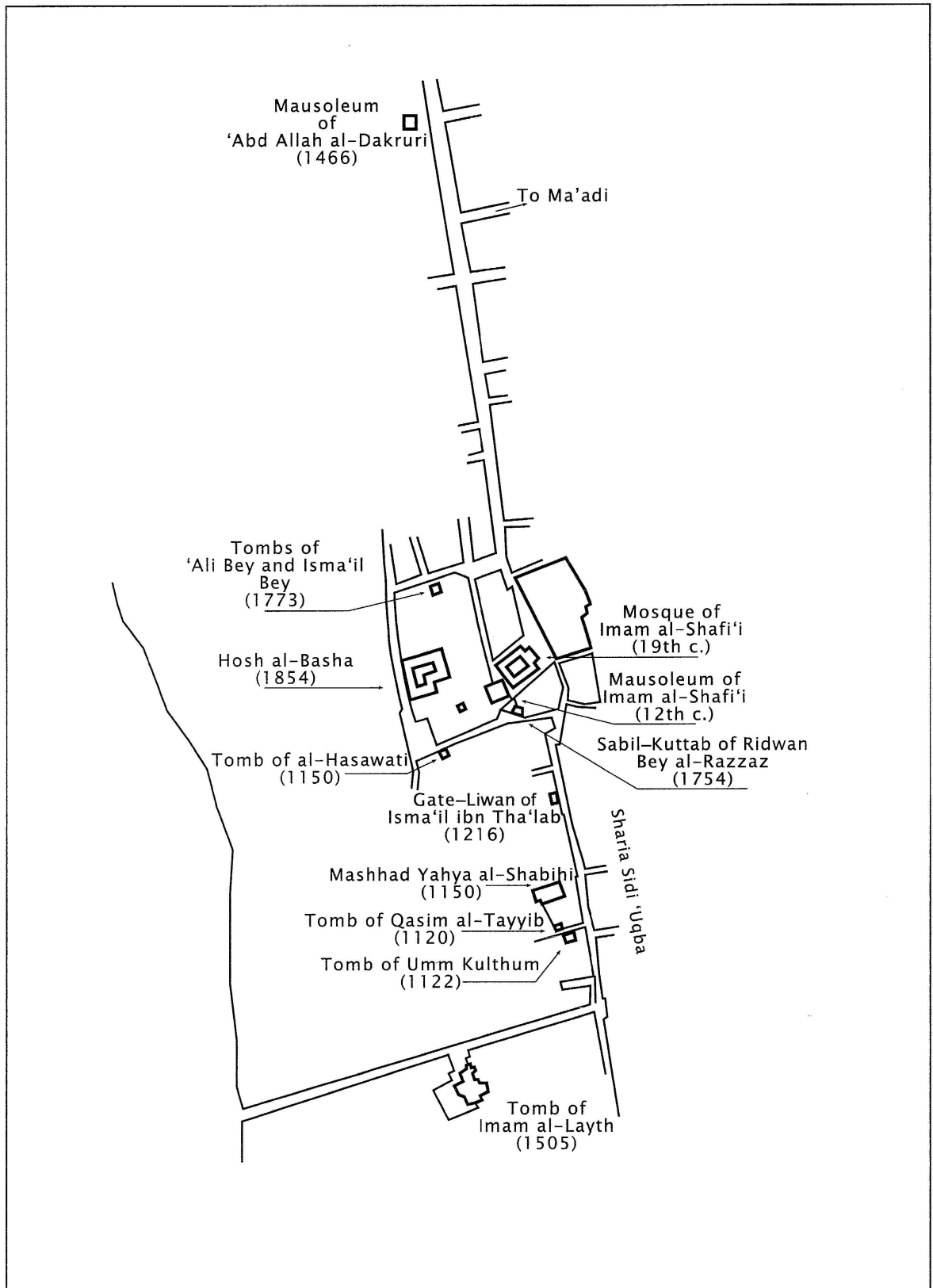
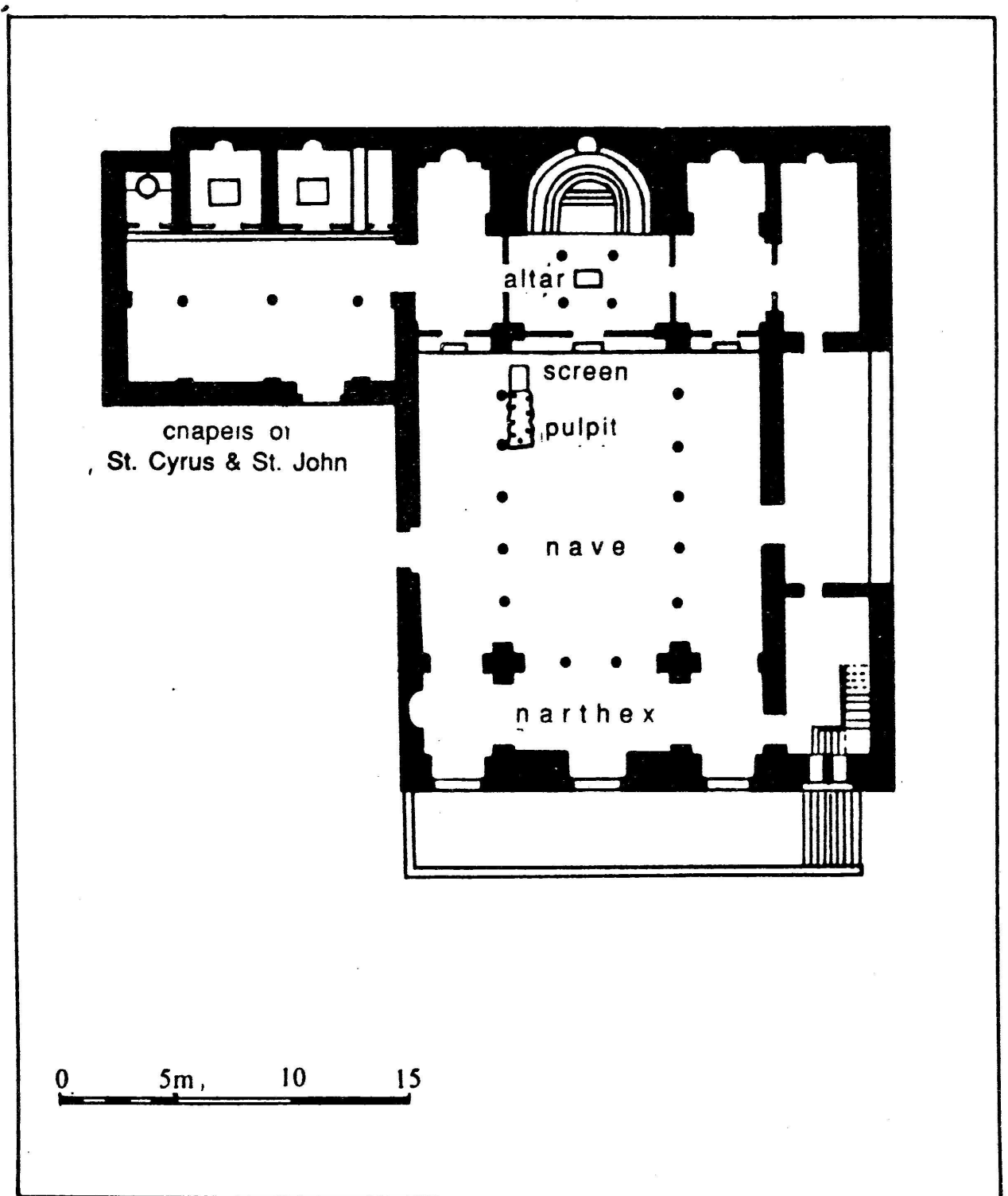


Figure 3: Mamluk Cairo



Map 7
 Southern Cemetery: C) The Lesser Qarafa
 (Ch. 8)

Church of Saint Barbara 87*The church of Saint Barbara*