

I martyrerne fodspor – Egypten eller kristen først?¹

Lise Paulsen Galal

Den 25. januar 2011 indledtes en fredelig opstand og revolution i Egypten. Billeder af fortrinsvis fredelige demonstrationer på den centrale Tahrir-plads i Cairo blev i de 18 dage, der fulgte, hverdagskost på alverdens tv-stationer, indtil præsident Mubarak den 11. februar nødtvunget måtte træde tilbage efter 30 år ved magten. Militæret overtog magten, og foran ligger nu en proces med udarbejdelse og vedtagelse af en ny konstitution, demokratisering af det politiske system og igangsættelse af social og økonomisk udvikling. Et af de spørgsmål, der allerede ved nedsættelsen af et foreløbigt konstitutionsudvalg, rejste sig, var spørgsmålet om de kristne egyptere, kopternes repræsentation i de kommende politiske processer. Hermed åbnedes ikke blot for et potentielt konfliktfyldt tema, forholdet mellem den muslimske majoritet og den kristne minoritet, men der åbnedes også for en genforhandling af kopternes position i det egyptiske samfund. Kopternes position i Egypten har de seneste 30 år under Mubarak i høj grad været defineret af styrets og kirkens fælles interesse i stabilitet og derfor i nedtoningen af religiøse modsætninger og konflikter (Galal, 2009; Hasan, 2003).² Eksistensen af en slags overenskomst mellem stat og kirke har ikke blot fået den Koptisk-Ortodokse Kirke med pave Shenouda III i spidsen til officielt at støtte Mubarak, men har også været konstituerende for koptisk identitetspolitik. Den officielle støtte til Mubarak har bl.a. givet sig udslag i, at Shenouda ved præsidentvalget den 7. september 2005, hvor det for første gang var muligt at stemme på andre kandidater end den siddende præsident, opfordrede kopterne til at stemme på Mubarak (El-Hennawy, 2005). Ligeledes opfordrede han kopterne til *ikke* at deltage i demonstrationerne, der begyndte den 25. januar, selv om han efter Mubaraks fald officielt bød revolutionen velkommen.³ Udover Shenoudas interesse i at definere kopternes relation til Mubarak og styret, har han været en hovedkraft i en koptisk revitalisering af kirken og af den koptiske identitet.

Overenskomsten mellem kirke og stat kan på den ene side kritiseres for at afspejle kirkens egen interesse i på denne måde at styrke kirkens centrale position som repræsentanten for kopterne vis-a-vis staten og dermed være et redskab til at styrke kirkens magt i definitionen af den koptiske identitet (Galal, 2009; Hasan, 2003). På den anden side synes relationen til nationalstaten og majoriteten at være mere kompleks end som så. Det handler også om, hvad det vil sige at være kopter i et moderne Egypten. Det så man under 25. januar-

opstanden, hvor koptere og muslimer stod side om side under demonstrationerne. På Tahrir-pladsen så man bannere med korset i halvmånen, symbolet på national enhed på tværs af religioner, der ikke mindst, som Carter (1986) peger på, også blev anvendt i revolutionsårene omkring 1919. Og historier om og billeder af, hvordan koptere holdt vagt på pladsen, mens muslimer bad, og omvendt, gik verden over. Det handler ikke kun om at være kopter, men også om at være egypter.

Det er denne samtidighed i at være egypter og kopter, og hvordan denne bliver konstituerende for og konstitueret af en koptisk minoritetsstrategi, der er temaet for denne artikel. Der eksisterer ikke kun én minoritetsstrategi blandt koptere i Egypten, men det er lykkedes kirken at sætte sig tungt på definitionsmagten de seneste 30 år, og det er derfor kirkens strategi, jeg i det følgende sætter fokus på. Det empiriske grundlag for analysen er flere længerevarende feltarbejder i den koptiske kirke i Egypten, hvor jeg bl.a. har undersøgt kirkens succes med at tiltrække ikke mindst unge koptere til kirken gennem søndagsskolearbejde og klosterbevægelse (Galal, 2009).⁴ Denne succes er i høj grad knyttet til en systematisk organisering og institutionalisering af kirkelivet (se også Hasan, 2003; Reiss, 1998), men som jeg vil argumentere for i det følgende, kan succesen også henføres til den fortælling om, hvad det vil sige at være kopter, som kirken tilbyder. I denne sammenhæng synes martyr- og helgenfortællingerne at spille en særlig rolle, hvormed kopterne forhandler en identitet som kristne og som minoritet. Formidlingen af denne fortælling gør, at den kristne identitet ikke bliver fremstillet på bekostning af kopternes identitet som egyptere. Med martyr- og helgenfortællingerne fortæller kirken den kristne identitet frem som egyptisk 'førstehed' og afviser den 'andethed', som minoritetsfortællingen ifølge deres forståelse lægger op til.

Efter en introduktion til minoritetsperspektivet og kopterne som en historisk minoritet i Egypten vil jeg i det følgende først belyse, hvordan koptere gennem populære pilgrimsture indskriver martyr- og helgenfortællingerne i den nationale geografi. Dernæst analyseres martyr- og helgenfortællingerne som indskrivningen af minoritetserfaringen i den koptiske historie i Egypten såvel som i den kristne mytologi. Til sidst peges på den religiøse kults betydning for konstruktionen af samtidighed og individets mulighed for at blive en del af den større fortælling.

Kopterne og minoritetsperspektivet

I forbindelse med en planlagt konference om minoriteter i den arabiske verden i 1994, udsendte pave Shenouda en pressemeddelelse, hvori han bl.a. sagde:

We do not accept being distinguished from other Egyptians. We do not accept the word “minority” in such a meaning of claiming political rights or foreign help. We are Egyptians, part of Egypt, of the same nation. (Meinardus, 2004, s. 85)

Konferencen skulle belyse ulighederne og dermed kæmpe for bl.a. kopternes rettigheder, men denne tilgang afviste kirken som relevant. På trods heraf er det svært at benægte, at kopterne rent numerisk er et mindretal, idet de udgør 6-10% af den egyptiske befolkning.⁵ Ligeledes er der almen enighed blandt forskere og aktivister om, at kopterne i Egypten udsættes for diskrimination og forskelsbehandling i forhold til den muslimske majoritet.⁶ Det gælder for det første især i forhold til at få tilladelse til at bygge nye og renovere eksisterende kirker, for det andet marginaliseringen af koptere i historien, medierne og uddannelsessystemet, for det tredje eksklusionen af koptere fra specifikke statslige stillinger og regeringsposter, og endelig for det fjerde en skæv repræsentation af koptere i parlamentet sammenholdt med antallet af koptere i det egyptiske samfund (Fawzi, 1998). Alle disse problemer refererer til statens indgriben, institutionalisering og måde at definere relationen til kopterne på.

Spørgsmålet er derfor, hvordan vi skal forstå Shenoudas og dermed kirkens afvisning af minoritetskategorien og -identiteten som relevante for kopterne, når de strukturelle realiteter synes at sige noget andet. For at kunne besvare dette spørgsmål og forstå sammenhængen med martyrfortællingerne, er det nødvendigt at se nærmere på minoritetsbegrebet såvel som kopternes historiske og aktuelle situation i Egypten.

Minoritetsbegrebet er som politisk begreb tæt knyttet til udviklingen af henholdsvis den moderne nationalstat og ideen om universelle menneskerettigheder (Hvenegård-Lassen, 1996). Med den nationale ide om kulturel homogenitet som ideal, betegner minoritetsbegrebet de grupper, som falder uden for den nationale majoritets ’normalitet’ på grund af sproglige, religiøse, etniske, kulturelle, eller andre forskelle. Inden for den nationale ramme besidder majoriteten, hvad man kan kalde en identitetsmæssig ’førstehed’, mens minoritetsgrupperne er kategoriseret ved deres ’andethed’. Det er ’andetheden’, der begrundet forskelsbehandlingen, og dermed også ’andetheden’ der ligger til grund for menneskerettighedernes beskyttelse af selv samme forskelle inden for nationens rammer (Hvenegaard-Lassen, 1996; Thornberry, 1991). Baggrunden for nogle kopteres afvisning af minoritetsbegrebet er til gengæld tæt forbundet med den historiske udvikling i Egypten, der er gået fra at være et multikulturelt imperium (under det osmanniske kalifat) til at være en moderne nationalstat. De afviser en ’andethed’, der ifølge koptere konnoterer dhimmi-status, som er betegnelsen for den særlige position, koptere og andre ikke-muslimer blev tildelt under

de muslimske kalifater.⁷ Set med moderne øjne er det særligt kritisable ved dhimmi-statussen kategoriseringen som andenrangs-borger med særlige rettigheder og pligter, som af det islamiske kalifat ikke blot blev opfattet som politisk legitimt, men også som Gudsgivet og dermed 'naturligt'. Det er denne ontologiske andethed, som kopterne afviser, når de afviser minoritetsbegrebet. Samtidig er det en insisteren på 'egyptiskhed'. For det første refererer kopterne til deres 'førstehed' som egyptere. De kan historisk set siges at være 'de oprindelige' egyptere, idet kristendommen kom til Egypten i år 42 og var landets officielle religion fra 389 og frem til den arabiske erobring i 640-42. For det andet insisterer kopterne på at være borgere på lige fod med muslimer i den moderne nationalstat, Egypten, som de delvis kæmper for at bevare som værende sekulært defineret. Netop denne kamp om et sekulært Egypten var koptere prominente deltagere i under den nationale uafhængighedsbevægelse omkring revolutionen i 1919 og de efterfølgende konstitutionsforhandlinger (Carter, 1986). Med andre ord så afviser kopterne andethedens særstatus som grundlaget for en minoritetsstrategi, for i stedet at insistere på førsteheden som en ontologisk givet identitet legitimeret af en moderne national diskurs. De insisterer på at være borgere på lige fod med andre egyptere ikke kun i kraft af moderne ideer om rettigheder, men med henvisning til deres essentielle egyptiskhed.

Når jeg på trods af kopternes afvisning af begrebet bruger minoritetsbegrebet, er det som et teoretisk og analytisk begreb. Med minoritetsperspektivet forstår jeg minoriteten som defineret ved den asymmetriske magtrelation til majoriteten, som af majoriteten legitimeres gennem betydningstilskrivning af forskelle til minoriteten. Disse forskelle er i princippet vilkårlige, men vil inden for det nationale paradigme blive defineret af nationens selvforståelse. Minoriteten er derfor relationelt defineret inden for specifikke betydningssystemer frem for essentielt eller ontologisk (Hvenegård-Lassen, 1996; Krag, 2007). Med dette analytiske minoritetsbegreb bliver det centrale derfor at se kopternes afvisning af minoritetsbegrebet som udtryk for forhandling af netop relationen mellem majoritet og minoritet.

Afvisningen af minoritetskategorien kan samtidig ses i lyset af den alternative fortælling: martyr- og helgenfortællingen. Med denne fortælling kan kopterne forhandle og udfordre identiteten som 'den Anden'. Som antropologen Michael Jackson peger på, så er *dét at fortælle* en mulighed for at forhandle eller forskyde den objektposition, som minoriteten tilskrives af majoriteten, og dermed positionere sig som subjekt (2002).

[...] storytelling reworks and remodels subject-object relations in ways that subtly alter the balance between actor and acted upon, thus allowing us to feel that we actively

participate in a world that for a moment seemed to discount, demean, and disempower us.” (Jackson, 2002, s. 16)

At se denne forhandling som del af en fortælling indebærer samtidig, at man ikke blot må se nærmere på fortællingens betydningstilskrivning, men også på fortælleren og på konteksten for fortællingen. For det første kan fortællingen få legitimitet gennem fortællerens position som pave, biskop, præst, søndagsskolelærer etc. inden for gruppen, ligesom det at *kunne* fortællingen kan give autoritet og legitimitet inden for gruppen. For det andet kan alternative offentlige sfærer, i dette tilfælde kirken som alternativ til den nationalstatslige offentlighed, ifølge Das og Kleinman, gøre det muligt for minoriteten at artikulere og genfortælle erfaringer, der er gjort tavse gennem officielle sanktionerede narrativer og samtidig åbner for alternative subjektpositioner og dermed handlemuligheder (Das og Kleinman, 2001, s. 3; se også Jackson, 2002, s. 15). For det tredje kan fortællingen også forsøges kontekstualiseret i flere offentligheder (den kirkelige og den nationale) samtidig, hvilket igen er en måde at forhandle og udfordre entydige tilskrivninger af identitet.

Det er vigtigt at understrege, at min pointe ikke er, at martyr- og helgenfortællingerne er skabt af eller for kopternes minoritetsposition. Martyr- og helgentraditionen deler kopterne med mange andre kristne kirker. Min pointe er, at kopterne anvender disse fortællinger i tilskrivningen af betydning til deres nuværende minoritetsidentitet og som en måde at komme overens med deres minoritetsposition. De er fortællinger, der skaber mening i (minoritets)tilværelsen. Som Das og Kleinman peger på, er spørgsmålet, hvordan grupper magter, dvs. fortolker, udholder, bearbejder, bryder med og overskrider voldelige erfaringer og sociale lidelser (Das og Kleinman, 2001, s. 3). Netop fordi martyr- og helgenfortællingerne er et uomgængeligt aspekt af den koptisk-ortodokse kristendom og kosmologi, er denne – kirkens – minoritetsstrategi ikke kun et resultat af relationen til majoriteten, men også et resultat af, at kirken og dermed kopterne som gruppe har, hvad antropologen Sherry Ortner formulerer: ”their *own* politics” (Ortner, 2006, s. 46). Ortner skriver, at man skal være varsom med kun at forstå minoritetens politik som en re-aktiv proces mod majoriteten (ibid., s. 50). Minoritetens valg af modstandsstrategi er med andre ord ikke *kun* vilkårlig, men knytter sig til de sæt af værdier, praksisser og følelser, der er bygget ind i det religiøse univers via skjulte og multiple grammatikker, hvormed en modstand formuleres eller gives betydning (ibid., s. 53). Sådanne multiple grammatikker er netop, hvad den koptiske kirke med martyr- og helgenfortællingerne tilbyder kopterne. Ikke kun i form af selve fortællingen, men også i

forhold til tilbuddet om selv at tage del i dét at fortælle gennem pilgrimsrejsen, den narrative praksis og den religiøse kult.

Religiøs og national pilgrimsrejse

En fredag tidlig morgen mødte jeg op foran kirken Sct. Mark i det centrale Mosr Gedida i Cairo. Jeg skulle med en busfuld medlemmer af menigheden til Sinai. Straks efter at være blevet placeret i bussen fik vi uddelt et mindre, primitivt og dårligt kopieret hæfte, der indeholdt program og rejserute for turen. Rejsen var illustreret som sammenfaldende med dele af den rute, som Maria, Josef og Jesus fulgte, da de opholdt sig i Egypten. Det blev med denne illustration slået fast, at vi var på tur i fodsporene på den hellige familie: en religiøs rejse, en pilgrimsrejse. Vi skulle bl.a. besøge de steder, hvor den hellige familie havde holdt hvil under deres ophold i Egypten, ligesom vi skulle besøge klostre og kirker i området. Nogle af disse steder er også kendte turistattraktioner, som fx det hellige træ i Cairo-bydelen Mataria, som den hellige familie angiveligt skulle have søgt ly under. Kortets markering af steder af særlig betydning for den rejsende koptiske pilgrim forstår jeg som udtryk for indskrivningen af den koptisk kristne historie i det egyptiske territorium. Der er tale om en materialisering af det koptiske i den nationale geografi, hvorved det nationale rum symbolsk gøres kristent. Den fysiske lokalitet er i denne forståelse et sted, der som Cresswell (2002) peger på, bliver til gennem den betydning, stedet tillægges igennem praksis. Det er samtidigheden af tilskrivningen af betydning og selve brugen af rummet, i dette tilfælde rejsen rundt i det, der gør det nationale rum til et kristent sted.

Bymenighedernes udflugter eller pilgrimsture går ikke kun i fodsporene på den hellige familie, men også til klostrene, kirkerne og de martyrer og helgener, der knytter sig hertil. Historisk har især helgengravene været mål for enten lokale, nationale eller internationale pilgrimme, men med den koptiske revival og en langt bedre infrastruktur er adgangen til fjerntliggende og isolerede destinationer gjort langt mere fremkommelig. Turene har fået karakter af, hvad man kan benævne masseturisme. I weekenderne og ferierne tager koptere fra menigheder over hele landet på ture af en eller flere dages varighed. I 1990erne organiserede Sct. Mark kirke mindst én tur hver måned. Og de mest populære mål kunne modtage tusinder af besøgende. Et eksempel er Sct. Anthonious klostret ved Rødehavet, som modtog mere end 5000 besøgende om dagen på officielle helligdage. Karakteren af turene, herunder det store deltagerantal, gør turene til en blanding af pilgrimsrejse og turisme, der er med til at udfylde fritiden for en voksende middelklasse (Paulsen, 1996). Turene til klostrene kan således ses som en moderne udgave af den traditionelle pilgrimstur, idet det ifølge Meinardus er første

gang i ørkenklostrenes lange historie, at disse er blevet et element i de urbane og rurale menigheders religiøse liv (Meinardus, 1989). Målet for disse menighedsture er ikke kun den hellige familie, helgenen eller klostret som symboler på den kristne tradition, historie og tro. Det er også en rejse i Egypten og dermed i det nationale territorium, hvor kristne symboler markerer det 'naturlige' forhold mellem territoriet og religionen. Den hellige familie kan siges at være et idealtypisk eksempel på denne sammenhæng, idet familien ifølge traditionen rejste rundt i det meste af det nuværende Egypten. De koptiske helligsteder bliver gennem pilgrims- og udflugtspraksissen nodalpunkter i den egyptiske kristne topografi. De monumentale markører som bygninger og helgengrave og de naturgivne markører som træer, klipper, huler og bjerge bliver gennem den samtidige indskrivning i den kristne fortælling og det nationale territorium fyldt med symbolsk og hellig betydning. Ikke kun landskabet men hele rummet (gennem symboler og bevægelse) bliver betydningsladet. Religionen og det nationale territorium er ikke kun integrerbar dele af den samme helhed, men de konstrueres som uadskillelige og gensidigt betydningsgivende. Det er samtidigheden med den kristne fortælling, der gør det nationale territorium helligt (og kristent), og det er samtidigheden med det nationale territorium, der gør den kristne fortælling autentisk og på rette sted.

Til den fysiske rejse på kryds og tværs af det nationale territorium knytter sig således, hvad Maurice Halbwach definerer som kollektiv erindring. Det er gennem ihukommelsen af de hellige steder, at den kristne kollektive erindring indskrives i geografien (Halbwach, 1992). Pilgrimsturene kan dermed ses som et stykke erindringsarbejde, hvor de hellige steder symboliserer begivenheder og erfaringer, der konstituerer kollektivet. ”The landscape is storied”, som Jackson (2002, s. 31) skriver. Der følger også med besøgene genfortællingen af historierne om martyrer og helgener, som især er fra perioden før islam under det romerske imperium. Disse personaliserer den heroiske kamp mod ikke bare kristendommens men også Egyptens fjender. Resultatet er, at ihukommelsen af martyrdøm og helgenernes liv er en integreret del af både den kristne historie og af Egyptens historie som nation. I dette perspektiv bliver menighedsturene en måde at understrege og udleve følelsen af autentisk tilhørsforhold og sammenhæng mellem det at være kristen og det at være egypter. Målene for turen og fortællingerne knyttet hertil placerer samtidig den koptiske kristendom i en privilegeret position i det nationale territorium. Resultatet er, at enhver potentiel marginal position, som koptere kunne tænkes at tildeles inden for det nationale territorium, udfordres og afvises. Pilgrimsturene genskaber den nationale egyptiske geografi som kristen.

Understregningen af de kristne aspekter af det historiske tilhørsforhold til Egypten som nation kan ses som udtryk for en identitetspolitik, som insisterer på at være andet og mere end

blot en reaktion på en minoritetsposition. Følelsen af nationalt tilhørsforhold er ifølge denne religiøse praksis et indlejret element i den koptiske identitet. De multiple grammatikker er derfor ikke hentet fra en primær moderne diskurs om minoritetsrettigheder, men er hentet fra koblingen mellem den nationale diskurs og den koptiske religiøse tradition, hvis nutidige udtryk ikke *kun* er formet af relationen til majoriteten eller den asymmetriske magtrelation, men i høj grad også vokser ud af kirkens interne politik. Denne må forstås som simultane processer af insisteren og modstand. Ved at insistere på at være egypter i kraft af ens kristne identitet, afviser og modstår kopterne positionen som 'being acted upon'. Denne insisteren slår Shenouda ligeledes fast i et dokumentarprogram om kopterne på den arabiske satellitkanal al-Jazeera i 2008. I begyndelsen af programmet understreger Shenouda i et interview, at der i biblen står, at Gud betragter Egypten som sit folk, og at Egypten er velsignet. Og i slutningen af programmet fastslår Shenouda på vegne af kopterne: "Egypten er ikke en nation, som vi lever i. Egypten er en nation, der lever indeni os".⁸

I denne artikels perspektiv bliver pilgrimsrejsen i form af menighedsturene dermed til mere og andet end en traditionel religiøs praksis. Menighedsturene bliver en måde samtidigt at praktisere det at være kristen og praktisere det at være egypter. Den egyptiske 'førstehed' udledes gennem turene. Tilbage står spørgsmålet, om turene også i praksis levner rum for italesættelse af minoritetserfaringen. Her synes martyr- og helgenfortællingerne at rumme symbolske ressourcer, der kan omsættes til en meningsfuld fortælling om at være minoritet i Egypten i dag.

At fortælle minoritetserfaringer

Pilgrimsturene indebærer som nævnt altid et besøg ved en eller flere martyr- og helgenrelikvier. Disse besøg rummer narrative aspekter gennem genfortællingen af den pågældende martyrs eller helgens livshistorie og betydning for troende i dag. De rummer også rituelle aspekter, som jeg skal vende tilbage til i følgende afsnit. Genfortællingen af martyr- og helgenhistorier sætter selvfølgelig fokus på indholdet af overleveringerne, men de indgår også i en tilsyneladende institutionaliseret praksis af 'det at fortælle'. En sådan praksis oplevede jeg, da jeg besøgte en stor og relativ ny kirke i middelklassekvarteret Mosr Gedida i Cairo. Jeg havde fulgtes med Michael i minibus fra centrum, og nu var han i gang med at vise mig rundt i kirken. Vi begyndte ved den ene langside, hvor ikonerne hang side om side på væggen. Det var moderne ikonmalerier af martyrer og helgener fra den koptisk-ortodokse kristendoms historie. Han fortalte mig hver martyr og helgens historie én for én. Vi fortsatte med ikonostasen og dernæst den anden langside. Michael var en ung kopter i begyndelsen af

20erne, der med sin familie havde boet en del år i USA. Nu var han aktiv i kirken som søndagsskolelærer, og hans martyr- og helgenfortællinger var tydeligvis blevet fortalt før. Det var hverken første eller sidste gang, jeg fik fortalt de mere eller mindre samme fortællinger. I bydelen Shubra under et besøg i kirken Sct. Mary var det Amal, der havde vist frem og fortalt. Senere skulle jeg opleve det samme i den Koptisk-Ortodokse Kirke i Croydon i England, hvor endnu en søndagsskolelærer tilbød mig at fortælle hvert enkelt ikons martyrs og helgens historie.

De første gange, jeg oplevede disse fortælle-runder, lyttede jeg uden at være egentlig interesseret. Jeg tænkte noget i retning af, at det var da fint nok, at de gerne ville demonstrere, at de kender deres historie og de martyrer og helgener, der som nævnt fortrinsvis levede i de første 600 år af kirkens historie, men jeg er her jo for at høre om nutidige koptiske aktiviteter og identiteter. Lignende oplevelser fortæller van Doorn-Harder om i sine studier af de koptiske nonner og nonneklostre. Hun beskriver, hvordan nonnerne sjældent læser litteratur fra efter 6. århundrede. De læser de gamle kirkefædre og mødre og historierne om martyrerne (van Doorn-Harder, 1995). Samtidig var det svært for hende at finde materiale om nonnernes eget liv og historie (ibid., s. 5). Hun undrer sig over dette gab på femten århundreder, og hvordan nonnerne rækker tilbage til de tidlige historier for at svare på spørgsmål vedrørende problemstillinger i den moderne nutidige verden. ”For the sisters the early days of monasticism seemed no further away than the year that had just passed.” (van Doorn-Harder, 1995, s. 4). En lignende samtidighed, gik det efterhånden op for mig, var et aspekt af fortællingerne. Martyr- og helgenidentiteten og -erfaringerne skulle ikke kun ses som et levn eller overlevering fra kirkens tidlige historie. Fortællerne fortalte også om, hvad det vil sige at være kopter i Egypten i dag. Martyrfortællingen bliver som andre erindringer om fortiden, hvad litterat og kulturteoretiker Mieke Bal benævner et redskab til at skabe sammenhæng mellem fortid, nutid og fremtid (Bal, 1999, s. vii). Bal understreger samtidig, på samme måde som Jackson (2002), at der i fortællingen ligger et handlings- og praksisaspekt. Fortællingen er også en *social proces* og ikke kun et *produkt* af en narrativ aktivitet (Jackson, 2002, s. 18). Fortællinger om martyrer og helgener kan dermed ses som både en italesættelse af, hvad det vil sige at være kopter i det egyptiske samfund i dag og en samtidig forhandling af denne realitet.

Martyr- og helgenfortællingerne kan ses som variationer over, hvad Berit Thorbjørnsrud definerer som to former for koptisk martyrium: ’martyrdom of conscience’ og ’martyrdom of violent death’ (Thorbjørnsrud, 1999, s. 87-88). De handler om opofrelse mere generelt eller som resultat af en dominerende magts forfølgelse af anderledes tænkende og kan derfor

grundlæggende ses som værende en specifik variant af minoritetsfortællingen. De fleste koptiske martyrhistorier handler om tiden før islam, hvor romerne forfulgte de kristne i Egypten som andre steder under romersk overherredømme. Graden af forfølgelse nåede dengang sit højdepunkt under den romerske kejser Diocletians styre (284-305). For at ære de mange martyrer, der døde for deres kristne tro under Diocletian, indførte kopterne en ny kalender, der startede året for Diocletians overtagelse af magten (år 284), og dermed institutionaliseredes, hvad kopterne har kaldt *martyrernes æra* (*Anno Martyrum* eller 'Martyrernes år'). Generelt understreger fortællingerne de tidlige kristnes parathed til at ofre sig for deres tro, udsatte som de var for de romerske herskeres forfølgelse og tortur.

Fortællingernes aktualitet i den koptiske kirke viser sig ikke kun gennem pilgrimsturene, men også i filmatiseringen af en række af de koptiske martyr- og helgenfortællinger. Filmene giver et godt indblik i, hvordan kirken promoverer en koptisk identitet gennem fortællingernes subjektpositioneringer. Og hvordan martyr- og helgenfortællingerne forbinder fortid, nutid og fremtid. Filmene er resultatet af en professionel, koptisk filmproduktion med kendte filminstruktører fra den kommercielle filmbranche.⁹ Siden 1987 er mindst 30 koptiske film af spillefilmslængde således blevet produceret af den Koptisk- Ortodokse Kirke.¹⁰ Filmene er historiske fremstillinger af både kvindelige og mandlige egyptiske helgeners og martyrs liv baseret på deres biografi nedskrevet for århundreder siden. Henholdsvis filmene om martyren, som offer for en voldelig død, og filmene om helgenen, som ofrer sit liv for Gud af samvittighedsgrunde, peger på to centrale aspekter af de subjektpositioner, fortællingerne tilbyder minoriteten.

Eksempler på den voldelige død finder man fx i fortællingerne om Mar Mina og Marina i henholdsvis filmen *Mar Mina al-'Agāyibi wa rehlet gasadu 'abr al-Sinīn* (Mar Mina, den mirakuløse, og hans ligs rejse gennem årene) og filmen *Shahida Marina* (Martyren Marina). Mar Mina¹¹ bliver født og opdraget som kristen af sine forældre. Begge hans forældre dør, da han stadig er barn. Som helt ung begynder han at tjene Gud og at give noget af sin ejendom væk til de fattige, der kommer til kirken. Men på et tidspunkt tvangsindkalder den romerske hær alle mænd over 15 år, og Mar Mina bliver soldat. I hæren lykkes det ham at afvise enhver fristelse, som følger med soldaterlivet, fx at drikke vin. Men da den romerske hersker kræver, at alle egyptiske soldater skal adlyde de romerske guder, forlader han hæren, sælger sin ejendom og drager ud i ørkenen. I ørkenen bliver han fristet af djævelen i form af en attraktiv kvinde og af en mand, der tilbyder ham brød og vand, mens han faster, men han modstår fristelserne og overvinder på denne måde djævelen. Adskillige år senere bliver han fanget af den romerske hær, som kræver af ham, at han skal fornægte sin Gud og i stedet følge de

romerske guder. Fordi han ikke vil fornægte Gud, bliver han udsat for grusom tortur, som han imod al rationel logik overlever. Dette får mange soldater, der overværer torturen, til at tro på Gud og blive kristne. Da romerne vil slå ham ihjel med sværd, smelter sværdet, som var det af voks. Romerne bliver mere og mere desperate, men til sidst lykkes det dem at halshugge ham, og han dør år 309. Den anden del af filmen fortæller historien om alle de mirakler som Mar Minas relikvier har afstedkommet.

Marina må ligeledes gennemgå rædsler og tortur for sin tro. Hun er datter af en hedensk præst og lever i perioden under Diocletian.¹² Hendes mor dør tidligt, og hun bliver derfor opdraget hos en kristen kvinde og bliver selv en hengiven kristen. Da hun er teenager, får den lokale guvernør øje for hendes skønhed, men hun afviser ham med den begrundelse, at hun har givet sit liv til Gud. Han forsøger at overbevise hende og lover endda at gifte sig med hende, men hun står fast. Hun bliver derfor fængslet og udsat for udspekuleret tortur, som hun overlever, indtil hun endelig af bødlen tages med ud i ørkenen, hvor hun halshugges og dør, mens Jesus viser sig på himlen. Dét får bødlen til at tro.

Også helgenfiguren, som filmen om *Al-Qidāsah Ana Simone* (Den hellige Ana Simone) er et eksempel på, kan være bærer af minoritetserfaringer. Ana Simone er som Mar Mina en helgen fra tiden før islam. Hun er en ung prinsesse, der lever i Egypten på et tidspunkt, hvor landet er kristent.¹³ Hun beskrives som yderst optaget af forholdet til Gud og som praktiserende både faste og bøn i modsætning til forældrene. Hun taler ofte med præsten, som fungerer som vejleder, og praktiserer delvist sin tro i skjul for forældrene. Forældrene ser hende gerne gift med en ung mand med fremtrædende forældre, men hun forlader slottet og tager ud i ørkenen, hvor hun lever alene sammen med de vilde dyr, bl.a. en tiger, igennem længere tid. I ørkenen bliver hun gradvist mere og mere mentalt og fysisk syg, og hun ender foran et nonnekloster, hvor hun finder det liv, hun altid har ønsket sig. Da hun forlader den trygge tilværelse for at begive sig ud i ørkenen, forlader hun samtidig muligheden for at blive den nye dronning efter sin faders død. I stedet for at vælge 'kongeriget på jorden' vælger hun 'kongeriget i himlen'. Det er indlysende, at alle tre fortællinger handler om tro og opofrelse, men hvad fortæller disse tre film om minoritetserfaringen?

Fortællingernes og fortællernes samtidighed

Filmene om Mar Mina, Marina og Ana Simone fortæller historien om en historisk fortid, hvor forfølgelse, brutalitet og fristelser blev overvundet gennem troens styrke. Trods fortællingens fokus på troen som en positiv kraft, er der på ingen måde tale om et nostalgisk tilbageblik på en idyllisk og harmonisk fortid. Filmene illustrerer snarere, hvordan vold i en æra kan

transplanteres til erindringerne i en anden. Som Das og Kleinman skriver, så har sådanne fortællinger ofte mytiske kvaliteter, idet de løftes ud af historisk tid og sted, for i stedet at blive indskrevet i en universel fortælling (Das and Kleinman, 2001, s. 7). Denne simultanitet i tid konstrueres gennem forskellige fortælleteknikker.

For det første er filmenes fortolkningsramme placeret i nutiden. Referencerne til den historiske fortid er minimeret til karikerede figurer, påklædning og bygninger, og trækker på genrekonventioner fra arabiske historiske film, hvor den visuelle appel er langt mere vigtig end historisk nøjagtighed (Shafik, 1998, s. 166). De nutidige referencer finder man i filmenes moralske budskaber, som indeholder allegorier over det moderne livs udfordringer og konflikter, fx om venner der blot vil feste eller om giftermål, som er motiveret af prestige og status. På samme måde kan de historiske narrativer om forfølgelse og undertrykkelse analyseres som en allegori over den koptiske minoritets nutidige problemer. Mistænkeliggørelse af ens tro er således det gennemgående tema, der kræver styrke, dvs. tro, at modstå. Mistænkeliggørelsen kan både komme fra ens 'egne' som i filmen om Ana Simone, eller den kan komme fra anderledes troende som romerne i filmene om Mar Mina og Marina.

For det andet er samtidigheden konstrueret som en blanding af det rationelle og irrationelle. Hovedpersonerne er historiske figurer, men mens Ana Simone ses i samtale med vilde dyr, som aldrig har eksisteret i Egypten, overlever Marina at blive skåret over i to dele, hvorefter man ser hende i sin celle i selskab med en ægte slange, der kryber omkring hendes hals uden at skade hende. Denne scene efterfølges af en scene, hvor en langt fra realistisk drage og en djævel-lignende skikkelse. I filmen om Mar Mina er der lignende scener. Fortælleteknikken kan henføres til den såkaldte magiske realisme. Genren tillægges et særligt kritisk perspektiv ikke mindst med henvisning til dets narrative konventioners "transgressive and subversive qualities" (Bower, 2004, s. 66). Disse udfordrer den dominerende magts konstruktion af 'de Andre'. 'De Andre' er defineret ved at manglende politisk magt og definitionsmagt, mens de er underlagt den dominerende magts definitioner og objektivering (s. 68). Den magiske realisme tilbyder muligheder for at udtrykke en minoritetsidentitet, som netop udfordrer og overskrider grænser. Derved bliver det muligt at fortælle og visualisere kompleksiteten og de fortiede og tavsliggjorte aspekter af minoritetsidentiteten. Det er samtidig i torturscenerne, med deres magiske karakter hvor Mar Mina og Marina overlever det mest usandsynlige, at tilskuerne (soldaterne eller landsbyboerne) kommer til at tro.

For det tredje understøttes denne grænseudforskende fortælling af billeder og lyd, der henvender sig til sanserne. I filmen ser man således Ana Simone i ørkenen, mens man hører

meditativt musik. Der siges ikke noget i meget lang tid. Seerne inviteres til at sætte sig ind i sanseoplevelsen af at gå alene i ørkensandet, ensom i sin andethed. I filmen om Marina og Mar Mina udfordres sanserne også gennem de udpenslede voldelige torturscener og gennem de mange følelsesmæssige bønner foretaget i dyb fortvivelse. Begge typer af fortalte lidelseshistorier repræsenterer minoritetens erfaringer, som ikke fuldt ud kan fortælles. De er erfaringer, som majoriteten ikke fuldt ud kan sanse og erkende (Cohen, 2000, s. 5), og som den officielle erindring ikke kan rumme (Das og Kleinman, 2001, s. 9). Det er fortællingen om andetgørelsen, som ikke kan fortælles på grund af skam og fortielse. Forløsningen for eller udfrielsen af denne andetgørelse er troen på Gud og det kristne fællesskab, som for Marina og Mar Mina sker i døden, mens den for Ana Simone sker, da hun efter lang tids ophold i ørkenen finder klostret og bliver nonne.

At fortælle minoritetserfaringen i dag gennem fortællingen om de historiske martyrer og helgener som del af den 'store' kristne ortodokse fortælling universaliserer samtidig fortællingen om lidelse. Det er kampen mod umenneskelig vold og dermed mod umenneskeliggørelse, snarere end det er kampen mod en specifik historisk (romersk eller muslimsk) overmagt. Lidelsen bliver et uomgængeligt aspekt af det at være menneske. Dermed bliver kampen mod lidelsen også et universelt spørgsmål og ikke et konkret politisk. Det er kampen mod én selv og ens placering i samfundet, som også tematiseringen af ørkenen i fortællingerne yderligere understreger. Ikke blot indgår ørkenen som et centralt 'kristent' sted i fortællingerne. Ørkenen er også et væsentligt element i pilgrimsturene, som ofte indeholder opfordring til individuel meditation ved at søge ud i ørkenen for kortere ophold. Ørkenen er en form for ingenmandsland uden sociale strukturer, der tilbyder den struktur, som kun naturen kan tilbyde: vild natur, tidsløshed, grænseløshed, forudsigelighed, stabilitet og universalitet. Ørkenen og dens struktur er billedet på forening med Gud gennem forening med naturens kræfter. Ørkenen er på den ene side frigørende, uden ende og uden for samfundets strukturer. Dette er især tydeligt i filmen om Ana Simone. Hendes liv i ørkenen er beskrevet som en lettelse og hendes leg med de vilde dyr understreger den vilde natur og ørkenens tidsløshed og grænseløshed. På den anden side er ørkenen også klaustrofobisk, truende og dødelig, og det kommer til udtryk i fristelsen af Mar Mina i ørkenen, og da Ana Simone efter et stykke tid i ørkenen ser ud til at være blevet tosset af at opholde sig der alene. Marina møder både sin død og sin frelse i ørkenen, hvilket igen understreger ørkenens dobbelte natur. Ørkenen bliver rum for den universelle ensomhed og liminalitet, som både kan være frigørende og klaustrofobisk, og som kan siges at kendetegne minoritetserfaringen. Denne ensomhed og liminalitet gives dernæst mening gennem troen på Kristus, der genskaber

'helheden' gennem tilbagevenden med troen i behold, hvilket gælder Mar Mina; gennem tilslutningen til klosterfællesskabet, som er Ana Simones løsning, eller gennem forenelsen med Kristus, som bliver Marinas skæbne. Der er tale om en tilbagevenden til en 'hel' identitet, som reelt kan siges at være frataget minoriteten i kraft af den fortsatte andetgørelse, men som gennem fortællingen gøres metaforisk mulig gennem ørkenen og gennem klostret. Den symbolske tilbagevenden er en integreret del af den koptiske revival igennem pilgrimsturene, og filmene illustrerer i både bogstavelig og overført forstand, at *illusionen* er et nødvendigt element i denne 'tilbagevenden' til det autentiske.

Martyr- og helgenfortællingerne tilbyder dermed også kopterne positioner som handlende subjekter. At påtage sig martyrollen kan på den ene side opfattes som passiv, fordi man ikke aktivt modsætter sig volden. På den anden side er den subjektskabende, fordi man fastholder identitet (som menneske). Man lader det (uundgåelige) ske, men ved at *vælge* at lade det ske. Hermed ophøjes passiviteten til ærefuld handling. Det understreges yderligere af, at fortællingen om de, der bøjer af, de der konverterede til islam eller frasværgede sig kristendommen ikke fortælles. Et sidste aspekt af det 'handlende' subjekt, jeg her vil belyse, fremgår af de kropsliggjorte aspekter af martyr- og helgenfortællingerne.

Kropsliggørelsen af den kollektive erindring

Når jeg fik fortalt helgenens eller martyrens fortælling enten af en søndagsskolelærer eller gennem filmmediet, var et væsentligt aspekt *effekten*. Martyren eller helgenen udløste dengang som nu mirakler i form af helbredelse fra sygdom eller genetablering af social orden efter konflikt enten i familien eller samfundet. Historier om nutidige mirakler indgik derfor i fortællingen. Igen etableres samtidighed mellem de tidlige kristne og de nutidige. Der er tale om en samtidighed, der ikke blot er en historisk udlægning af fælles ophav, men en kropsliggjort erfaring. Det er fx den erfaring, som den koptiske mand gjorde sig, da han fuld af smerter pga. nyresten lukkede sig inde i rummet med helgenrelikviet for natten, og næste morgen fandt en kæmpe stor nyresten ved siden af sig. Helgenen, der var kendt for sine helbredende evner, havde forløst ham for nyrestenen og hans smerter. Det er samtidig denne fortalte kropsliggjorte erfaring, der får andre til at tro, hvilket også fremgik af tilskuernes omvendelse ved synet af martyrerens styrke til at udholde torturens lidelse. Den individuelle lidelse udløser så at sige andres tro.

De kropsliggjorte aspekter peger på, at hvor det narrative perspektiv sætter fokus på og privilegerer sprogets betydning, så erfares den kollektive erfaring og erindring også gennem sanserne. En smag, en lyd, en lugt, en følelse, et syn kan få os til at mindes tidligere

begivenheder. Vi kan i kraft af sanserne bevæge os – mentalt – i tid og rum, uden at vi nødvendigvis fysisk flytter os. Sådanne kropsliggjorte erindringer er dog ikke kun den enkeltes individuelle glimt tilbage til en anden tid og et andet sted. De kan struktureres og institutionaliseres gennem kollektive kulturelle praksisser. Et sådan fokus på det *sansende* individ er ifølge antropolog Sarah Pink nødvendigt for at opnå ””a full-bodied understanding of culture and experience” as opposed to one that is modelled on linguistics” (Pink, 2009, s. 21). Den religiøse kult, i form af et system af religiøse ritualer, taler ofte til flere eller alle sanser. Det gælder også martyr- og helgendyrkelsen. Fortællinger, steder, møder og kulturelle produkter bliver på denne måde alle redskaber til at fastholde, formidle, og med Bals ord *performe* (Bal, 1999, s. x) en kollektiv erindring om koptisk identitet. Det tilstedeværende element af sanselighed i form af rejsens bevægelse, mødet med det hellige, det mirakuløse og de religiøse produkters spirituelle kraft afspejler den direkte forbundethed mellem fortid (de afdøde helgener og martyrer), nutid (de koptiske pilgrimme) og fremtiden (den potentielle heling og helbredelse konkret eller symbolsk).

Martyr- og helgenbesøgene er central i den religiøse kult, hvortil der knytter sig praksisser og ikke mindst sanseoplevelser. Når den koptiske troende træder hen til relikviet, er det praksis at røre ved klædet eller montren, hvori relikviet er svøbt eller lagt, samtidig med at man måske beder en kort bøn. Berøringen følges op af små sedler, der skubbes ind under glasset eller på anden måde lægges ved relikviet. Det er sedler med personlige ønsker henvendt til den helgen eller martyr, hvis relikvie besøges. Det kan være ønsker om helbredelse mod sygdom eller barnløshed, eller ønsker om at finde en god ægtefælle, eller ønsker om at blive hjulpet til at tage en nødvendig beslutning etc. Når man forlader kirken eller klostret, der typisk rummer martyr- og helgenrelikvierne, vil man ofte få et lille papirsfotografi af helgen- eller martyr-ikonet forærende, som man kan have i sin pung eller taske. Mirakelaspektet var ikke kun en historie, men en reel mulighed, et potentiale. Dette sanselige aspekt af mødet understregedes af, at vi som deltagere i turene ofte efter et besøg i et kloster eller en kirke fik udleveret små glasrør med en olieret væske, hvorpå der var sat et lille printet billede af den helgen eller martyr, som vi lige havde besøgt. Denne væske skulle have været i kontakt med relikviet og have en hellig og helbredende kraft.¹⁴

Ikonerne og relikvierne er dermed ikke kun påmindelse om tidligere lidelser men indgangen til det hellige og til forenelsen med det hellige. Helgenerne og martyrerne er ikke kun historiske figurer, de er sanselig samtidig materialitet, som man kan skrive til og kommunikere med, ligesom man gennem indtagelsen af olien kan få adgang til deres hellige kraft. Det er en kropsliggjort samtidighed, der rækker ud over den partikulære historicitet, der

knytter sig til nationen. Det er en samtidighed, der universaliserer den kristne erfaring. Det løfter minoritetserfaringen ud af den konkrete kontekst og gør den til grundlaget for menneskelighed og for helbredelse i betydningen at gøre hel. At være koptisk kristen er menneskelighed, er *førstehed*, er at være et *handlende subjekt* på trods af livets ondskab og trængsler.

Opsamlende bemærkninger

Det er martyr- og helgenfortællingernes forskydninger og samtidighed i tid (før og nu) og rum (kirke og nation), der har været et væsentligt element i den koptisk-ortodokse kirkes minoritetsstrategi. Fortællingerne skaber plads til lighed med majoriteten, såvel som forskellighed herfra. De insisterer på førstehed inden for nationen, men også på førstehed som kristne, og er dermed en afvisning af enhver form for andetgørelse i et moderne Egypten. Samfundsanalytisk set har kopterne i kraft af kirkens centrale position i Mubaraks Egypten primært brugt deres kræfter indadtil. Det har været en del af overenskomsten med staten, hvor kopterne fik garanteret intern autonomi til gengæld for fuld integration i den nationale fortælling i statens officielle version. Helgen- og martyrfortællingerne er derfor også en måde at fortælle den historie, som staten af samme grund ikke officielt anerkender. Det er fortællingen om den koptiske minoritet som forfulgt og undertrykt gennem århundreder, uden at denne fortælling i martyr- og helgenversionen direkte udfordrer den dominerende diskurs. Ved at knytte den an til troens og kirkens historie er den gjort legitim i det omkringliggende samfund, hvilket igen kan ses som en strategi for anerkendelse.

Tilbage står spørgsmålet om, hvad det kommer til at betyde, når koptere allerede i den igangværende politiske forandringsproces og potentielt også på længere sigt vil lægge fornyede kræfter i samfundsudviklingen uden for kirken? Hvordan vil kampen om at formulere en koptisk minoritetsstrategi internt blandt kopterne forløbe, og hvordan bliver kampen for at formulere en national egyptisk identitet, der inkluderer koptere, uden at denne nødvendigvis alene bygger på forståelsen af den koptiske identitet som defineret ved det kirkelige tilhørsforhold? Hvilken betydning får martyr- og helgenfortællingen, og hvilke andre minoritetsfortællinger bliver mulige og betydningsgivende i et nyt Egypten?

Litteratur

Andersen, Rikke Brunsgaard (2011), "Egyptens sikkerhedsfolk ville slette deres spor", i *Politiken*, 9. marts 2011.

- Bal, Mieke (1999), "Introduction", in Mieke Bal, Jonathan Crewe & Leo Spitzer (eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hannover and London: University Press of New England.
- Bowers, Maggie Ann (2004), *Magic(al) Realism*. New York: Routledge
- Braude, Benjamin & Bernard Lewis (eds.) (1982), *Christian and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. New York, London: Holmes and Meier Publishers.
- Carter, B.L. (1986), *The Copts in Egyptian Politics. 1918-1952*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Cohen, Anthony P. (ed.) (2000), *Signifying Identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London and New York: Routledge.
- Cresswell, T. (2002), "Introduction: Theorizing Place", in G. Verstraete & T. Cresswell (eds.), *Mobilizing Place, Placing Mobility: The Politics of Representation in a Globalized World* (pp. 11-31). *Thamyris/Intersecting 9*. Editions Rodopi B.V.
- Das, Veena and Arthur Kleinman (2001), "Introduction", in Das, Kleinman, Lock, Ramphela and Reynolds (eds.), *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Galal, Lise Paulsen (2009), *Minoritet, medborger og martyr. En minoritetsteoretisk analyse af positioned og fortællinger blandt ortodokse koptere i Egypten*. Ph.d.-afhandling, Institut for Kultur og Identitet, Roskilde Universitet.
- Fawzi, Sameh (1998), *Humūm el-Aqbāth* (Kopternes ængstelser). Cairo: Ibn Khaldoun Center.
- Hackett, Conrad (2011), "Q: I keep hearing different estimates being cited about how many Christians there are in Egypt. What are the facts?", in *PewResearchCenter Publications*, <http://pewresearch.org/pubs/1770/ask-the-expert-pew-research-center> , Feb. 16, 2011 (læst 06-03-2011).
- Halbwach, Maurice (1992 (1952/1941), *On collective memory*. Edited, Translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hasan, S.S. (2003), *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle Coptic Equality*. Oxford University Press.
- El-Hennawy, Noha (2005), "With You in Spirit", in *Egypt Today. The Magazine of Egypt*. Sept. 2005, Vol. #26, Issue 09.
<http://www.egypttoday.com/printerfriendly.aspx?ArticleID=5673> (læst 06-09-2005).

- Hvenegård-Lassen, Kirsten (1996), *Grænseland. Minoriteter, rettigheder og den nationale idé*. Det Danske Center for Menneskerettigheder.
- Ibrahim, Saad Eddin (1994), *El-Millal wa el-Nihal wa el-a'rāq: Humūm el-Aqalīyāt fi el-Wathan el-'arabī* (Sektter og etniske grupper og minoritetsgrupper: Minoriteternes ængstelser i den arabiske verden). Cairo: The Ibn Khaldoun Center.
- Ibrahim, Saad Eddin (1996b), *The Copts of Egypt*. Minority Rights Group Report.
- Jackson, Michael (2002), *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jacquemond, Richard (2008 (03)), *Conscience of the Nation. Writers, State, and Society in Modern Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Krag, Helen (2007), *Mangfoldighed, magt og minoriteter. En introduktion til minoritetsforskningens teorier*. Forlaget Samfundslitteratur.
- Makari, Peter E. (2007), *Conflict and Cooperation. Christian-Muslim Relations in Contemporary Egypt*. New York: Syracuse University Press.
- Meinardus, Otto F.A. (1989 (61)), *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*. Revised edition. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Meinardus, Otto F.A. (2004 (1999)), *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Ortner, Sherry B. (2006), *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham and London: Duke University Press.
- Paulsen, Lise (1996), "Cairo - med de tusinde og én kulturer", i *Jordens Folk*, etnografisk revy, nr. 1.
- Pink, Sarah (2009), *Doing Sensory ethnography*. London: Sage.
- Reiss, Wolfram (1998), *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche. Die Geschichte der koptisch-orthodoxen Sonntagsschulbewegung und die Aufnahme ihrer Reformsätze in den Erneuerungsbewegungen der Koptisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart*. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, LIT Verlag.
- Sadik, Moris (1996), *Taqrīr el-Hāla el-Dīnīa lilaqbāth el-Masīhiyīn fi Misr* (Rapport om de kristne kopteres religiøse situation i Egypten). Cairo.
- Sadik, Moris (1997), *Defense of Human Rights in Egypt*. Report of the Center of National Unity at 1996.
- El-Said, Rifaat (1996), *Mādhā garā li misr - muslimīn wa aqbāth* (Hvad skete i Egypten? Muslimer og koptere). Cairo

- Shafik, Viola (1998b), *Arab Cinema. History and Cultural Identity*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Shafik, Viola (2006), *Popular Egyptian Cinema. Gender, Class and Nation*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Thorbjørnsrud, Berit (1999), *Controlling the Body to Liberate the Soul. Towards an Analysis of the Coptic Orthodox Concept of the Body*. Faculty of Arts, University of Oslo. Oslo: Unipub Forlag/Akademika AS.
- Thornberry, Patrick (1991), "Minorities – what are they?", in *Minorities and Human Rights Law*. Minority Rights Group Report No. 73.
- van Doorn-Harder, Pieterella (1995), *Contemporary Coptic Nuns*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Ye'or, Bat (1985), *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*. London and Toronto: Associated University Presses.
- Ye'or, Bat (1996), *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*. London: Associated University Presses.
- Zaki, Moheb (1995), *Civil Society & Democratization in Egypt, 1981-1994*. Cairo: Konrad-Adenauer- Stiftung & The Ibn Khaldoun Center.

Noter

¹ En første udgave af artiklen blev præsenteret på forskningsseminaret *Religiøse Minoriteter i Mellemøsten* d. 31. januar 2008 på Roskilde Universitet. Desuden trækkes på empirisk materiale, pointer og refleksioner, der også behandles i Galal (2009). Tak til Randi Marselis, Andreas Bandak og reviewer for værdifulde input til artiklens argumentationer og konklusioner på meget forskellige tidspunkter i processen.

² Denne tilsyneladende fælles interesse i stabilitet er dobbelttydig, hvis man skal tro de seneste forlydender om, at sikkerhedspolitiet har stået bag og provokeret flere sammenstød mellem kristne og muslimer med det formål at legitimere sit eget undertrykkende sikkerhedsapparat (jf. Andersen, 2011)

³ Shenouda og den Koptisk-Ortodokse Kirkes øverste organ, den hellige synode, udsendte en officiel meddelelse få dage efter Mubaraks fald, hvor de bød revolutionen velkommen.

⁴ Jeg har udført feltarbejde i Egypten i 1992, 1994, 1998, 2006 samt besøgt Egypten jævnligt i mellemliggende perioder. Derudover trækkes på materiale i form af avisartikler, internetartikler og websider fra især perioden 1998 op til i dag.

⁵ Antallet af koptere står til stadig diskussion. De 10% er et bud, der ligger imellem kirken, der mener, at koptere udgør ca. 20% og staten, der snarere mener, at kopterne udgør ca. 6% af befolkningen. For en diskussion af antal, se også Hackett (2011) og Makari (2007, s. 38-39), der heller ikke kommer en præcisering meget nærmere. Uklarheden afspejler, at minoritetens antal kan tillægges central politisk betydning.

⁶ Blandt andre rejser følgende spørgsmålet om ulighed mellem koptere og muslimer i Egypten: El-Said (1996), Fawzi (1998), Ibrahim (1994 & 1996), Makari (2007), Sadik (1996 & 1997), Zaki (1995). Jeg

har i 1998 interviewet tre af disse forfattere: El-Said, Fawzi og Ibrahim, som alle påpeger de samme problemer.

⁷ Dhimmi-status er en juridisk status udarbejdet af de islamiske lærde på basis af Koranen og traditionerne, og som definerer ikke-muslimers relation til det muslimske styre. Som dhimmi indgik man i et kontraktlignende forhold til det muslimske styre, der garanterede dhimmi-grupper beskyttelse og sikrede dem en relativt høj grad af ret til selvadministration, til gengæld for at grupperne anerkendte det muslimske styre og betalte en særlig skat (*jizā*). Se Ye'or (1985 & 1996), Braude and Lewis (1982) for et historisk perspektiv på dhimmi-begrebet.

⁸ Programmet er produceret i 2007 og har titlen: *The religious societies: The Copts*, og blev sendt på Al Jazeera Documentary Channel. Citatet er min oversættelse fra arabisk til dansk.

⁹ Flere af filmene er blevet iscenesat af Magid Taufiq, en tv-instruktør, og Samir Seif, der ifølge Viola Shafik er en af de mest populære instruktører i den egyptiske filmindustri (Shafik, 2006, s. 52).

¹⁰ Eksempler på koptiske spillefilm er: "Abanoub" (Abanoub), "Al-Qidīṣah Ana Simone" (Den hellige Ana Simone), "Anba Ibrām" (Fader Ibrām), "Anba Samwīl al-Mu'taref" (Fader Samuel, bekenderen), "al-Shahīdah Marina" (Martyrinden Marina) (alle instrueret af Magid Taufiq) og "Mar Mīna al-'Agāyibi wa rehlet gasadu 'abr al-Sinīn" (Mar Mīna, den mirakuløse, og hans ligs rejse gennem årene) (instrueret af Samir Seif).

¹¹ Mar Mina (285-309) er en af de mest kendte martyrer i den koptiske kirke. Han led martyrdøden under kejser Diocletian og er en af få koptiske helgener, der også dyrkes internationalt (Meinardus, 2004, s. 151).

¹² Marina er også en kendt martyr i de andre ortodokse kirker under navnet Marina af Antioch.

¹³ I år 389 blev koptisk-ortodoks kristendom rigsreligion i Egypten med tilladelse af den romerske kejser, og Egypten var dermed kristent indtil den arabiske erobring i 641, der bragte islam med sig.

¹⁴ En flydende olielignende substans, der siges at flyde fra helgenrelikvierne eller har været i berøring med relikvierne, er også kendt fra den katolske helgentro. Olien opfattes som havende helbredende virkning gennem helgenernes mellemkomst, se fx <http://www.newadvent.org/cathen/11228d.htm> (læst 10. januar 2011).

Lise Paulsen Galal, mag.art. og ph.d., er lektor i Kultur- og Sprogødestudier ved Institut for Kultur og Identitet, Roskilde Universitet. Udover i mange år at have forsket i den koptiske minoritet i og uden for Egypten, har hun arbejdet med spørgsmål om migration, transnationalitet, integration, medborgerskab og ikke mindst religionens rolle i disse sammenhænge.