

Dødsritualer blant koptisk-ortodokse kristne i Kairo, Egypt

Erik K.E. Egeland

**Hovedoppgave i religionsvitenskap
Institutt for klassisk filologi,
russisk og religionsvitenskap
Seksjon for religionsvitenskap
Det historisk-filosofiske fakultet
Universitetet i Bergen
2006**

Forord

Takk til alle som på en eller annen måte har bidratt til utformingen av denne fremstillingen. Først og fremst de som jeg fikk anledning til å etablere kontakt med i Egypt. I Bergen, Norge, har professor Einar Thomassen virket som veileder, noe som har vært lærerikt og utviklende. Takk til Magnus Hansen, Bergen, for korrektur og råd. Berit Thorbjørnsrud, Oslo, har bidratt med litteratur. Nora Stene Preston, Oslo, har bidratt med råd om litteratur og feltarbeid. Det samme professor Samuel Rubenson i Lund, Sverige.

Transkripsjon

I denne fremstillingen presenterer jeg enkelte arabiske begrep. De arabiske begrepene er gjengitt på standardarabisk og i transkripsjon. I den forbindelse bruker jeg transkripsjonsfonter basert på tastatuoppsettet ”Yanqut” *.

1. ا – ā – lang a lyd
2. ب – b
3. ت – t
4. ث – ṭ – th
5. ج – j
6. ح – ḥ – emfatisk h
7. خ – ḫ – kh som i Ach
8. د – d
9. ذ – ḏ – dh
10. ر – r – rulle r
11. ز – z
12. س – s
13. ش – š – sh
14. ص – ṣ – emfatisk s
15. ض – ḍ – emfatisk d
16. ط – ṭ – emfatisk t
17. ظ – ḏ – emfatisk z
18. ع – ‘ – utales ayn
19. غ – ġ – guttural r-uttales ghayn
20. ف – f
21. ق – q
22. ك – k
23. ل – l
24. م – m
25. ن – n
26. ه – h
27. و – w
28. ي – y
29. ء – ‘ hamza/glottal stopp

Vokaler: a, i, o, u, e, ā, ī, ō, ū, ē.

ة – tā marbūṭa – ”bundet t” uttales e/a/at

* Nærmere beskrivelse av tastatuoppsettet Yanqut, lokalisert på verdensveven:
<http://www.hf.uio.no/ikos/studier/fag/arabisk/transkripsjon.html>

Innholdsfortegnelse

<u>Innledning</u>	<u>1</u>
<u>Kapittel 1</u>	<u>4</u>
<u>En feltundersøkelse av dødsritualer</u>	<u>4</u>
<u>Feltundersøkelsen</u>	<u>4</u>
<u>Utvikling av roller og innblikk i deltageres kunnskaper</u>	<u>5</u>
<u>Ulike deltager beretninger og representativitet</u>	<u>9</u>
<u>Datakilder i fremstillingen</u>	<u>11</u>
<u>Kapittel 2</u>	<u>13</u>
<u>Eskatologi og dødsforestillinger i den koptiske kirke</u>	<u>13</u>
<u>Eskatologiske forestillinger i den koptisk ortodokse kirke</u>	<u>14</u>
<u>Daglige bønneaktiviteter. Tidebønner</u>	<u>16</u>
<u>Den ukentlige kirkesyklus. Minnefester for apostler, martyrer og helgener</u>	<u>17</u>
<u>Dødekulen blant koptere</u>	<u>18</u>
<u>Eskatologiske uttrykk i kirkerommet og i liturgier</u>	<u>20</u>
<u>Dåp og konfirmasjon</u>	<u>22</u>
<u>Nattverd</u>	<u>23</u>
<u>Eskatologiske uttrykk i påskefeiringen</u>	<u>25</u>
<u>Kapittel 3</u>	<u>29</u>
<u>Teoretiske og analytiske betraktninger i en fremstilling av dødsritualer</u>	<u>29</u>
<u>Ritualer</u>	<u>29</u>
<u>Temaer i studiet av dødsritualer. Emile Durkheim</u>	<u>30</u>
<u>Kollektive representasjoner av døden. Robert Hertz</u>	<u>34</u>
<u>Nyere tilnæringer til Robert Hertz. Metcalfe og Huntington</u>	<u>36</u>
<u>Dødsritualer som overgangsritualer. Arnold van Gennep</u>	<u>38</u>
<u>Initiasjonsfenomenologiske betraktninger. Mircea Eliade</u>	<u>39</u>
<u>Død og regenerasjon. Maurice Bloch og Jonathan Parry</u>	<u>40</u>
<u>Initiasjonsritualer som "rebounding violence"</u>	<u>42</u>
<u>Nærmere bestemmelse av problemutvikling i fremstillingen</u>	<u>45</u>
<u>Kapittel 4</u>	<u>47</u>
<u>Bruddet med livet og møtet med døden</u>	<u>47</u>
<u>Innledning</u>	<u>47</u>
<u>Idealer for dødsøyeblikket</u>	<u>48</u>
<u>Handlinger i forkant av dødsøyeblikket</u>	<u>49</u>
<u>Erkjennelsen av dødsøyeblikket</u>	<u>50</u>
<u>Tilkalling av nære familiemedlemmer, større slekt og venner</u>	<u>51</u>
<u>Likstellet og påkledning av likklær som et renselsesritual</u>	<u>52</u>
<u>Tilkalling av begravelsermannen</u>	<u>52</u>
<u>Offentlig annonsering av død</u>	<u>53</u>
<u>Tilkalling av prest</u>	<u>53</u>

Sørgeoppbudet	54
Beskrivelse av sørgeoppbudet og dens betydning for deltagere.....	55
Eventuell bæreandakt	57
Utkjøring fra hjemmet	58
Analytisk oppsummering.....	60
<u>Kapittel 5</u>	64
<u>Overgangen til etterlivet. Begravelsestjenesten i kirkerommet</u>	
<u>Innledning</u>	64
<u>Ankomst til kirken</u>	65
<u>Inntreden i kirken</u>	66
<u>Den avdødes inntreden i kirken</u>	67
<u>Fremførelsen av begravellesliturgien</u>	68
<u>Utgangen fra kirken</u>	75
<u>Veien til graven. På gravplassen</u>	76
<u>Minnestund i hjemmet etter nedleggelsen i gravkammeret</u>	77
<u>Holdninger til utførelsen av begravelser</u>	81
<u>Analytisk oppsummering</u>	82
<u>Kapittel 6</u>	
<u>Videre overganger til etterlivet for avdøde</u>	86
<u>og dødens tilbakevirkning på det levende fellesskap</u>	
<u>Innledning</u>	86
<u>De første dagene etter begravelsen</u>	87
<u>Bønneaktiviteter rettet mot den avdøde</u>	88
<u>Videre kommunikasjon med avdøde. Fra hjemmet til kirken. Drømmer og syner</u> <u>av den avdøde</u>	89
<u>3 dager etter dødsfallet. Det første minneritualet</u>	91
<u>Videre sorgprosesser for individ og fellesskap</u>	96
<u>Videre statusendringer for individ og familie som følge av dødsfall</u>	98
<u>Videre minneritualet over tid. Den 40. dagen etter dødsfallet</u>	100
<u>Offentlig annonsering av markeringer på den 40 dag og senere tidspunkt</u>	102
<u>Videre kommunikasjon med avdøde som del av det døde fellesskap. Daglige</u> <u>bønner for avdøde</u>	103
<u>Dødekulen. Besøk til gravplassen og gravkammeret</u>	105
<u>Analytisk oppsummering</u>	106
<u>Kapittel 7</u>	109
<u>Dødsritualer som levende overgangsritualer</u>	
<u>Innledende oppsummering; dødsritualer som levende overgangsritualer</u>	109
<u>Dødsritualer som overgangsritualer</u>	110
<u>Tilstander og handlinger i ulike faser av dødsritualene</u>	114
<u>”Ritualer innad i ritualet”. Delritualer i overgangsritualenes struktur</u>	116
<u>Diskusjon om fruktbarheten ved avgrensninger av delritualer</u>	118

<u>Andre tilnærminger til avgrensninger av dødsritualer</u>	<u>120</u>
<u>Eksempler på avgrensninger av relasjonspår i dødsritualer blant kopterne</u>	<u>120</u>
<u>Diskusjon om anvendelse av van Gennep og Hertz</u>	<u>123</u>
<u>Dødsritualer som eksempel på inversjon av død som en naturlig prosess</u>	<u>125</u>
<u>Epilog.....</u>	<u>129</u>
<u>Litteraturliste.....</u>	<u>130</u>

Innledning

Denne fremstillingen omhandler dødsritualer blant koptisk-ortodokse kristne i Kairo, Egypt.

Med *dødsritualer* menes handlinger som utføres i forbindelse med at mennesker dør. Det kan skilles mellom ulike typer ritualer. Dødsritualer kan betraktes som en undergruppe av overgangsritualer som forekommer i forbindelse med ulike faser av det menneskelige liv. Betraktet som en av livets store overganger, medfører døden et statusskifte i det menneskelige liv både for den enkelte som dør og for menneskene som lever videre.

Koptere er i denne fremstillingen avgrenset til de koptisk-ortodokse kristne i Egypt. Kristendommen i Egypt har sine røtter i det 1. århundre e. Kr. og utviklet seg i senantikken til å bli hovedreligionen i Egypt. Ved kirkekonsilet i Kalkedon i år 451 oppstod det kristologiske uenigheter om definisjonen av Kristus sin natur. Kirkekonsilet kom frem til en definisjon som i ettertiden betegnes som det kalkedonske standpunkt. Standpunktet medførte at man betraktet Kristusskikkelsen som en forening av to naturer i én guddommelig person. Den koptiske kirken godtok ikke denne definisjonen og inntok et standpunkt som betraktet den inkarnerte Kristus som bestående av én natur og én person. Dette standpunktet medførte at den koptiske kirken kom i et motsetningsforhold til store deler av kirkefelleskapet. Som følge av motsetningsforholdet utviklet den koptiske kirke en nasjonal og kulturell bevissthet i forhold til det som etter hvert utviklet seg til den ortodokse østkirken.

Den koptisk-ortodokse kirke har likevel mange likheter med andre ortodokse kirker når det gjelder konfesjon, kirkelære og munkevesen. Andre likhetspunkter er at sakramenter anses som mysterier og at troende ikke blir rettferdiggjort kun ved å tro, men også ved sine gjerninger. Noe av det som skiller den koptiske kirke fra andre ortodokse kirker, er at den har egen liturgi (den koptiske) og at den til dels anvender koptisk som liturgisk språk. Den koptisk-ortodokse kirke skiller seg også fra den romersk-katolske og de lutherske kirker med henhold til helgen- og Mariadyrkelsen (Molland 1976). I likhet med den ortodokse østkirken, er det et fokus på åndelighet og menneskets stadige forsøk på å komme i kontakt med og gjenvinne det guddommelige som gikk tapt i syndefallet. Den koptiske kirken er ledet av en pave som er

titulert ”patriarken av Alexandria”, til tross for at han har hatt sitt pavesete i Kairo siden på 1000 tallet. Islam som religion begynte sin påvirkning i det 7. århundre og ble gradvis hovedreligion i Egypt. Dette har medført at koptisk kristne i dag utgjør en minoritet i Egypt.

Denne fremstillingen er basert på en feltundersøkelse av dødsritualer blant koptisk-ortodokse kristne. Et tematisk fokus på dødsritualer blant koptere er på mange måter allerede en avgrensning, siden den egyptiske kontekst danner grunnlag for en rekke religiøse tradisjoner over tid. En opprinnelig tilnærming var å foreta en komparativ studie av dødsritualer blant koptere og muslimer i dagens Egypt, samt undersøke om det fantes likheter med gammelegyptiske praksiser. Målet for en slik tilnærming ville være å undersøke om det fantes trekk ved dødsritualer i den egyptiske kontekst som kunne analyseres uavhengig av tid. Men siden det å fokusere på ulike religiøse tradisjoner over lange tidsrom kunne bli en lang og kompleks oppgave, bestemte jeg meg for å rette fokus på koptiske kristne i nåtidens Egypt.

Selv om fremstillingen fokuserer på dødsritualer blant koptere, er temaet av allmennmenneskelig art siden døden berører oss alle ved at den markerer en overgang fra det levende til det døde som et foreløpig endepunkt i en prosess påbegynt ved fødselen. I utgangspunktet kan man anta at døden berører flere mennesker enn det spesifikke individet som dør. Døden vil også påvirke medlemmer av individets familie og et større fellesskap av mennesker som den avdøde inngår i sosiale relasjoner til. Døden er en av mange overganger mennesket erfarer i løpet av livet. Til tross for stor krysskulturell variasjon med hensyn til hvordan slike ritualer utføres, er det også mange likheter. I forkant av eller i forbindelse med dødsøyeblikket utføres det handlinger som for eksempel likbehandling og likstell. Døden gjøres kjent og forberedelser utføres. Ettersom døde kropper utsettes for fysisk nedbrytelse og forråtnelse, oppstår det praktiske spørsmål vedrørende behandling av lik. Ulike samfunn har utviklet og perfektionert teknikker for bearbeiding og omdannelse av den døde kropp. Det kan være i form av oppbevaring, for eksempel mumifikasjon, begravelse, balsamering eller nedfrysning. Uansett blir døde kropper på en eller annet måte omdannet, endret og bearbeidet for å tilpasse dem ulike oppbevaringssteder, i form av bål, graver og mausoleer, urner eller frysebokser. Slike teknikker er ofte utviklet for å omforme og forberede den døde på en tilstand etter døden, i henhold til ulike menneskelige forestillinger om et etterliv. Varigheten av dødsritualene kan strekke seg over lengre tidsrom, hvor den døde kroppen omgjøres fra en levende tilstand til det som betraktes

som død, for eksempel ved at den døde blir minnet over tid i form av ulike minneritualer.

Interessen for dødsritualer er basert på at slike ritualer kan være en fruktbar innfallsvinkel for å få innblikk i religiøse forestillinger. Ved å undersøke hvilke dødsritualer som finner sted, hvordan disse organiseres og hva slags mening de har for deltagerne, kan man lære om forståelsen av det å leve og det å dø. Det leder videre til interesse for eskatologiske forestillinger om etterlivet, noe som virker tilbake på forståelsen av liv, livsprosesser og reproduksjon i et samfunn. Et fokus på dødsritualer kan for enkelte bli oppfattet som en heller morbid interesse. Tvert om tror jeg det kan være en innfallsvinkel til å utforske kjernepunkter i religiøse forståelser. Døden inntar, etter min mening, en sentral rolle i kristendommens religiøse selvforståelse, ved å være ett av kjernepunktene for soteriologiske betraktninger i forhold til Kristusskikkelsens oppstandelse.

Et hovedmål for fremstillingen er, på grunnlag av de innsamlede datakilder, å beskrive dødsritualer som finner sted blant koptisk kristne i urbane forhold i Kairo, Egypt. Utover dette beskrivende formålet vil det også gjøres et forsøk på å belyse analytiske spørsmål knyttet til hvordan man kan gå frem for å beskrive og analysere dødsritualer betraktet som overgangsritualer.

I kapittel 1 skal jeg redegjøre for hvordan feltundersøkelsen ble utført og hvordan det dannet grunnlag for å utvikle kunnskaper om dødsritualer blant koptisk-ortodokse kristne. Kapittel 2 er et bakgrunnskapittel om eskatologiske og dødsforestillinger i den koptiske kirke. I kapittel 3 skal jeg introdusere teoretiske perspektiver som kan anvendes for å forstå dødsritualer og observasjoner i fremstillingen. Kapitlene 4 til 6 er en presentasjon av det empiriske materialet og består av beskrivelser og analyser av dødsritualer i den koptiske kirke.

I kapittel 7 skal jeg oppsummere fremstillingen, samt diskutere teoretiske spørsmål som belyses av det empiriske materialet.

Kapittel 1

En feltundersøkelse av dødsritualer

I dette kapitlet skal jeg redegjøre for hovedtrekk i hvordan feltundersøkelsen ble utført og hvordan dette dannet grunnlag for å utvikle kunnskaper om koptisk tro og praksis.

Feltundersøkelsen

For å undersøke temaet utførte jeg en feltundersøkelse i Kairo, Egypt. Bakgrunnen for at Kairo ble valgt, er at dette er en viktig by for den koptiske kirke. Pavesetet befinner seg her, samt en rekke koptiske kirker og institusjoner. I tillegg var jeg litt kjent i Kairo fra tidligere opphold, men uten å ha noe utstrakt kunnskap om den koptiske kirke. Tidsrommet jeg hadde til rådighet var på 4 og en halv måned. Hovedmetoden for å samle data var deltakende observasjon. Hovedspråk i Egypt er arabisk. Fra tidligere av hadde jeg noen kunnskaper i dette språket og i løpet av feltundersøkelsen forsøkte jeg å utvikle dette videre gjennom språklig samhandling, samt gjennom undervisning på en språkskole. I samtalsituasjoner var det varierende hvorvidt jeg klarte å anvende arabisk for å samtale med og intervjuere deltakere jeg møtte. Noen ganger møtte jeg deltakere som behersket engelsk bra, og den videre samtale ble deretter. I andre tilfeller fant jeg hjelpere som kunne tolke/ hjelpe på en slik måte at samtalen foregikk på en blanding av engelsk og arabisk.

Feltundersøkelsen fulgte en strategi som gikk ut på å oppsøke kirker og kirkesentre for å observere fremførelsen av liturgien og andre aktiviteter. Med dette utgangspunktet håpet jeg på å møte deltakere jeg kunne samtale med. Andre strategier var basert på å ta opp temaet for undersøkelsen med koptere jeg ble kjent med eller møtte tilfeldig. Jeg besøkte ca. 10 ulike kirker i løpet av feltundersøkelsen. Det var derimot 2 ut av disse kirkene jeg besøkte ukentlig. Årsaken til dette var at jeg hadde etablert og vedlikeholdt kontakt med deltakere som soknet til disse kirkene. Mot slutten av feltundersøkelsen fikk jeg tilgang til en tredje kirke som jeg bl.a. fulgte påskefeiringen i. Her hadde jeg kommet i kontakt med en prest via en kontakt i Sverige. Denne kirken hadde en internasjonal karakter, ved at mange av deltagerne her var hjemvendte koptere fra utlandet.

I forbindelse med at jeg besøkte kirker ved gjentatte anledninger fikk jeg anledning til å komme i kontakt med ulike religiøse deltagere. Som påpekt av Berit Thorbjørnsrud finnes det ulike type personell i den koptiske kirken. Det kan både være sakralt personell som prester eller sivilt personell som tjenere eller legfolk (Thorbjørnsrud 1989:82-85). Ved å oppsøke kirker på egen hånd møtte jeg som regel først tjenere og ansatte ved kirken. Min selvpresentasjon var basert på at jeg var student i religionshistorie og interessert i å lære mer om den koptiske kirke, siden jeg hadde tenkt å skrive om denne. Jeg ble også mottatt deretter og i slike sammenhenger ble jeg ofte vist ikoner og relikvier som befinner seg i kirkene. Relikvier og ikoner verdsettes høyt. Kirker og katedraler kan være bygget i gull og edelstener, men har de ikke relikvier anses de ikke som noe verdt. Deretter fikk jeg som regel høre historien om kirken, hvor mange tilhørere den hadde, hvem som var prest o.s.v., og hvis det var mulig fikk jeg hilse på prester eller diakoner. I slike sammenhenger forsøkte jeg videre å avklare at jeg var interessert å lære om ritualer, samt hvordan kopterne utfører dødsritualer. Det ble sagt at jeg var velkommen og det ble sagt at jeg kunne komme på ulike aktiviteter i kirken. Det var derimot ikke alle prester jeg møtte som hadde tid til å ha samtaler. Det religiøse personell ved kirker har arbeid i forbindelse med fremførelsen av liturgien og får også mye oppmerksomhet fra menigheten i etterkant av dette. Videre var tidsdimensjonen viktig i feltundersøkelsen. Ved at jeg vendte tilbake til kirker over tid ble jeg også gjenkjent gjentatte ganger, noe som medførte at deltagere i kirken lurte på hvem jeg var og tok kontakt med meg på eget initiativ. Da jeg gradvis ble kjent med ansatte/ tjenere ved kirker gikk det også lettere å samtale om emnet, samt å bli introdusert i andre kirker. Videre oppsøkte jeg koptiske institusjoner bl.a. det koptiske patriarkatet i Abbassiya, hvor jeg for eksempel møtte personer som prester, studenter, eller tilreisende pilgrimer. Denne institusjonen får besøk fra hele Egypt, både fordi at det er pavesete, men også fordi det drives utdanning og kursvirksomhet her.

Utvikling av roller og innblikk i deltageres kunnskaper

Presentasjonen som student i religionshistorie medførte at jeg inntok en forsker og student rolle overfor informanter, noe som også la føringer på hvordan deltagere forholdt seg til meg. Som en konsekvens opplevde jeg at de var veldig opptatt av å lære meg om ulike sider ved den koptiske kirke, dens tro og praksiser. Gradvis ble jeg også bevisst på hvordan mine egne spørsmål var formet av mine egne interesser. Jeg møtte

for eksempel deltagere som ikke ville samtale om tema relatert til liv og død. Men samtidig kan man som feltarbeider bli mer bevisst på hvordan deltagere uttrykker underliggende religiøse verdier i samtaler. En metode for å utvikle dette er å forsøke å bli oppmerksom på praktiske spørsmål deltagere er opptatt av i hverdagen, som legger føringer på hvordan de tilskriver mening til hendelser og handler overfor hverandre.

Som Morton Klass (Klass 1995) har påpekt innebærer ”tro” bevisste forestillinger, noe som ofte settes i motsetning til det som kategoriseres som ”ikke-tro”. I en feltsituasjon kan man spørre deltagere om alt mulig for å få forklaringer og i de fleste tilfeller vil de svare. Men deltageren som tror, vet, og trenger ikke å stille spørsmål i retning ”hvorfors?”. Dermed kan man anta at religionsutøvelse er basert på grunnleggende antagelser det ikke alltid stilles spørsmål ved, men som ligger implisitt mellom linjene, og blir ikke alltid fremhevet (ibid:56-57). Som en konsekvens vil deltagere ofte ikke være i stand til å formulere svar på spørsmål man som feltarbeider stiller, da de ikke har sett seg nødt til å finne svar på spørsmål om ”hvorfors?”.

Mange koptere jeg møtte i løpet av feltundersøkelsen var bl.a. opptatt av hvilken religiøs tilhørighet jeg selv hadde. Årsaken til dette er at koptere ser ut til å skille mellom ulike kristne tradisjoner i større grad enn det man er vant til i Norge. Det å presentere seg selv som medlem av den norske statskirke var formålstjenlig til en viss grad.¹ Men deltagere jeg møtte ville selvfølgelig vite hva en slik selvpresentasjon innebar. Jeg møtte også deltagere som virket skeptiske til andre kristne, som fortalte at det ikke var så lenge siden at for eksempel katolikker skrev polemikker mot kopterne og deres kirke. Det var heller ikke lenge siden kristne eventyrerer stjal ikoner og bøker fra kopterne. Men på den annen side aksepteres protestanter, som i alle fall er kristne, i motsetning til muslimer. Samtidig var det mange som synes at ”moderne” protestanter virket mindre spirituelle enn koptere og forklarte dette med utgangspunkt i stereotype oppfatninger om hvordan vestlig religiøsitet hadde beveget seg vekk fra ”røttene”. Underliggende sider ved verdier i slike samtaler kan for eksempel knytte seg til hvordan historie danner et mytisk bakteppe, en kontekst som hverdagen og ens relasjoner til andre veves inn i. I tidligere forskning som omhandler kopterne fremheves det bl.a. hvordan koptisk identitet er preget av det som kan betraktes som et konserverende historiesyn (Vogt 1986; Thorbjørnsrud 1989,1999; Preston 1991). I denne sammenheng påpekes det hvordan tid anses som en hellig, og ikke en sekulær kategori. Med

¹ Etter forslag fra Nora Stene Preston i en samtale vi hadde på Blindern, Oslo 11.01. 2005.

bakgrunn i slike tanker blir historie betraktet som nåtidig realitet, og anvendes for å stadfeste og gi mening til dagens virkelighet.

Sosialiseringen i kirken skjer tidlig i en kopters liv. Barn blir tidlig integrert i kirkens nettverk, bl.a. gjennom deltagelse på søndagsskoler (Thorbjørnsrud 1989) hvor de undervises i kirkens lære, bønner og bibellesning. Gradvis trekkes de inn i kirkens rituelle syklus med faster, fester og rituell praksis (Preston 1991). I møter med deltagere ble jeg ofte imponert over hvordan deltagere uavhengig av kjønn, alder og sosial tilhørighet fortalte relativt likelydende historier preget av stor detaljrikdom. Yndede samtaletema er Bibelen, religiøse begrep, helgener og den hellige families flukt gjennom Egypt. Martyrologi er også et populært tema og deltagere fortalte med iver og pinlig detalj om martyrene (الشهيد / arab: āš-šahīd) og de lidelsene de led.² Andre sider ved koptisk kristendom er preget av tro på det overnaturlige, for eksempel ved at mystiske erfaringer og forklaringer kan være del av deltageres forståelse av tilværelsen. Videre tilskrives det mening til mystiske mirakler som anses som et bevis på Guds tilstedeværelse i hverdagen. I martyrologien finnes historier om de uskadde martyrer. Helgener utførte ofte mirakuløse forøkninger av mat eller helbredelser. Andre mirakler knytter seg til visjoner av lysglimt i kirker, ikonmirakler (van Doorn 1990) og ikke minst åpenbaringer.³

Sosialisering i kirkens aktiviteter allerede fra barnestadiet bidrar ikke bare til deltagelse i kirkens fellesskap og identitet, men gir også deltagere kunnskap om det rituelle liv i kirken. Det kan muligens antas at uavhengig av hvordan individuelle personligheter utvikler seg i livsløp og hvorvidt deltagere betegner seg som religiøse eller ikke, så lærer deltagere et rammeverk for forståelse av religiøse ritualer i tilværelsen. Rytmen for deltagelse i religiøse ritualer i den koptiske kirke følger en

² Martyrhistorier følger et narrativt mønster (Preston 1991:31; Meinardus 1999:107) som generelt begynner med at martyren får et syn om å vitne for troen, etterfulgt av en frivillig offentlig fremførelse av dette overfor myndigheter. Dette resulterer i at martyren gjentatte ganger blir fengslet og bedt om å ofre til og tilbe avguder, noe vedkommende avslår. Videre blir martyren torturert på det grusomste. Engler, eller Kristus selv, trøster og helbreder martyren. Martyren blir deretter brent på bålet eller kokt i olje, men på mirakuløs vis forblir vedkommende uskadd. Menneskene som har vært vitne til disse begivenhetene omvender seg til kristendommen, ofte i tusentall. Tilslutt blir martyren halshugget og mottar martyrkronen i paradiset. Anitra Bingham-Kolenkow (Bingham-Kolenkow 1997) har bl.a. fremhevet hvordan koptisk spiritualitet er preget av slike historier, samt hvordan historier om helgener og bibelhistorier, anvendes som et rammeverk for samtale om for eksempel vanskelige personlige tema i kopteres hverdag.

³ De mest kjente åpenbaringene som det fortsatt berettes om med glød, er da Jomfru Maria viste seg i Zaytun, Kairo i 1968, i Shubra, Kairo i 1986, samt i landsbyen Shentara al-Hagar i Nildeltaet i 1997. St. Mikael viste seg i Zaqazig og Sharqiya i 1995 og 1996.

årssyklus basert på den koptiske kalender.⁴ Kalenderen danner grunnlag for minnefester og markeringer av apostler, helgener og martyrer. Videre danner den grunnlag for merkedager, fester og faster. I tillegg regulerer den også andre livssyklusritualer deltagere inngår i. Blant kopterne anvendes den koptiske kalender side om side med den gregorianske kalender, samt den muslimske kalender som begynner fra Hijra. Den nåværende koptiske kalender startet sin tidsregning med år 284 e. Kr.(etter den gregorianske kalender) da tyrannen keiser Diokletian innledet sin forfølgelse av de kristne, en hendelse som markerer starten på det som betegnes som Martyrenes tidsalder. Med utgangspunkt i den koptiske kalender følger det rituelle liv en rytme som er preget av en bevegelse mellom større og mindre fester (عيد /arab: 'īd) og faster (صيام /arab: Ṣīyām). En liturgisk dag i den koptiske kirke begynner ved solnedgang. Uken er basert på 7 dager, med søndag som første dag. 7 anses som et hellig tall i den koptiske kirke og det feires 7 store og 7 mindre fester, med fasteperioder innimellom. Kopterne har fasteperioder som mangler sidestykke i sammenligning med andre kirkefelleskap. Onsdager og fredager er ukentlige fastedager og til sammen er det nærmere 200 dager i løpet året som er satt av til faste. Mens fasten foregår skal man ikke innta animalske produkter, og helst skal det ikke inntas mat eller drikke mellom soloppgang og solnedgang. Det kan derimot gjøres unntak for syke. Den koptiske kirke har videre 7 sakramenter. Dåp utføres innen 1-2 måneder etter barnets fødsel. Konfirmasjon utføres samtidig og rett etter dåpen. Skriftemål utføres regelmessig og er nødvendig for å motta nattverden. Dette utføres som oftest sammen med en prest som mottar skrifte fra hele familier. Prester har funksjon som familierådgivere. Andre sakramenter er nattverd, ekteskapsvielse, salve for de syke, samt ordinasjon.

⁴ Navnene på månedene i den koptiske kalenderen er basert på gamleegyptiske guddommer. F.eks. *Tut* (11-12 september til 10-11 oktober) etter Thoth, guden for kunnskap, vitenskap og skrift. *Baba* (11-12 oktober til 9-10 november) oppkalt etter Opet festivalen. *Hatur* (10-11 november til 9-10 desember) til minne om guden Hathor som fødte solen og alle vesener. Kalenderen er en modifikasjon av den gamleegyptiske kalender som regnet sin begynnelse fra år 4240 f.kr. og ble utviklet basert på astronomiske observasjoner av sol og stjerner som delte året inn i 365 dager basert på 12 måneder med 30 dager. I tillegg kom en mindre måned på 5 dager som dekket inn de resterende 5 dagene. Det er dette systemet for beregning av kalender som senere dannet grunnlag for den moderne gregorianske kalender. Solkalenderen delte året inn i 3 perioder i forhold til Nilen og jordbrukets årssykluser. Første periode ble innledet når Nilen ble oversvømt. Deretter en periode for såing og planting og tilslutt en periode for innhøstning. Pr. i dag er den koptiske kalender inndelt i tre årstider. Fader Matta el-Meskeen (el-Meskeen 1988) skriver hvordan tredelingen reflekteres i bønner for hver årstid. I den første, en bønn for stigningen av vannet, den andre innledes av en bønn for jordbruksprodukter, deretter for vind og frukter (el-Meskeen 1988:3-4).

Ulike deltager beretninger og representativitet

Det at jeg fikk nærmere kontakt med deltagere virket tilbake på hvordan disse berettet om ulike tema, samt hvordan jeg selv stilte spørsmål. Men hvordan artet deltagende observasjon seg i en feltundersøkelse om dødsritualer? Ved at jeg forsøkte å rette samtaler spesifikt mot dødsritualer, fikk feltundersøkelsen et preg av å være en casestudie. Som nevnt, utviklet formen for innhenting av kunnskap seg fra egne spørsmål, til samtaler som fulgte det deltagerne selv la vekt på med hensyn til deres erfaringer fra deltagelse i dødsritualer.

Ikke alle ønsket å samtale om handlinger i forbindelse med døden. Flere hadde heller ikke forståelse for at jeg forsøkte å undersøke dette temaet. Flere deltagere hadde innsigelser i retning av at det måtte være mange andre ting i den koptiske kirke som var mer interessante. En mulig årsak til at deltagere ikke ville samtale om dette, var ikke nødvendigvis at døden er et tabuemne, men at det er et sensitivt tema man ikke liker å fokusere på i dagliglivet. Noen ganger møtte jeg også deltagere som nettopp hadde opplevd at noen de kjente, enten nært eller fjernt, hadde avgått med døden og som fortsatt var sørgende. Dermed oppstod ubekvemme situasjoner hvor samtaler fort ble avsluttet. Som feltarbeider må man utvikle varsomhet og følsomhet i møte med andre. Andre deltagere jeg møtte hadde ikke problemer med å fortelle om slike praksiser, selv om de sa at det var noe de egentlig ikke ønsket å tenke så mye på. Dette utgangspunktet ledet ofte til korte samtaler som var preget av utsagn som ”slik gjør man det i den koptiske kirken”. En annen mulig årsak til at deltagere ikke ville samtale om døden kan være at død assosieres med synd, og dermed minner deltagere på at de er syndere. I andre tilfeller møtte jeg deltagere, for eksempel prester, som hadde forståelse for at dette var et forskningstema. Men ved anledninger når jeg spurte om det var mulig å bli invitert på begravelser, anså mange dette for tvilsomt. Årsaken var at jeg ikke hadde noen relasjon til de avdøde. En videre begrensning i feltundersøkelsen var at jeg ikke bodde sammen med koptere. Hadde jeg gjort det, ville jeg fått tilknytning til sosiale nettverk som muligens hadde gjort observasjoner av private sider ved dødsritualer mer tilgjengelige.

Med mitt utgangspunkt i kvalitativ metode var det begrenset hvor mange intervjuer jeg kunne foreta. Det vil kunne stilles spørsmålstegn ved om de kunnskaper man innhenter i et begrenset antall samtaler vil være representative for de religiøse erfaringene som gjøres av deltagere i et samfunn. Holdninger til døden og hvordan

deltagere samtaler om dette ser også ut til å være preget av ulike grader av religiøsitet. Et utgangspunkt for å få i gang en samtale, uavhengig av deltageres uttrykte religiøsitet, var sammenligninger i form av komparative samtaler der jeg selv berettet om hvordan mennesker organiserer begravelser og forholder seg til det å dø i Norge. På denne måten kan man nærme seg deltagere gjennom praktiske spørsmål knyttet til hvordan etterlatte forholder seg til dødsfall. Blant deltagere som uttrykte at de var religiøse, var ikke alltid døden et vanskelig samtaletema. Dette gjaldt også holdninger til etterlivet. Siden alle skal dø en gang, kunne det hevdes at de døde faktisk har det bedre etter døden, og for de som har levd et rettmessig liv vil etterlivet i paradiset være sikret. Koptere som uttrykte at de ikke var religiøse, så ut til å være mer opptatt av de mer praktiske ting, velværet til de levende, samt hvordan man behandler de etterlatte.

Men det må også nevnes at det er mange individuelle holdninger. Ulike deltagere jeg møtte i løpet av feltundersøkelsen fortalte ofte ulike beretninger. Hvem ritualer gjelder for og hvor de utføres er også gjenstand for variasjon. Det kan for eksempel antas at kunnskaper som fremkom av samtaler avspeiler sosiale posisjoner. For eksempel fremstiller prester tema på andre måter enn det deltagere fra andre grupper gjør. På den annen side ble det også viktig å undersøke hvorvidt det fantes noen generelle trekk med hensyn til hvordan dødsritualer ble organisert. Slike trekk vil for eksempel kunne danne grunnlag for sammenligninger. I løpet av feltundersøkelsen ble jeg bevisst på empiriske tema som kan danne grunnlag for sammenligninger. Det er verken plass eller materiale til å behandle disse temaene i beskrivelsen, men jeg vil være bevisst på at slike tema og skillelinjer legger føringer på deltagere sine utsagn. Slike tema kan være:

a) Avgrensninger av ritualer basert på religiøs tilhørighet. Koptere beretter ofte hvordan de utfører ritualer i kontrast til muslimske ritualer, for eksempel utsagn som: ”slik gjør de det og slik gjør vi det”. Muslimer anvendes til sammenligning, sannsynligvis p.g.a. den fysiske nærhet i tid og rom. Derimot kjenner ikke alltid koptere til hvordan ulike ritualer utføres i andre kristne kirker.

b) Klassetilhørighet. Egypt er et lagdelt samfunn. Dette kommer ofte til uttrykk som et skille mellom tradisjon og modernitet, der meninger og religiøse erfaringer er preget av sosiale posisjoner. Som påpekt av Berit Thorbjørnsrud (Thorbjørnsrud 1999), brukes ”moderne” i positiv forstand for å betegne fremskritt og anvendes som markør på ulike sosiale posisjoner (Thorbjørnsrud 1999:23-5). Slike markører anvendes også for å betegne andre kopteres religionsutøvelse, for eksempel med henblikk

på ”gammeldagse” eller ”bondske” tradisjoner.

c) Lokalitet. Selve byen Kairo består av ulike bydeler som avspeiler klassetilhørighet, og innad i denne byen finnes det muligens en rekke forskjellige rituelle praksiser blant koptere. I tillegg kan det muligens antas at det eksisterer variasjon i hvordan religiøse ritualer utføres i henholdsvis urbane og rurale strøk. Men dette er et tema som ikke er omfattet av denne undersøkelsen.

d) Hierarkiske skiller i den koptiske kirke. Det er ulike typer deltagere innad i kirken langs ytterpunktene geistlige–legfolk. Det kan antas at det finnes ulike erfaringer og forståelser av ritualer blant disse. Slike skiller kommer til uttrykk mellom de lærde sin teologiske religionsutøvelse og grader av folkereligiøsitet blant legfolk.

e) Skiller basert på kjønn og alder. Kvinner og menn uttrykker ulike erfaringer av det å delta i ritualer. Videre kan det antas at barn og eldre vil ha ulike oppfatninger om døden.

Datakilder i fremstillingen

Med utgangspunkt i feltundersøkelsen fremkom ulike kilder som utgjør materialet i denne fremstillingen.

a) Deltakende observasjon, samtaler, intervjuer. Ved å nærme meg koptiske kirker fikk jeg anledning til å observere religiøse aktiviteter, deriblant begravelser i kirkerommet. I løpet av feltundersøkelsen fikk jeg observert 8 begravelser i ulike kirker. Det jeg fikk innblikk i ved begravelser er begrenset til observasjoner som er relativt like. Det skal nevnes at begravelser er triste og sensitive stunder og jeg forsøkte ikke å etablere kontakt med deltagere ved slike anledninger. Utover dette har jeg observert nedleggelse av kiste i gravkammer ved 5 ulike anledninger. Videre observert jeg ulike former for minneritualer som foregikk i kirker. Samtidig var det mange handlinger i forbindelser med dødsritualer som jeg ikke fikk tilgang til ved direkte observasjon. Det kan for eksempel være ritualer som utføres i hjemmet eller på sykehus i forbindelse med at individuelle personer dør. Det kan videre være likvake i hjemmet, samlinger i hjemmet i etterkant av begravelser, samt ytterligere ritualer i hjemmet bl.a. på den tredje dagen etter et dødsfall. Slike ritualer fikk jeg ikke anledning til å foreta direkte observasjoner av og jeg må dermed basere meg på sekundære beskrivelser som fremkom i samtaler.

Jeg skrev notater i etterkant av observasjoner. Der jeg hadde interessante samtaler tok jeg notater underveis eller så snart i etterkant av samtalen som mulig. Jeg har valgt å anonymisere personers navn der jeg viser til konkrete utsagn. Jeg hadde i utgangspunktet laget et intervju skjema som tok for seg emner jeg ville ta opp. Siden skjemaet også omfattet spørsmål om teologiske tema og liturgi, viste det seg å være lite anvendelig for alle deltagerne jeg møtte.

b) Litterære/historiske kilder. Dette kan for eksempel være historieverk om den koptiske kirke eller bøker om praksiser utgitt av den koptiske kirke.

c) Etnografiske kilder basert på tidligere forskning. I litteratur om kopterne er det studier som legger vekt på religiøse praksiser i nåtid eller nær fortid. Disse kan danne grunnlag for sammenligninger i egen fremstilling.

d) Tekster. En del av kildematerialet består av tekster som beskriver formelle retningslinjer i form av liturgier fastlagt i den koptiske kirke. En ytterligere tekstkilde er dødsannonser og annonseringer av ulike minneritualet hentet fra avismedier.

Kapittel 2

Eskatologi og dødsforestillinger i den koptiske kirke

I løpet av feltundersøkelsen lærte jeg om ulike sider ved koptisk kristendom. Men i forbindelse med en undersøkelse av dødsritualer, vil det være av særlig interesse å danne seg et bilde av forestillinger knyttet til døden. I dette kapitlet skal jeg se nærmere på sider ved eskatologiske forestillinger i den koptiske kirke. Deretter skal jeg se nærmere på hvordan slike forestillinger kommer til uttrykk i daglige praksiser som foregår i kirkerommet, som for eksempel daglige bønneaktiviteter, helgen, martyrfeiringer, livssyklusritualer som dåp, konfirmasjon, samt årssyklusritualer som påskefeiringen.

Eskatologi er læren om ”de siste ting” og spiller en viktig rolle innenfor religiøse verdensbilder, selv blant de som ikke forutsetter en tilværelse etter døden. Eskatologi omhandler forestillinger om hvordan universet og verden, menneskeheten eller enkeltindividet, kommer til en ende og/eller fornyes. Det handler videre om hvordan døde dømmes, hva det er som fortsetter å eksistere av mennesket etter døden, hvordan menneskets tilstand og relasjoner i etterlivet fortøner seg, samt hvordan levende og døde fortsetter sine relasjoner. Ved at troende får kunnskap om hvordan etterlivet fortøner seg, kan man også forberede seg til dette i løpet av det levende liv. Eskatologiske forestillinger kommer dermed ikke bare til uttrykk i religiøse doktriner, men også i religiøse praksiser. Tittelen på dette kapitlet markerer et skille mellom eskatologiske forestillinger og forestillinger om døden. Dette skillet er rettet mot at eskatologi kan knyttes til religiøse dogmer, mens dødsforestillinger viser til generelle kunnskaper og forestillinger religiøse deltagere kan antas å ha om hvordan døden fortøner seg. Hovedfokuset i dette kapitlet er knyttet til eskatologi som religiøse dogmer og lære, men med innslag av dødsforestillinger som kommer til uttrykk i religiøse praksiser. I begge tilfeller kan en slik tilnærming danne et rammeverk for å forstå dødsforestillinger som kommer til uttrykk i forbindelse med dødsritualer.

Eskatologiske forestillinger i den koptisk ortodokse kirke

Selv om mange deltagere jeg møter ikke alltid liker å samtale direkte om spørsmål knyttet til døden, utviser mange likevel det som kan betraktes som dødsforestillinger i deres utsagn. Det kan for eksempel være at man snakker indirekte om himmel, helvete eller livet etter døden som om det er en realitet.

I samtaler med for eksempel prester får jeg innblikk i eskatologiske forestillinger basert på koptisk teologi knyttet til spørsmål som for eksempel hva skjer etter døden, hvor den døde er, og hvilken tilstand den døde befinner seg i. Kirkens representanter uttrykker forestillinger om at kropp og sjel blir separert etter døden. Sjelen blir utsatt for en foreløpig individuell dom. Den døde går inn i en mellomtilstand inntil Kristus kommer tilbake på dommens dag. Den koptiske kirken aviser at denne mellomtilstanden skal betraktes som en "skjærsild", slik man forestiller seg dette i den katolske tradisjon. Men samtidig er oppholdet til sjelene i denne mellomtilstanden en avspeiling av den troendes liv og relasjon til Gud. For eksempel kommer helgener og martyrer direkte til paradiset. Resten av sjelene havner i Hades, som har to avdelinger, der de døde inngår i en tilstand som gir dem en forsmak på enten paradiset eller helvete. Her forestiller man seg at sjelene befinner seg på "vent" og individuelle personer betegnes som "sovende". Den ene delen, hvor de rettferdige og troende befinner seg betegnes som paradiset (الفردوس /arab: āl-fardūs), sovestedet (مكان النائم /arab: makān ān-nā' am) eller "Abrahams favn" (حوض إبراهيم /arab: ḥuḍn ibrahīm).⁵ Den andre delen av Hades er for syndere og betegnes som helvete (جهنم /arab: jahannam). Når det gjelder beliggenheten til Hades og Paradiset og de døde sjelene, betegnes dette som et konkret sted som ligger henholdsvis "oppe" og "nede".⁶

⁵ Forut for Kristus sin første oppstandelse havnet alle sjeler i Hades, både de rettferdige og de urettferdige. Da Kristus døde, steg han ned i Hades og tok med seg sjelene til de rettferdige til paradiset. Innenfor den koptiske litteratur finnes det bøker som "Bartolomeusevangeliet", "Paulus og Andreas Gjerninger", hvor nedstigningshistorien er beskrevet (van den Berg-Onstwedder 1999). Som Nora Stene Preston (Preston 1991) nevner i forbindelse med dåp vil personer som ikke er døpt ikke komme inn i himmelen. Hva gjelder barn som ikke har blitt døpt og som anses som fri fra synd, havner ikke disse i helvete, men havner på vent til dommedag (Preston 1991). I følge Berit Thorbjørnsrud (Thorbjørnsrud 1999:407) eksisterer det ideer om at syndfrie mennesker havner i paradiset omtalt som "sovested", hvor de er sammen med martyrer og helgener.

⁶ Himmelen anses som Guds bolig og er hevet over jorden. Himmelen er det endelige målet for fullførelsen av det menneskelige liv. Den jordiske tilværelse og verden har opphav i en katastrofe i den himmelske verden og er stedet hvor kampen mellom det gode og de onde kommer til uttrykk. Helvete er det evige straffested. Stedet er i opposisjon til himmelen og ligger under jorden med Satan som hersker. Jeffrey Burton Russel (2002) har påpekt hvordan "himmel og helvete" i den kristne tradisjon blir uttrykt i

På dommens dag vil Kristus ”komme ned” fra himmelen for å utføre den endelige universelle dom over mennesket og menneskeheten. Først vil de døde dømmes. Alle legemer vil vekkes og bli forent med sjelene for å gjenoppstå, og deretter vil de levende få sin endelige dom. Det er først på dommens dag at man enten vil komme til den ”evigvarende” Himmelen, betegnet som Himmelenes rike (ملكوت السموات /arab: malakūt ās-samawāt), eller det ”endelige” Helvete, betegnet som Satans rike (الشیطان ملکوت /arab: malakūt āš-šaiṭān). Etter dommens dag ser det ut til at man forestiller seg at Himmelenes rike vil befinne seg på jorden, dog i en ny tilstand. Det kan dermed se ut til at de eskatologiske forestillingene antar at de døde sjelene gjennomgår ulike oppholdstilstander og befinner seg på ulike steder i forbindelse med forskjellige dommer og tidspunkt.

Tidspunkt	Dom	Sted. Tilstand.
Død	Individuell	Hades.Paradisisk eller Helvetesaktig.
Dommedag	Universell	Himmelenes eller Satans rike.

Siden den koptiske tradisjon fastsetter at den endelige dommen over de døde først finner sted på dommens dag, er det i tiden forut for dette håp om frelse for sjelene mens de venter på oppstandelsen. I forhold til dette kan de levende, både den individuelle deltager og kirkefellesskapet som helhet, bidra ved bønn.

Forestillinger om sjelens skjebne i etterlivet er også knyttet til hvordan det troende menneske inngår i relasjon til Gud i det levende liv. Allerede i den levende tilstand er mennesket gjenstand for gode og onde krefter og må velge sin vei. Det kan knyttes til det opprinnelige bruddet mellom Gud og mennesket gjennom Adam og Eva. Kristusskikkelsen er et symbol på befrielse fra dette bruddet og representerer et håp. Ved å bli del av Kristus kan man slippe unna synd og helvete. En grunnleggende forutsetning for dette er at man blir døpt. En videre forutsetning er at man driver selvkontroll i forhold til sin frie vilje. For en koptisk troende kommer slike handlinger til uttrykk i hverdagen ved for eksempel bønn eller faste. Berit Thorbjørnsrud (Thorbjørnsrud 1999) har påpekt hvordan kampen mellom godt og ondt, mellom ånd og kropp, kommer til uttrykk i hvordan mennesket driver selvkontroll i forhold til

henhold til ontologiske metaforer basert på at himmelen er ”oppe” og ”ovenfor” jorden, mens helvete er ”nede” og ”under jorden” (Burton Russel 2002).

fastepraktiser i den koptiske kirke. Her kommer den opprinnelige synd til uttrykk, både ”lineært” og ”syklisk”. Lineært ved å omhandle bestemte individ fra fødsel til dommedag, syklisk ved at den menneskelige tilværelse er en gjentakende kamp mellom godt og ondt (ibid:79-80).

Daglige bønneaktiviteter. Tidebønner

Tilbedelse i form av bønn er en viktig del av de troendes praksis i den koptiske kirke. Jeg skal senere legge vekt på hvordan bønn spiller en rolle for de sørgende i forbindelse med døden. I dette avsnittet skal jeg derimot vise hvordan eskatologiske forestillinger kommer til uttrykk i forbindelse med daglige tidebønner. Denne form for fremførelse av bønner er først og fremst et anliggende for munk og nonne i klostre som avholder 7 bønnetjenester på ulike tidspunkt av dagen. Ellers i den koptiske kirke blir disse tidebønnene betegnet som det koptiske ”horologion” (الأحبية / arab: āl-ajbeya).

Som Gregory Woolfenden (Woolfenden 2004) har påpekt, kan slike bønnetjenester sies å avspeile grunnleggende symboler knyttet til overgang, for eksempel lys og mørke, dag og natt, fødsel og død, og/eller gjenfødelse/oppstandelse. Bønnene er basert på utvalgte salmer, evangelier og epistellesninger. Bønnene avspeiler sentrale sider ved Kristi liv og død. Ved morgenbønnen i den første bønnetime er bønnene preget av takksigelse til Gud for at lyset av en ny dag har kommet. I disse bønnene seirer lyset over mørket ved at dagen bryter frem og den stigende sol representerer den gjenoppstandne Kristus. Den tredje bønnetime retter oppmerksomheten mot påskeuken og Den Hellige Ånd. Videre, i den sjette bønnetimen er oppmerksomheten rettet mot korsfestelsen og Kristus sin død på korset. I den niende bønnetimen er det Kristus sin død som er tema. Den ellefte bønnetime preges av takkebønn for at dagen er til ende, samt tilgivelse for dagens synder. I den tolvte bønnetime fremsies bønner om Guds beskyttelse i den mørke natt, om syndsforlatelse og bønner om håpet på Kristi snarlige gjenkomst. Tilslutt er det en midnattsbønn som består av syndsforlatelse. Denne handler om forberedelse på Kristi oppstandelse (Woolfenden 2004:172-175).

Den ukentlige kirkesyklus. Minnefester for apostler, martyrer og helgener

Ukesyklusen i den koptiske kirke er preget av mange aktiviteter. Søndagen regnes som den første dagen i uken og er den ukentlige dagen til minne om Kristi oppstandelse. Nattverd forekommer søndag, mandag, onsdag og fredag, men er hyppigst i forbindelse med faste og fester. I tillegg er det nattverd i forbindelse med livssyklusritualer som dåp, konfirmasjon, og giftemål. Videre er det hele 32 fester til ære for Jomfru Maria i løpet av året og i tillegg til dette er det nesten daglige feiringer til minne om apostler, martyrer eller helgener. Disse feiringene er nedfelt i en egen kalender kalt synaksariet (السنكسار / arab: ās-sinaksār) også kalt den ”aleksandrinske martyrologi”. Synaksariet er fortsatt i utvikling ettersom 97 av 116 paver har fått status som helgener (Meinardus 1999:285).

Egypt ble hardt rammet av forfølgelsene til keiser Diokletian, noe som medførte et stort antall martyrer. Som Saphinaz-Amal Naguib (Naguib 1997) har påpekt, kan minnefester for martyrer anses som del av et kollektivt religiøst minne for deltagere i den koptiske kirke. Ved at martyrer feires og stadig nevnes i forbindelse med fremførelsen av liturgien, gjenskapes historiske hendelser, lidelser og offer som er gjort for troen. Det gir deltagere i det koptiske fellesskap anledning til å erfare at de er del av et fellesskap med en religiøs historie hvor fortid og nåtid sammenfaller (Naguib 1997). Minnefester for martyrer hører til den offisielle kirkekulten og er preget av kirkens tradisjoner (تقليد الكنيسة / arab: taqlīd-āl-kanīsa). Ved siden av dette avholdes det også en rekke uoffisielle feiringer⁷ utenfor den offisielle kulten. Når man som feltarbeider møter medlemmer i den koptiske kirke, berettes det ofte historier om martyrer og deres liv. Slike martyrhistorier kan betraktes som myter som danner grunnlag for den kristnes selvforståelse. Martyrdøden, som er sidestilt med apostlenes gjerninger, anses som den ypperste form for vitnesbyrd for Kristus. Martyrdøden blir også ansett som en ”annen dåp”, som markerer martyrens himmelske fødselsdag og som begynnelsen på det evige

⁷ Ved siden av kirkens tradisjoner finner man lokale folketradisjoner blant kopterne, bl.a. i forbindelse med pilgrimsferder til martyrs gravsteder eller steder langs den egyptiske reiseruten til den hellige familie. Feiringer av helgenes fødselsdag har i følge Otto F.A. Meinardus (1999) lange tradisjoner i Egypt med røtter tilbake til feiringen av lokale guddommer i gammelegyptisk tid. Den koptiske kirken har uttrykt motstand mot feiringer som foregår utenfor den offisielle kulten, siden det forekommer mange ”alternative” religiøse praksiser i forbindelse med disse, for eksempel mirakuløse helbredelser, praktisering av eksorsisme, ofringer, sakramenter og lignende (se Valerie Hoffman (1995), Cathrine Mayeur-Jaouen (1997), Otto Meinardus (1999)).

liv i det himmelske rike. Blant troende man møter i et feltarbeid er det å være kristen ensbetydende med det å vitne for Kristus. Det kan muligens antas at når slike forestillinger kombineres med gjentakende feiringer av martyrer danner det grunnlag for at deltagere til stadighet erfarer tema knyttet til død, offer og lidelse. Slike erfaringer kan dermed muligens være med på å forme en troendes innstilling til forestillinger om døden.⁸ Martyrene som har gjennomgått den ypperste død, etter Kristusskikkelsen, og beveget seg direkte til paradiset, utgjør riktignok en kategori av spesielle døde. Men feiringen av disse sammenfaller også med liturgihandlingene hvor bønner rettes kollektivt mot vanlige døde. I kapittel 6 skal jeg bl.a. beskrive minneritualer som finner sted i etterkant av begravelser. Men i tillegg til individuelle minneritualer blir avdøde minnet kollektivt på kvelden, i den niende bønnetime, samt ved morgentjenesten på lørdag. Da fremføres det en egen bønn for avdøde, ”bønnen for de som har forflyttet seg” (المنتقلين /arab: āwšīt-āl-muntaqqalīn).

Dødekulturn blant koptere

Dødekulturn blant kopterne er rettet både mot helgengraver og mot gravene til døde slektninger. Jeg skal senere, i kapittel 6, vende tilbake til hvordan koptere besøker gravene til de døde i forbindelse med ulike minneritualer.

Som Ragnhild Bjerre Finnestad (1984 og 1985) har påpekt, skiller dødekulturn i Egypt seg fra kirkens fastsatte kultfellesskap. Utgangspunktet hos Finnestad er bl.a. hvordan dødekulturn er preget av kultkontinuitet. Til tross for tidvise motsetningsforhold mellom kristendom og islam har begge de nasjonale religionene noe felles i dødekulturn. De har begge i sine nåtidige praksiser inkorporert eldre egyptiske tradisjoner (Finnestad 1984:5). Helgenkulturn er en videreføring av lokale gudekulter, hvor kristne martyrer ble tilskrevet en spesiell kraft som man dyrket utenfor slektssammenhengen. Kulturn for døde slektninger er også en ubrutt tradisjon. Graver er kultsted for familien som besøker

⁸ Slike antagelser ligger utenfor fokuset i denne undersøkelsen. Men det kan stilles spørsmål om hvorvidt de troende faktisk erfarer nærhet til martyrer og helgener. Hvordan stiller det seg når det er så mange feiringer? Går det ”inflatjon” i martyrer/helgener? Det finnes muligens et hierarkisk forhold mellom ulike martyrer/helgener som feires. Hvis troende får sine dødsforestillinger formet av slike feiringer, inntar martyrer og helgener muligens en egen kategori av spesielle døde? Skjematisk kunne det fremstilles slik: Vanlige døde-spesielle døde (martyrer/helgener)-Kristusskikkelsen (eksemplet på den ypperste død). På den annen side er det også mulig at martyrer/helgen feiringer spiller helt andre roller. Ved at den koptiske kirke har daglige feiringer forsøker den muligens å signalisere at den er mer religiøs og opptatt av troen og identiteten enn andre. Slike feiringer vil da kunne betraktes som sosiale markører overfor andre kristne trossamfunn og for all del muslimer.

gravene for å kommunisere med sine døde slektninger gjennom rituelle handlinger som bønn eller offer. Døde slektninger besøkes også i forbindelse med feiringer som ikke er tilskrevet disse. Slik tar de del i kultfellesskapet med de levende. Påvirkningen fra de døde er mest fremtredende i helgenkulten, hvor mirakler er viktige både i den kristne og den islamske tradisjonen. Besøk til helgengraver er også ritualisert. Ved slike store kollektive fester på ulike kultsteder, hilser, ber og berører deltagerne helgeners graver. Det gis også gaver til helgener. Slike helgengraver besøkes av både muslimer og kristne. I andre tilfeller er religiøse kulturer atskilt. Det skiller seg dermed fra det normative kultfellesskap i kristendom og islam. I kirken eller moskeen avholder deltagerne felles bønner i påsyn av deres respektive religiøse fellesskap, mens gravbesøkene er preget av private bønner og personlige relasjoner til martyrene. Slike handlinger møter iblant motstand fra dogmatikere i de respektive religioner, siden det innebærer at helgener kan oppfattes som konkurrenter til Gud. Fra et teologisk perspektiv, står helgenkulten i et motsetningsforhold til kulten i kirken. Slik står den i fare for å bli betraktet som overtro.

Forestillingen om at de døde kan være til stede i de levendes tilværelse kan stamme fra eldre egyptiske forestillinger som var basert på et annet menneskesyn enn de monoteistiske religionene. Eldre egyptiske forestillinger var preget av immanenslære, hvor de levende og de døde ikke anses som å være atskilt fra hverandre. Monoteistiske religioner er preget av en transcendenslære. Her forestiller man seg at det eksisterer en guddom som befinner seg i en annen tilstand enn det som er levende for eksempel i himmelen, og hvor de døde kan bli del av denne tilstanden. I den egyptiske kontekst ser det ut til å ha utviklet seg en tilpasning mellom de ulike betraktningene om dødekulten. En av disse er knyttet til eskatologiske forestillinger om at de avdødes sjeler befinner seg i en ventetilstand innen dommedag og hvor man forestiller seg at avdøde kan samhandle med de levende. Slike forestillinger eksisterer side om side i kulten, men samtidig i opposisjon til kirkens kult. Dette samspillet kan betraktes som en spenning mellom den normative og den folkelige religionsutøvelse. Mens det normative hører til kirken og teologiske dogmer, er det folkelige knyttet til religiøse uttryksformer og handlinger som er viktige rammer for det religiøse fellesskapet. Snarere enn å utelukke hverandre, utfyller de to kulttypene hverandre ved at de har ulike funksjoner som viser til ulike religiøse behov (Finnestad 1984 og 1985).

Eskatologiske uttrykk i kirkerommet og i liturgier⁹

Kirkerommet er også preget av symboler som uttrykker død og gjenoppstandelse.

Kirkerommet anses som et hellig rom. Ved å tre inn i kirkens område og kirkerommet trer den religiøse deltager inn i et hellig rom og atskiller seg dermed fra det offentlige rom utenfor. Kirkedøren utgjør en terskel mellom de ulike sfærene. Inngangen til koptiske kirker er alltid i den vestre delen av kirken. Troende deltagere gjør korsets tegn idet de trer inn i kirken, og selv små barn får handlingen innprentet av voksne. Veggene i kirken og rundt alteret er dekket av ikonbilder av Kristus, Jomfru Maria eller apostler. Videre er det uttallige kors på forskjellige steder i kirkerommet, for eksempel oppe på alteret, på vegger, forheng eller søyler. Korset er et sentralt symbol på livet.¹⁰ Videre vil det være relikvier av helgener i kirken. Besøkende koptere gjør korsets tegn når de passerer ikoner, de kysser sine hender, tar på ikonet eller bildet eller legger skriftlige meldinger med bønner ved ikonbildet. Som nevnt er troende deltagere opptatt av ikoner og mange utvikler et personlig forhold til spesielle helgener eller martyrer (Van Doorn 1990). Ikoner utgjør et ”vindu” til det som anses som en hellig verden. Gjennom empati med ikonbilder skapes en personlig identifisering med budskapet i disse. Mange ikonbilder handler om død. Som oftest omhandler de Kristus, martyrer eller helgener.

Når liturgien fremføres, er deltagerne kjønnssegregert. Menn setter seg til venstre, kvinner til høyre. Kvinner anvender slør på hodet. Forsamlingen ber stående, ofte i orantstillingen med hendene vendt oppover. Hovedalteret (هيكل /arab: haykal) er vendt i østlig retning, med en mannsside og en kvinneside, henholdsvis til venstre og til høyre. Foran hovedalteret, i midten av kirken, er det et annet høyalter, samt et alter på mannsiden. På kvinnesiden står døpefonten. Alterområdet er atskilt fra resten av kirkerommet med et alterforheng som blir kalt ikonostasen. Den henger ned fra taket og er ofte rødfarget. Veggen over ikonostasen er fylt av ikoner. Foran dette område befinner det seg en eller flere prekestoler rettet i sørlig retning. Alteret som befinner seg

⁹ Kildene til avsnittet er, når det ikke er spesifisert, basert på litteratur om kirkerommet i koptiske kirker for eksempel artikler fra *Coptic Encyclopedia* (1991), beskrivelser av koptiske kirker hos A. J. Butler (1970 [1884]), beskrivelser av kirkerommet og nattverdens symbolikk hos Ernst Hammerschmidt (1962), samt egne observasjoner.

¹⁰ Som Maria Cramer (Cramer 1955) påpeker er korset et sentralt symbol på livet med røtter tilbake til det gamleegyptiske *ankh* tegnet som symboliserte liv og som ble omformet i kristen tid som *crux ansata*.

fremme i midten av kirken er dekket av silkeklæder. Oppe på alteret ligger det liturgibøker, kors, lysestaker, liturgiske instrumenter og røkelsesbeholdere. I området omkring alteret og i taket er det utplassert vifter for å holde luften ren og kjølig. Elektriske anlegg og høytalere står også fremme. Over alterområdet henger det lamper i taket, samt strutseeegg som regnes som et symbol på liv. Alterområdet anses som den helligste delen av kirkerommet. Når koptiske deltagere ankommer kirken er det mange som kneler foran alteret. Når deltagere i ritualer beveger seg inn i området bak forhenget tar de av seg fottøy. I gulvhøyde har alteret en liten åpning som leder til et tomt indre rom. Det indre rommet symboliserer ”graven” (jfr. Åp 6.9). Derfor ligger relikvier begravd under alteret i enkelte koptiske kirker.¹¹

Som påpekt av John H. Watson (Watson 2000), utgjør ”liturgiens tid” en tidserfaring som står utenfor andre former for erfart tid. Denne erfaringen gir deltagerne følelsen av en egenartet rytme og kontaktflate mellom himmel og jord (Watson 2000). Selve innholdet i liturgien bidrar til erfaringen av det å delta i noe hellig.¹² I tråd med Victor Turner (Turner 1974) kan man betrakte liturgien som et sosialt drama, hvor innholdet i tekstene avspeiler menneskelige og himmelske konflikter. Dramaet består av både tekstlige, musikalske og visuelle virkemidler. Koptiske liturgier er basert på bibelske tekster, salmer og bønner. Det bes mange bønner. Hele omgivelsene blir velsignet, for eksempel elven Nilen, de døde og de syke, reisende og dyr og vær og vind. Språket som benyttes er bohairisk, en koptisk dialekt, samt arabisk. Liturgien og bønnene varer ofte i timevis. Musikken som benyttes går langt tilbake i tid, med røtter i det eldre Egypt. Musikken synges med spesielle stemningsleier (لحن / arab: laḥn) som er preget av følelser, med utbrudd, stønning, gladsang, stigende og fallende toner. Sangen foregår som en kommunikasjon mellom et kor og forsamlingen. Cymbaler og triangler anvendes som musikalske instrumenter (Moftah m.fl. 1991).

¹¹ Et eksempel på dette er en relikvie av apostelen St. Markus som ble ført tilbake til Egypt på 1900 års dagen for hans martyrdød i forbindelse med innvielsen av St. Markus katedralen i Abbassiya, Kairo. Relikvien ble plassert i et eget kapell som ligger i en underetasje, rett under alteret i katedralen. Dette kapellet er et pilgrimsmål.

¹² Det er tre hovedliturgier i den koptiske kirken. St. Basil, St. Gregor, og St. Kyril den første.

Dåp og konfirmasjon

Som nevnt er dåpen (سر المعمودية / arab: sirr-āl-mu' amūdīya) viktig i den koptiske kirke. Den fungerer både som en initiasjon til det kirkelige fellesskap og som en renselse og frelse fra arvesynd og død.

Dåp er det første sakrament et medlem i den koptiske kirke møter. Den utføres allerede i spedbarnsalderen. Som påpekt av Nora Stene Preston (Preston 1991) anses det som veldig viktig at ingen barn dør udøpt. I tilfeller hvor det anses som nødvendig, for eksempel hvis barnet er sykt, utføres det nøddåp.¹³ Dåpsritualet i den koptiske kirke er gammelt, og liturgien er utviklet med tanke på voksne. Sakramentet består av både ytre og indre tegn. De ytre tegn er vannet, neddykking og prestens ord, mens de indre tegn er gjenfødelse, syndsforlatelse, renselse, helliggjøring og frelse (Preston 1991:68). Dåp og konfirmasjon (سر الميرون / arab: sirr-āl-myrūn) utføres sammen og etterfølges av nattverd. Sakramentet konfirmasjon er oppkalt etter oljen som barnet salves med, ”myronoljen”.

Selve dåpsritualet starter med absolusjons/renselsesbønner for kvinnen som fører barnet til dåpen, samt en bønn for dåpsbarna. Videre fremsies en konsakreringsbønn for oljen som skal brukes. Presten spør om barnets navn og salver det. Disse handlingene etterfølges av bønner for dåpsbarna. Deretter følger en forsakelse av djevelen, hvoretter barnet salves med ”gledens olje” på hjerte, rygg og hender. Det bes en eksorsismebønn. Dåpsvannet gjøres i stand ved å helle olje i det. Deretter beveger dåpsfølget seg til dåpsfonten i kvinnedelen av alteret. Barnet dyppes 3 ganger. Første gang til livet, deretter til halsen og tilslutt helt under.¹⁴ Hver gang barnet dyppes blir det blåst i ansiktet av presten. Siste dypp etterfølges av gledeshyl fra kvinnene. Videre bes det bønner over ”myronoljen”, en spesiell olje som barnet nå blir salvet med. Dette er den helligste olje i den koptiske kirke. Det var denne oljen Maria salvet Kristus med etter hans død og det anses at Den Hellige Ånd er til stede i oljen. Disse handlingene etterfølges av håndspåleggelse og pust fra presten, som representerer den Hellig Ånd. Barna kles i hvite klær med små hetter som er kopier av hetter prester bruker. Deretter

¹³ I følge Nora Stene Preston (Preston 1991) er prester enige om at barn som dør udøpte ikke kommer inn i himmelen. Men siden barn ikke har syndet, havner de et sted man ikke kjenner. De vil dermed få sin dom først på dommedag. Blant legfolk ser det ut til å være en oppfatning at de kommer rett til paradiset (Preston 1991:74).

¹⁴ Slik sett kan dette dåpsritualet betegnes som bestående av både *immersjon*; det at kroppen senkes ned i et kar, samt *submersjon*; fullstendig neddykking under vann. Andre kategorier for dåpshandlinger er *aspersjon*; sprinkling av vann på hodet, og *affusjon*; tømning av vann over hodet.

knyttes det et rødt bånd rundt barnet, kalt zinnaarbåndet. Det røde båndet og de hvite dåpskjolene er preget av fargesymbolikk. Hvit symboliserer renhet og rødt symboliserer martyrenes blod. Båndet anses som et seiersbånd i kampen mot Satan.¹⁵ Videre følger en dekonsakrering av dåpsvannet. Barnet, presten og mødrene går deretter i prosesjon rundt i kirkerommet. Dåpsbåndet løses og det avholdes en avslutningstale. Dåpen og konfirmasjonen etterfølges av nattverd (Preston 1991).

Nattverd

Nattverden (سر التناول /arab: sirr-āt-tanāwal) er det helligste av de 7 sakramenter. For deltagerne er nattverden en bekreftelse av forestillinger vedrørende Kristi korsfestelse og oppstandelse, og kan betraktes som et ritual som vedlikeholder dåpen. Nattverd anses som en offerhandling. Det betraktes som et mystisk måltid som metaforisk minner om det blodige offer Kristus representerte, hvor Frelseren blir tilstedeværende i kjøtt og blod. Da det antas at nattverd gir ”kraft” og ”beskyttelse” mot det onde i hverdagen, forsøker troende å motta nattverd så ofte som mulig.

Nattverden er åpen for alle dømte som har fastet og bekjent sine synder. Den innledes med nattverdsliturgi som varer minst 2-3 timer og avsluttes med utdeling av nattverd. Først mottar geistlige nattverden, deretter menn og tilslutt kvinner. Nattverden deles ut av presten. Som beskrevet av erkebiskop Basilios (Basilios 1991a) anvendes det ulike instrument i nattverden. På alteret står arken, en boks av tre, hvor vinkoppen (kalken) står. Disse symboliserer Kristi trone og arken i Det gamle testamentet. Kalken er ofte dekorert med bilder av det siste måltidet, Jomfru Maria, engler og helgener. Videre anvendes en flat, sirkulær tallerken (paten) laget av sølv hvor brødet ligger. Denne symboliserer Kristi grav. Tallerkenen har et lokk (asterisk) som anvendes til å legge over tallerkenen. Videre anvendes en skje laget av sølv for å skjenke vinen til deltagerne.¹⁶ Presten tar brødet fra kurven med hendene krysset over hverandre. Høyre hånd holdes øverst, slik patriarken Jakob velsignet Josef sine sønner. Presten sier bl.a. denne bønne: ”måtte Herren velge seg et feilfritt lam”. Brødet betegnes som ”lammet”

¹⁵ Zinnaarbåndet assosieres også med et rødt bånd som knyttes rundt brudepar i forbindelse med bryllup.

¹⁶ Utover dette finnes også en spesiell beholder ”artophorion” som anvendes for å frakte nattverden til personer som ikke er stand til å komme til kirken.

(حمل /arab: ḥamal). I motsetning til nattverdsbrødet som anvendes i andre kristne kirker, anvender koptere syrnet brød. Nattverdsbrødet er usaltet og bakt av det fineste mel. Brødet er stemplet med et stort kors i midten, som representerer Kristus, og med mindre hull rundt dette som symboliserer naglene i Kristus sitt kors. Rundt det store korset er det 12 mindre kors som representerer disiplene. Videre er Trisagionbønnen inngravert i brødet (Basilios 1991b).

Vinen og brødet holdes i prestens hånd. Brødet legges deretter i et tørkle i prestens venstre hånd. Han fukter høyre tommel med vin og gjør korsets tegn over brødet. Deltageren får vann helt opp i en kopp i høyre hånd, blir velsignet, og det blir bedt bønner om syndsforlatelse. Presten folder brødet i et tørkle og legger et kors oppå. Deretter går presten inn i alterrommet og utfører en prosesjon rundt alteret. Verdslige deltagere, presten og assistenter følger på, barfotet. Bekledningen er heldekkende hvit som et symbol på renhet og er brodert med kors. I tillegg til dette har presten et sjal over hodet. Liturgien synges av presten, som gjør korsets tegn tre ganger over brødet og vinen. Vinkoppen forberedes på alteret og plasseres på arken. Vinkoppen, samt tallerken med brødet dekkes med et tørkle. Det å dekke over vinen og brødet anses å symbolisere englene som la steinen over Kristus sin grav, ved at man "forsegler" gravkammeret med tørkleet. Røkelse anvendes under hele nattverden for å helliggjøre kirkerommet, deltagerne, alteret, brødet og vinen. Presten vasker sine hender før han tar på brødet. Hellig olje er forberedt. Presten legger hånden på brødet og ber for de som lever i kirken. Presten erklærer: "Den Hellige Kropp, det Ærede blod av Jesus Kristus, Guds Sønn, Amen", etterfulgt av "Amen" fra forsamlingen. Videre: "Den Hellige og Ærede Kropp, det faktiske blod av Jesus Kristus, Guds Sønn, Amen", etterfulgt av "Amen" fra forsamlingen. Tilslutt: "Kroppen og Blodet av Emmanuel vår Gud. Dette er i sannhet. Amen". Presten velsigner tilslutt forsamlingen.

Som påpekt av erkebiskop Basilios (Basilios 1991c) anses nattverden som de troendes "møte ved korset" og som en inngang til Golgata. Nattverden er det helligste sakramentet, hvor deltagere symbolsk opplever å bli ett med Kristus. Dette sakramentet ble innstiftet av Kristus (jfr. Matt 26:20-29; Mark 14:17-25; Luk 22:14-20; Joh 6:48-59) og disiplene utførte nattverden til minne om Kristus. I nattverden er det presten som symbolsk utfører det Kristus gjorde på korset. Dette er basert på forestillinger om at deltagerne får Den Hellige Ånd og tar del i Kristus blod og legeme. For å utføre dette blir brødet og vinen velsignet. Handlingene betegnes som "epiklesis". Epiklesen er selve påkallelsen, som frembringer det påkaltes nærvær. I forbindelse med nattverden

påkaller presten Guds navn og Den Hellige Ånd over brødet og vinen, for at den skal bli Kristi kropp og blod. Som en følge av disse handlingene forestiller man seg at elementene i nattverden transformeres (metapoiesis) til Kristi sin kropp og blod. Handlingene er basert på innstiftelsesordene hvor Kristus kalte kroppen brødet og blodet vinen (jfr. Luk 22:14-20). Dette ble senere videre forklart av Paulus (jfr. 1 Kor 11:23-9), som også så nattverden som en offerhandling til Gud. Han sammenlignet nattverden med Herrens bord og beger (jfr. 1 Kor 10:16-21). Kristus sitt offer på korset og nattverden anses dermed som samme handling. Den ene, korsfestelsen, er synlig, den andre er metaforisk og transformert (Basilios 1991c).

Eskatologiske uttrykk i påskefeiringen

Den koptiske kirke legger større vekt på Kristi død og oppstandelse enn hans fødsel.

Påskan er den årlige feiringen til minne om Kristus sin død og oppstandelse og er den største religiøse feiringen i løpet av året.¹⁷ Påskan forberedes med en stor faste som varer i 55 dager i forveien. Feiringen starter på palmesøndag, deretter følger en sorguke som er rik på symbolske uttrykk som kretser rundt temaene liv, død, frelse og oppstandelse. Som Paul P.J. Sheppy (2003) har påpekt, kan påskemysteriet med dets fokus på oppstandelsen knyttes til hvordan Kristusskikkelsen representerer en norm for alle kristne sin død (Sheppy 2003). I løpet av uken utføres handlinger hvor deltagerne gjennom liturgilesninger og ritualer, skritt for skritt gjennomgår de "siste dagene" for derigjennom å minnes Kristi lidelser. Påskefeiringen virker også inn på utførelsen av dødsritualer i påskeuken. I påskeuken avholdes det ikke begravelser i kirken. Dette skyldes angivelig at de troende skal konsentrere seg om Kristus og den kommende oppstandelse. Jeg skal i det følgende gi en beskrivelse av enkelte handlinger som utføres i løpet av uken.¹⁸

¹⁷ Det er 7 større og 7 mindre festperioder i den koptisk-ortodokse kirke knyttet til Kristus skikkelsens liv. De 7 store feiringer er; bebudelsen, Kristi fødsel, Kristi dåp, palmesøndag, påskesøndag, himmelfarten og pinse. De 7 mindre feiringene er omskjærelsen av Kristus, Kristusbarnet i templet, Den Hellige families inngang i Egypt, det første miraklet i Kana, Forklarelsen på berget (Transfigurasjonen), skjærtorsdag, Thomassøndagen. I tilknytning til disse festene er det også fasteperioder. De større fasteperiodene er, i tillegg til påskan, i forkant av feiringen av Kristi fødsel (43 dager), himmelfartsfasten (15 dager) og Jonasfasten (3 dager).

¹⁸ Basert på egne observasjoner, samt boken "Book of the Holy Pascha..." (2005).

Allerede i forkant av palmesøndag forberedes påskefeiringen. På fredagen forut for palmesøndagen markeres avslutningen av fasten og starten på påsken. Tilslutt utføres et ritual som kun avholdes en gang i året i kirken. Dette er en kollektiv utførelse av et sakrament som ellers er forbeholdt individuelle trengende; sykesalvelse. Det er et bibelsk sakrament innstiftet av Kristus (jfr. Mark 6:13) og er en forberedelse på feiringen av hvordan Kristus gjenopplivet Lasarus. Denne feiringen avholdes neste dag. På denne dagen er medlemmer av menigheten i full gang med å forberede palmesøndagen. Det innebærer bl.a. fletting av palmeblader i korsform i alle tenkelige størrelser, som deretter brukes til pynting av kirken. På palmesøndag (أحد الشعانين /arab: aḥad āš-ša'ānīn) er menigheten på plass tidlig om morgenen for å få med seg dagens aktiviteter som starter allerede ved daggry. Aktivitetene på palmesøndagen er todelt. Første del er en festlig begivenhet. Kirken er pyntet med palmegrener/blad formet som kors og med olivengrener. Deltagerne kopierer Kristus sitt inntog til Jerusalem ved å utføre prosesjoner i kirkerommet. Andre del av palmesøndagen markerer at sorgtiden er i gang. Prestene kler seg i sorte kjortler. Kirkerommet endrer også karakter. All palmepynt tas bort. I løpet av påskeuken tennes det ikke lys foran ikoner og det anvendes heller ikke røkelse. Kors og pilarer i kirken dekkes av svarte tepper. Svarte fløyelstepper henges opp på alteret, mens det aller helligste alterområdet skjules ved at forhenget trekkes for. I løpet av påskeuken fremføres alle liturgier utenfor i kirkerommet. Handlingene tilskrives ulike betydninger. En av disse er at korsfestelsen skjedde utenfor Jerusalem (jfr. Hebr 13:12-13). Videre vises det til at den hellige uke er en "selvrenselse" for det falne menneske og at de må holde seg unna det aller helligste inntil en ny tilstand er oppnådd (jfr. 3. Mos 8-9, som omhandler rituell renhet). Videre blir bibellesninger, bønner og salmer fremført på en spesiell måte, ved at disse synses i en spesiell sorgfull tone. Senere på palmesøndagen, etter nattverd, avholdes en offentlig begravelsesseremoni (الجنّاز العام /arab: āl-janāza- āl-a'ām). Dette er en kollektiv seremoni for medlemmer av kirken som måtte komme til å dø i løpet av uken, mellom palmesøndag og påskesøndagen. Det avholdes ikke begravelsestjenester i kirken i løpet av selve påskeuken. Grunnen til dette, er at de troende skal konsentrere seg om Kristus og hans lidelser. Man skal ikke sørge over andre enn Kristus i denne perioden. Dette er også en dag hvor koptere minnes sine døde slektninger ved å avlegge besøk på gravplasser. Her blir palmebladene som har vært brukt i kirkene stilt opp langs veggene utenfor gravkamre.

Langfredag (الجمعة العظيمة /arab: āl-jami'at āl-a'zīma) er den fremste sorgdag til minne om korsfestelsen. Kirkerommet blir pyntet med enda flere svarte kors. Prestene er kledd i sorte kjortler. I tillegg er også mange av kirkegjengerne kledd i svart. Sorgen markeres også ved at liturgien og bønnene gjengis av leserne i gråtefull tonefall som er mer intenst enn tidligere i uken. Bibellesningen fokuserer på Kristus sine siste timer, veien til og mysteriet på Golgata. I løpet av liturgien drikker man vann blandet med eddik til minne om det Kristus drakk under korsfestelsen. Kristi sin død og begravelse markeres også med et eget ritual. Disse handlingene starter med at presten løfter et kors, hvoretter diakoner og forsamlingen sier Kyrie Eleison og gjør korsets tegn 100 ganger, i ulike himmelretninger. Dette utføres for å minnes hvordan Kristus gikk ned til Hades og forløste sjelene etter sin død. Mens handlingene foregår, forbereder presten og hans hjelpere ikonet av Kristus. Allerede på skjærtorsdag blir ikonet av Kristus satt på et stativ i midtgangen og det settes opp flere kors og lys rundt dette. Nå tas det ned og bæres i prosesjon rundt i kirken. Deretter går prestene og andre geistlige tre ganger rundt alteret og former deretter en prosesjon som beveger seg rundt i kirkerommet tre ganger. Så går de tilbake til det aller helligste alteret, går rundt dette en siste gang mens de fortsatt nynner Kyrie Eleison. Her blir ikonet velsignet og dekket med røde og hvite linduker oppe på alteret. Det plasseres et kors på toppen av ikonet, som deretter dekkes av roser og myrra. Det tenes to lys på hver side av ikonet som symboliserer englene som vokter graven. De andre prestene og diakoner synger Golgatahymnen. Deretter leses det fra salmebøkene. Når man kommer til Salme 4:9, ” i fred vil jeg legge meg ned og sove...”, trekkes forhenget til det aller helligste for. Prestene og diakonene går ut og fortsetter lesningen. Deretter leses alle salmene fra Salmenes bok. I løpet av kvelden på langfredag skjer det en endring av kirkerommet for å markere at lidelsene er over. De svarte korsene tas gradvis ned og prestene kler seg om til røde og hvite kjortler.

Lørdagen, ”lyslørdagen”, også kalt ”gledeslørdagen”(سبت الفرح /arab: sabt-āl-farah), er begynnelsen på oppstandelsesfesten og liturgien er til minne om hvordan Kristus steg ned til Hades og forløste sjelene etter sin egen død. For å uttrykke at man befinner seg i en mellomtilstand mellom sorg og glede (mellom Kristus død og hans snarlige oppstandelse) leses nattverden først med et sørgende tonefall deretter med et tonefall preget av glede. Påskeliturgien eller oppstandelsesfesten (عيد القيامة /arab: 'id-āl-qīyāma) begynner ved solnedgang på lørdag. Det markeres bl.a. med en lysprosesjon i kirken og et ”skuespill” som fokuserer på oppstandelsen. Dette foregår ved at noen av

prestene og diakonene går inn i det aller helligste alterområdet og dørene lukkes. Deretter blir alle lysene i kirken slukket og mørket fyller kirken. Deltagere snubler over hverandre, små barn skriker og roper på sine foreldre og utbryter ”det er ikke godt i mørket”. Det går noen minutter. Plutselig blir larmen av forsamlingen overdøvet av høytalerne. Det videre handlingsforløpet er preget av en dialog mellom de prestene/diakonene som befinner seg inne i det aller helligste og prestene/ diakonene som er utenfor. Diakonene/prestene som står utenfor døren spør i høytaleren; ”Christos anesti” – ”er Kristus oppstanden?” Deretter svarer de som er inne i det aller helligste; ”Alithos anesti” - ”sannelig han er oppstanden”. Deretter bankes det på døren og den åpnes. Det gjentas over høytaleren 3 ganger, både på koptisk og arabisk; ”Kristus er oppstanden! Kristus er oppstanden! Kristus er oppstanden!” Lysene slås på. Forsamlingen stønner av glede. Halleluja og Kyrie Eleison rop høres fra hele forsamlingen, samt ”Christos anesti”. Sistnevnte benyttes som en hilsen mellom deltagerne i løpet av resten av påskefeiringen. Etter dette tar presten og hjelperne Kristusikonet ut av alteret, mens koret og diakoner synger oppstandeshymnen. Alteret symboliserer graven. Ikonet bæres deretter i en prosesjon rundt i kirken, mens forsamlingen synger ”Kristus er oppstanden”. Prosesjonen går tre ganger rundt alteret, deretter 3 ganger i kirkerommet og tilslutt inn til alteret i det aller helligste. Antall runder som utføres er 7. Dette er et symbol på de syv rundene som Josva gikk rundt Jerikos porter før de raste sammen. Sammenraste porter hentyder også til at Hades porter raste sammen ved Kristus død og oppstandelse.

På selve påskesøndagen er det også fest i kirken. Stemningen er lettere og forsamlingen er kledd i fest klær. Familier arrangerer festmåltid og tilbringer mye tid sammen. Påskeegg som har blitt malt i løpet av uken utveksles og konsumeres. Dette er også et tidspunkt for å gjøre gode gjerninger, hvor man gir gaver og almisser til de fattige. Neste dag avholdes den nasjonale feiringen av våren i Egypt.

Kapittel 3

Teoretiske og analytiske betraktninger i en fremstilling av dødsritualer

I dette kapitlet skal jeg introdusere noen teoretiske tilnærminger til å forstå dødsritualer. Som nevnt henspiller dødsritualer på de handlingene som utføres i forbindelse med at mennesker dør. Disse kan forstås som en undergruppe av det som betegnes overgangsritualer. Hensikten med kapitlet er å introdusere en bredere teoretisk kontekst for materialet jeg bearbeider. Med utgangspunkt i ulike teorier skal jeg se nærmere på hvordan enkelte av tilnærmingene kan danne grunnlag for å utarbeide spørsmål og problemstillinger for fremstillingen.

Ritualer

I bred forstand anvendes begrepet ritual for å betegne fastlagte handlinger som kan observeres i ulike former for aktiviteter.

Tilnærminger som forsøker å beskrive og forstå ritualer i religiøse kontekster forklarer begrepet på ulike vis. Det kan for eksempel være med utgangspunkt *hva* ritualer *er*, med hensyn til innhold og karakteristika. Et eksempel på en slik innholdsdefinisjon finner man hos Victor Turner (Turner 1967). Turner forstår ritualer som ”prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers” (ibid:19). Det kan imidlertid stilles spørsmål om slike formelle definisjoner er tilstrekkelige. Andre tilnærminger legger for eksempel mer vekt på å forstå ritualer med utgangspunkt i *hvordan* de utføres og erfares som handlinger. Et eksempel på dette finner man hos Catherine Bell (Bell 1992). Bell legger vekt på at forståelsen av ritualer, fremfor å diskutere hva ritual er eller ikke er, bør tilstrebe innsikt i *ritualisering*. Denne ritualiseringen fokuserer på handlingsmåter og kroppslig praksis som medfører at et ritual tar form i bestemte kontekster (Bell 1992).

Selv om definisjoner kan være retningsgivende for en undersøkelse, tror jeg man trenger en kombinasjon av ulike tilnærminger som redskaper for å utføre en beskrivelse

av ritualer. I beskrivelser av ritualteori plasseres ofte ulike teorier innenfor rammen av det som anses som deres underliggende teoretiske fundament. Slike skillelinjer vil ofte være definert med utgangspunkt i faglige skoler basert på forfattere og teoretiske utviklingslinjer. I faglitteraturen skiller man for eksempel mellom *funksjonalistiske*, *prosessuelle* eller *symbolske* perspektiver på ritualer. I den videre presentasjonen i dette kapitlet vil det bli presentert perspektiv innenfor slike rammer.

Nærmer man seg ritualer som handlinger vil en beskrivelse behøve å si noe om hvem deltagerne er, samt hva som utføres av hvem og hvor. I den forbindelse kan det være nødvendig å skille mellom ulike deltagere i ritualen. Det kan for eksempel være rituelle spesialister, andre menneskelige deltagere eller ikke-menneskelige deltagere som for eksempel ulike guddommelige vesener. Det som kan danne grunnlag for å betegne ritualer som religiøse, kan være handlinger rettet mot det deltagere antar og tror er "andre dimensjoner" enn det som er synlig realitet. For deltagere vil det som fortoner seg som andre dimensjoner noen ganger manifestere seg, for eksempel i form av mirakler eller åpenbaringer. I likhet med all kommunikasjon, inneholder ritualer en kombinasjon av både verbale og ikke-verbale elementer. Det verbale element kan være knyttet til tekster eller språklige budskap som inneholder tanker og ideer som blir forstått av andre som deler samme forståelse av ritualen. Den ikke-verbale delen er like kompleks og kommer for eksempel til uttrykk ved kroppsbevegelser, blikk, bevegelse i rom, lyder, mat eller lukt. Andre sider ved det ikke-verbale knytter seg til hvordan ritualer består av symbolske aktiviteter, hvor den mening som tilskrives ritualen ikke alltid uttrykkes eksplisitt, men forstås av deltagerne i overført betydning. Det at ritualer bærer preg av å være fastlagte handlinger innebærer at de har en formell side bestående av regler eller påbud som anerkjennes av deltagere. Dette betyr ikke at ritualer forblir uendret over tid eller at utførelsen av dem ikke kan slå feil. Men det innebærer at deltagere kan skille mellom hva som er korrekt utførelse eller ikke, noe som kan være et utgangspunkt for å organisere deres erfaringer av ritualen.

Temaer i studiet av dødsritualer. Emile Durkheim

Utviklingen av det vitenskapelige studiet av religion hadde sitt utgangspunkt i debatter som forsøkte å forklare dets opprinnelse. Et grunnleggende spørsmål var knyttet til hvorvidt religion hadde utviklet seg med utgangspunkt i myter eller i ritualer. I løpet av det 19. århundret utviklet teoridannelsen seg i takt med datidens vitenskapelige trender

og var bl.a. preget av evolusjonistiske perspektiver¹⁹. Slike tilnærminger til å forstå religion ble etter hvert gjenstand for kritikk og ble avløst av nye faglige tilnærminger med nye fokus. En av disse var den sosiologiske skolen som utviklet seg rundt Emile Durkheim.

Et utgangspunkt for å forstå Durkheim sitt arbeid, kan være relatert til hans fokus på hvordan det sosiale fellesskapet opprettholdes. Tilnærmingen betegnes som funksjonell. Ideen bak dette er at det kan avgrensnes sentrale institusjoner i et samfunn, for eksempel slektskap, økonomi eller religion. Disse institusjonene, som eksisterer uavhengig av individer over tid, kan anses som å ha ulike funksjoner med indre sammenhenger mellom enkeltinstitusjonene som bidrar til å opprettholde samfunnet. Med et slikt utgangspunkt kan det hevdes at Durkheim vektlegger betydningen av det kollektive og sosiale, fremfor det individuelle i sin samfunnsanalyse.

En studie hvor dette fokuset kommer til uttrykk, er for eksempel i Durkheim sin tilnærming til å forstå selvmord, "Suicide, étude de sociologie", fra 1897 (Durkheim 1993). Durkheim var kritisk til individualismen i sin samtid, og forsøkte å påvise at svekkelsen av sosiale felleskap førte til økt selvmordsrate. På den ene side kan selvmord betraktes som en svært individualistisk handling. Men samtidig påviste Durkheim et mønster i selvmordshandlinger som var preget av sosiale betingelser og ytre strukturer (for eksempel faktorer som økonomi). Dermed kan man også anta at et individs ideer vil være påvirket av ytre sosiale betingelser i form av sosiale verdier, for eksempel kan skam utløse selvmord. Så selv om selvmordet anses som en personlig og individuell handling, er det likevel å betrakte som en sosial handling preget av det sosiale og kollektive (Durkheim 1993). Slik sett er ikke tilnærmingen til Durkheim ensidig rettet mot kollektive og sosiale størrelser i et samfunn, men kan forstås som en dynamikk mellom individer og deres identifisering med samfunnet. En metode Durkheim anvender for å beskrive samfunnet, er å utforske kollektive representasjoner, forstått

¹⁹ Her ble det antatt at religion hadde utviklet seg over tid i en heller rettlinjert bevegelse fra det "primitive" og "irrasjonelle" til noe mer "komplekst" og "rasjonelt". Ved å fokusere på ritualer, enten basert på historiske kilder eller blant antatte "primitive" i samtiden, kunne man få innblikk i forestillinger som dannet grunnlag for bevis på ulike "stadier" i menneskets intellektuelle utvikling. Det var bl.a. utgangspunktet for antropologen Edward Burnett Tylor (Tylor 1903) som betraktet religion som et "evolusjonistisk-intellektualistisk" forklaringssystem basert på menneskets refleksjon over naturlige fenomener. Utgangspunktet var "animisme", troen på åndelige vesener. Gjennom ritualer, som for eksempel bønn, kunne mennesket samhandle med de åndelige vesener og forsøke å påvirke disse. "Evolusjonen" hadde derimot medført at refleksjonen over skjebnen til sjeler i etterlivet hadde dannet grunnlag for døds kulturer og forfedretro. Forestillingen om mange slike vesener hadde dannet grunnlag for "polyteisme", noe som videre bidro til utviklingen av forestillinger om ett høyere guddommelig vesen (Tylor 1903).

som kategorier og felles meninger som binder individer sammen. Slike representasjoner kan avgrenses og studeres som sosiale fakta, som for eksempel i tilfellet med selvmord.

Det generelle perspektivet på hvordan samfunn fungerer kommer også til uttrykk i Durkheim sin tilnærming til religion, i verket ” Les Formes élémentaires de la vie religieuse” fra 1912. Her påpeker Durkheim (Durkheim 1957) det overlappende samspillet mellom tro og ritualer (ibid:101). Der hvor tro henspeiler på kollektive representasjoner som deles av fellesskapet, er det gjennom ritualer som handlinger at individet får erfare troen. Ved at troen blir erfart og bekreftet, styrkes det sosiale bånd. Dette binder ikke bare individer sammen, men gir også deltagerne en følelse av å delta i noe større enn dem selv. I forbindelse med dette utviklet Durkheim tanken om skillet mellom det hellige og det profane.²⁰ For Durkheim kan religion betraktes som en representasjon av det sosiale fellesskap, der det sosiale fellesskap ”helliggjør” seg selv. Religiøs tro kan anses som representasjoner av det hellige, mens ritualer kan betraktes som regler mennesket har utviklet for å forholde seg til det hellige.

Durkheim la også vekt på hvordan døden virker inn på den menneskelige tilværelse. Dødsfall kan i utgangspunktet anses som en trussel mot samfunnet, siden fellesskapet mister individer og dette utløser negative følelser blant de gjenlevende. Durkheim behandler et eksempel på dødsritualer blant australske urinnvånere som var preget av sterke emosjonelle og voldelige uttrykk. Rituelle deltagerne drev bl.a. med utstrakt selvskadning som noen ganger kunne føre til nye dødsfall. På den ene side kunne slike sorguttrykk observeres som individuelle og spontane. På den annen side mente Durkheim at sorgen fulgte sosiale normer, bl.a. med hensyn til ulike sorguttrykk mellom ulike kjønn og avhengig av den sosiale status til den avdøde. Snarere enn å være basert på individuelle følelser, ble sorg og følelsesuttrykk som fremkommer i forbindelse med dødsfall hovedsaklig behandlet som uttrykk for kollektive normer. Durkheim forklarer:

Mourning is not a natural movement of private feelings wounded by a cruel loss; it is a duty imposed by the group. One weeps, not simply because he is sad, but because he is forced to weep. It is a ritual attitude which he is forced to adopt out of respect for custom, but which is, in a large measure, independent of his affective state (ibid: 397).

²⁰ Durkheim var inspirert av teologen William Robertson Smith (1972) som hadde fokusert på hvordan deltagelse i ritualer gav mennesker følelsen av å delta i noe hellig som lå utenfor den vanlige orden.

Men samtidig som den menneskelige død er truende for det sosiale fellesskapet, virker den også forsterkende og bidrar til å samle mennesker.²¹ Durkheim forklarer videre:

When some one dies, the family group to which he belongs feels itself lessened and, to react against this loss, it assembles. A common misfortune has the same effects as the approach of a happy event: collective sentiments are renewed which then lead men to seek one another and to assemble together (ibid:399).

Durkheim påpeker også hvordan deltagelse i ritualer medfører det som kan karakteriseres som en ”endringsprosess”. Ved at de levende deltar i ritualer, omformes døden til noe mindre truende, med det resultat at deltagerne vender tilbake til det profane liv som et styrket sosialt fellesskap. Durkheim forklarer videre:

But this change of the affective state can only be a temporary one, for while the ceremonies of mourning results from it, they also put an end to it. Little by little, they neutralize the very causes which have given rise to them. The foundations of mourning is the impression of a loss which the group feels when it loses one of its members. But this very impression results in bringing individuals together, in putting them in closer relations to one another, in associating them all in the same mental state, and therefore disengaging a sensation of comfort which compensates the original loss. (ibid: 401)

Tilnærmingen til Durkheim, med sitt fokus på å avdekke kollektive representasjoner, ble inspirasjonskilde for en rekke studier. I det siste kapitlet av ”Les Formes élémentaires...”, refererer Durkheim bl.a. til en annen forfatter i sin krets ved navn Robert Hertz (Durkheim 1957).

²¹ Durkheim inspirerte senere teorier om samfunnsintegrasjon bl.a. hos A.R. Radcliffe-Brown som utviklet en teori om hvordan samfunnet var integrert basert på rituelle uttrykk av følelser i ”The Andaman islanders” (Radcliffe-Brown 1964). Bronislaw Malinowski (Malinowski 1954) fulgte opp tema fra Durkheim knyttet til hvordan den menneskelige død utgjorde et problem for de levende og dannet grunnlag for frykt og hjelpeløshet. Ritualer bidrar ikke bare til å forsterke det sosiale fellesskap, men gir også ulike deltagere et rammeverk for å forstå og kontrollere truende hendelser. Ritualer i forbindelse med døden er dermed ikke bare rettet mot å ”gjenopprette” det sosiale fellesskap, de er også rettet mot det å fremheve livet, håpet, fremtiden og begjæret etter det ”levende” (Malinowski 1954).

Kollektive representasjoner av døden. Robert Hertz

Bidraget til Robert Hertz, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", fra 1907 (Hertz 1960) fokuserer spesifikt på dødsritualer. Han betrakter disse som sosiale fakta som kan bidra til å belyse kollektive representasjoner. Hertz oppsummerer sitt arbeid med:

For the collective consciousness death is in normal circumstances a temporary exclusion of the individual from human society. This exclusion effects his passage from the visible society of the living into the invisible society of the dead. Mourning, at its origin, is the necessary participation of the living in the mortuary state of their relative, and lasts as long as the state itself. In the final analysis, death as a social phenomenon consists in a dual and painful process of mental disintegration and synthesis. It is only when this process is completed that society, its peace recovered, can triumph over death (ibid:86)

Utgangspunktet til Hertz er at døden medfører ulike problemstillinger for det sosiale fellesskapet. Det kan være praktiske, sosiale eller metafysiske problem, som kan løses gjennom deltagelse i dødsritualer. Metoden til Hertz var basert på sammenligning av et empirisk materiale hentet hovedsakelig fra Indonesia. I den forbindelse behandlet Hertz såkalte "sekundære begravelser". Ved slike begravelser blir liket først gravlagt, eller lagret, for deretter å bli tatt frem igjen og gjort til gjenstand for nye ritualer. For å beskrive handlinger i dødsritualene skilte Hertz mellom ulike deltagere; liket, sjelen og de levende, som egentlig ikke kan isoleres fra hverandre da de er i samspill med hverandre i løpet av ritualet. I sitt materiale observerte Hertz et mønster i relasjonene mellom de ulike deltagerne og hvordan disse endrer sin identitet i løpet av ritualets gang.

Dødsritualene starter ved at *liket* til den avdøde blir oppbevart inntil videre i hjemmet eller i nærheten av hjemmet. Deretter følger en ventetid som kan variere i lengde. Det er ulike årsaker til dette, bl.a. at den avsluttende begravelsesfesten er ressurskrevende og må forberedes. Men en like sentral årsak er knyttet til forestillinger om at bestanddeler av liket, som for eksempel kjøttet, betraktes som "vått", og først må omformes før de siste begravelsesritualene kan gjennomføres. Ulike metoder brukes til omforming av liket bl.a. tørking, gravlegging eller kremasjon. I denne mellomtiden betraktes liket som urent og farlig, og kan være utsatt for angrep fra ånder. Forestillinger om at liket er urent medfører at de levende må passe på liket, for eksempel ved å utøve avvergende/apotropeiske ritualer eller ved å avholde en

kontinuerlig vake. Andre forestillinger er knyttet til at den avdødes *sjel* befinner seg i en mellomtilstand i tiden etter døden. Det er først etter at de siste begravelsesritualene er utført at sjelen vil bevege seg over i et dødsrike. I denne mellomtilstanden forestiller man seg at sjelen fortsatt befinner seg blant de levende og at det bl.a. følger med på sorgprosessene. Sjelen kan dermed utgjøre en trussel for de levende hvis ikke ritualene utføres korrekt.

De levende blir atskilt fra resten av det sosiale fellesskapet i etterkant av et dødsfall. Ettersom de har nærkontakt med det urene liket blir de gjenstand for ulike tabuer med ulik varighet. De levende er sosialt forpliktet til å sørge. Men de sørger ulikt over ulike personer siden personer med særskilt status fryktes mer enn andre, da deres død utgjør et særlig tap og tomrom for fellesskapet. I sorgprosessen blir den døde gradvis atskilt fra de levende over tid og det sosiale fellesskap tilpasser seg fraværet bl.a. ved å gjenopprette sosiale og økonomiske relasjoner som den avdøde hadde. De siste begravelsesritualene har tre formål;

- a) En endelig begravelse av den døde etterlevninger;
- b) Å sikre at sjelen til den døde beveger inn i dødsriket;
- c) Å oppheve forpliktelsen de levende har til å sørge (ibid:54).

Forløpet i de siste begravelsesritualene er preget av at etterlevningene flyttes fra det midlertidige til det endelige gravstedet. I forbindelse med den siste begravelsen avholdes det ritualer som bekrefter at det "våte" liket har blitt omformet til et "tørt" lik. Denne omformingen antas å også endre sjelens tilstand. Inntil nå har sjelen befunnet seg i en mellomtilstand, men nå får sjelen sin kropp gjenforent med sine forfedre i dødsriket. Der hvor den døde har blitt frigjort fra kjøttet og det "våte" liket, blir også de levende frigjort fra sine sosiale forpliktelser overfor den døde. I etterkant av at etterlevningene plasseres på et nytt gravsted avholdes det feiringer som markerer avslutningen på de levendes sorg. Dette markeres bl.a. ved at det gis offer som løser de etterlatte fra tabuene de har vært underlagt, eller ved at de levende vaskes og påføres nye klær.²²

²² I denne forbindelse var Hertz inspirert av andre forfattere i kretsen rundt Durkheim som Henri Hubert og Marcel Mauss (1964) og deres studier om offer, med hensyn til at rituelle objekt (offeret) må ødelegges og endres av de som utfører offeret, før det kan overføres til andre hinsidige dimensjoner. I forbindelse med sekundære begravelser skjer lignende endringsprosesser, ved at liket sakte endrer karakter før det blir overført til dødsriket og sine forfedre, ofte parallelt med at det utføres offerhandlinger.

På denne måten nærmet Hertz seg dødsritualer som en todelt prosess. Den første delen er rettet mot det avdøde individet og behandlingen av det "våte" liket. Den andre delen bekrefter omformingen av liket til noe "tørt", noe som også bidrar til å gjenopprette det sosiale fellesskapet. Den todelte prosessen gjenspeiles i forestillinger vedrørende relasjonen mellom sjelens tilstand og de sørgende, og er knyttet til at en "åndelig essens" eller "sjel" blir værende blant de levende helt til de nødvendige ritualene utføres (Hertz 1960).

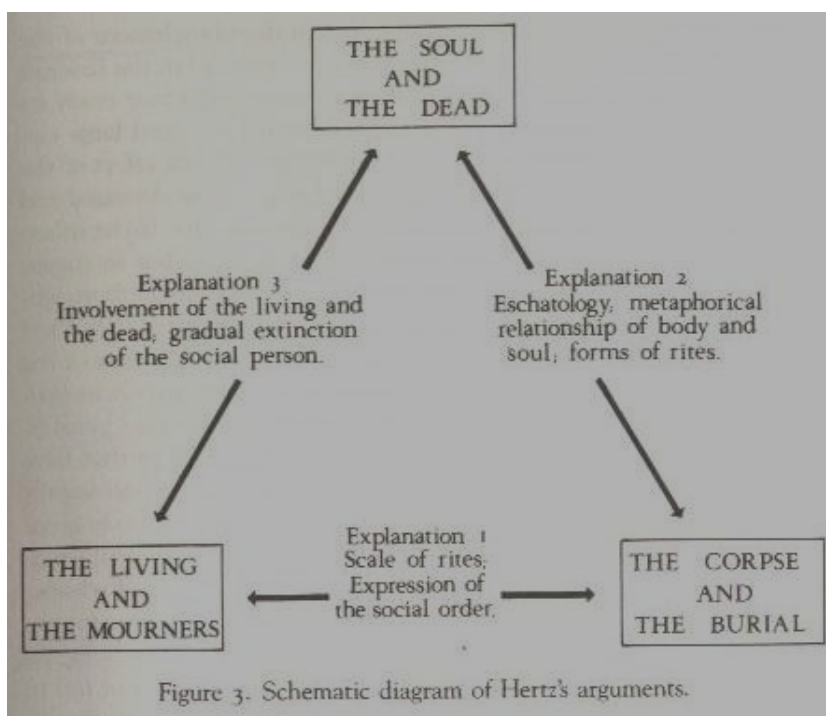
Tilnærmingen til Hertz inneholder en rekke fruktbare betraktninger til å forstå ritualer, da den ser ut til å forsøke å forklare ritualets *funksjon*, dvs. hvordan dødsritualene virker og hvilke hensikt de har for det sosiale fellesskapet. Ved å legge vekt på det rituelle forløp og relasjonene mellom deltagerne fokuserer også Hertz på det *prosessuelle*. I tillegg fokuserer han også på det *symbolske* ved dødsritualer bl.a. ved å vektlegge symbolikken knyttet liket og sjelen og hvordan disse endrer sin identitet i løpet av ritualet.

Nyere tilnærminger til Robert Hertz. Metcalfe og Huntington

I en senere tilnærming til å forstå arbeidet til Hertz, retter Peter Metcalfe og Richard Huntington (Metcalfe og Huntington 1992) søkelys på at Hertz sin tilnærming kan anvendes til å forstå dødsritualer fra ulike innfallsvinkler. I følge Metcalfe og Huntington forsøker Hertz å vise hvordan det sosiale fellesskapet forholder seg til ulike spørsmål som melder seg i forbindelse med den menneskelige død og som fremkommer i handlinger på bestemte tidspunkt i ritualet.

Ifølge disse forfatterne kan man ta utgangspunkt i hvordan Hertz presenterer de ulike deltagerne i ritualet og hvordan disse utgjør en tredelt struktur i hans tilnærming. Men i tillegg til dette er det ikke bare fruktbart å se hvordan de ulike deltagerne er i samspill med hverandre, men også hvilke relasjonspaar av deltagere det er som samhandler på ulike tidspunkt i ritualet. Med utgangspunkt i Hertz kan det avgrenses tre ulike relasjonspaar; liket og begravelsen (inkluderer de sørgende), sjelen og de døde, de levende og de sørgende.

Skjematisk kan dette fremstilles slik:



(fra Metcalfe og Huntington 1992:83)

Avgrensningen av relasjonspaar kan bidra til å belyse handlingene knyttet til ulike spørsmål det sosiale fellesskapet må forholde seg til i forbindelse med begravelsesritualer. For det første er det praktiske problem knyttet til behandling av liket. Det kan forklares med hygieniske årsaker ved at liket råtner og at det (p.g.a. infeksjonsfare) dermed anses som urent. Men måten deltagerne behandler liket på er også relatert til metafysiske problem vedrørende renhet – urenhet, noe som kan bidra til å belyse hvorfor deltagerne frykter liket. Frykten for liket kan også forklares sosiologisk med hensyn til at man frykter enkelte døde mer enn andre, noe som videre kan bidra til å forklare omfanget på begravelsen og hvordan begravelsen uttrykker en sosial orden. Men i tillegg til dette, kan frykten for liket også knyttes til forestillinger om at sjelen fortsatt befinner seg blant de levende. Så lenge sjelen er blant de levende, kan den også påvirker de levende. Sjelen til den avdøde utgjør dermed et forurensende element for de levende på et metafysisk plan. De levende og de døde fortsetter sin samhandling til de nødvendige ritualene er gjennomført, og gradvis blir sjelen til den sosiale personen del av et dødsrike. Handlinger knyttet til dødsritualer over tid og sekundære begravelser kan dermed bidra til å belyse eskatologiske forestillinger om

hvordan sjelen til den avdøde blir gjenforent med kroppen (Metcalf og Huntington 1992).

Dødsritualer som overgangsritualer. Arnold van Gennep

Dødsritualer kan betraktes som en undergruppe av overgangsritualer. En tilnærming til å forstå overgangsritualer finner man hos Arnold Van Gennep (Van Gennep 1999). Selv om van Gennep ikke tilhørte den nærmeste kretsen rundt Durkheim, ser han likevel ut til å være inspirert av denne kretsen, bl.a. ved at han henviser til Hertz:

Hertz interesserte seg for mønsteret i likferder, og hentydet til hva han kalte "overgangstilstanden"...Men bortsett fra han, har alle disse forskerne..., observert likheter kun på detaljnivå (ibid:128)

Metoden til van Gennep var basert på sammenligning av overgangsritualer fra ulike deler av verden. I motsetning til tidligere tilnærminger til å forstå ritualer, forsøkte van Gennep å finne frem til deres underliggende struktur. For selv om mangfoldet av ritualer er preget av ulike detaljer, er den "underliggende strukturen alltid den samme" (ibid:128).²³ Van Gennep observerte et mønster i overgangsritualene bestående av ulike faser: *atskillelles-terstel-* og *integrasjonsfasen*. I atskillellesfasen skjer et brutt, hvor de rituelle deltagerne blir atskilt fra sin tidligere sosiale status. Deretter følger terskelfasen, en grensetilstand hvor den rituelle deltageren befinner seg "midt mellom" og verken passer inn i tidligere eller fremtidige stater. Tilslutt følger en integrasjonsfase som fører den rituelle deltager inn i en ny og endret sosial status.

Fokuset på strukturer og rekkefølger i overgangsritualer er interessante, siden de avspeiler endringer i et individs sosiale status og kulturelle kategorier i et samfunn. Her kommer opposisjoner mellom ulike stater til uttrykk i de ulike faser av ritualen. Hvis man for eksempel betrakter overgangsritualet giftemål vil statusen "gift" uttrykke opposisjonen mellom kategoriene; ugift-gift, og viser til tre stadier i ritualen som ugift-forlovet-gift. Hvis man for eksempel betrakter overgangsritualet knyttet til "død", vil statusen død innebære en opposisjon mellom kategoriene levende-død og viser til tre

²³ Fokuset på underliggende strukturer i ritualer innebærer at man kan betrakte van Gennep som "prestrukturalist" i relasjon til den senere strukturalistiske tradisjon (se Pentikäinen 1986; Sælid Gilhus 1999).

stadier, levende-døende-død. Van Gennep påpekte også hvordan selve overganger utgjør rituelle uttrykk, enten symbolsk eller fysisk, ved at deltagerne beveger seg over terskler for å markere overganger i ritualet (ibid:129). Van Gennep fremhevet at særlig terskelfasen får en egen autonomi (ibid:128), noe som senere blir utvidet av Victor Turner (Turner 1995) i hans behandling av terskelfasen som "liminalfasen". I løpet av denne fasen kommer de rituelle deltagere inn i en "anti-struktur" i forhold til samfunnets vante normer, og det oppstår sterke og kraftfulle bånd, "communitas", mellom deltagerne. I denne tilstanden blir rituelle deltagere utsatt for læring, hvor sentrale deler av den nye sosiale status belyses og der sosiale normer blir overført, ofte i form av symbolikk (Turner 1995).

Observasjoner presentert i forrige kapittel kan bidra til å belyse overgangsritualer, for eksempel i forbindelse med dåp blant koptisk-ortodokse kristne. Dåp er et eksempel på et overgangsritual, og som Einar Thomassen påpeker (Thomassen 2000) kan den kristne dåp forstås med utgangspunkt i tilnærmingen til van Gennep og Turner. I tilfeller hvor det for eksempel praktiseres voksendåp kan selve separasjonsfasen forut for dåpsritualet innbefatte perioder med opptak og utvelgelse (katekese). Men separasjonsfasen i selve dåpsritualet, innbefatter for eksempel avkledning, forbønn, forsakelsen av Satan og salving. Dette har til hensikt å skille den som skal døpes av med sin tidligere identitet. Terskelfasen i dåpsritualet kan knyttes til at personen beveger seg til dåpsfonten for deretter bli dyppet ned i vannet 3 ganger etterfulgt av trosbekjennelse. Deretter følger videre salving, bønner og håndspåleggelse. Gjentakelsen av bønner representerer den rituelle læring. Deretter følger inkorporasjonsfasen som er preget av videre salvinger, påkledning i nye klær, syndeforlatelse og velsignelser. Den påfølgende nattverd inkorporerer den dømte inn i det troende fellesskap (Thomassen 2000).

Initiasjonsfenomenologiske betraktninger. Mircea Eliade

I forbindelse med tilnærminger som forsøker å avgrense strukturer i ritualer, kan det være belysende å redegjøre for perspektivet til Mircea Eliade (Eliade 2003).

Eliade baserte sine ideer på et fenomenologisk utgangspunkt som var rettet mot å avdekke essensen ved fenomener. Religion betraktes som et særegent fenomen som ikke kan forklares i relasjon til andre prosesser i samfunnet, men kun kan forstås på egne premisser. Selv om det moderne mennesket forsøker å innta en profan holdning til

det som betegnes som religiøst, mener Eliade at hellige praksiser og en religiøs essens er tilstede i den menneskelige tilværelse. I likhet med Durkheim skiller Eliade mellom det hellige og det profane. Men i motsetning til Durkheim som fokuserer på det sosiologiske, anvendes dette skillet hos Eliade for å fremheve essensen i religiøse fenomen. For denne tilnærmingen er det strukturer i myter og symboler som utgjør rammeverk for å forstå ritualer. Dermed kan rituelle handlinger betraktes som uttrykk for troen på myter og symboler. Ritualet gjenskaper hellige og guddommelige handlinger som er nedfelt i myter. Dermed får den rituelle deltager en erfaring med det hellige, noe som gir mening ved at det knyttes forbindelse mellom det mytologiske innhold og nåtidig erfaring.

I forbindelse med overgangsritualer utforsker Eliade gjentagende strukturer i initiasjonsritualer som var preget av fødsel-død-gjenfødsels symbolikk. I likhet med van Gennep påpekte Eliade at initiasjonsritualer bestod av ulike faser, men uten at han klassifiserte disse med navn. Den som initieres, skilles fra verden og utsettes for prøvelser. Dødssymbolikk er fremtredende i initiasjonsritualer, ofte i form av symbolsk død/lemlestelse. Overganger er ofte symbolisert ved broer eller porter, som markerer overganger fra en værensform til en annen. Den rituelle deltager gjennomgår en symbolsk død, for deretter å initieres i en ny tilstand, noe som etterfølges av en symbolsk gjenfødselsfase (Eliade 2003).

Død og regenerasjon. Maurice Bloch og Jonathan Parry

Som Maurice Bloch og Jonathan Parry (Bloch og Parry 1982) påpeker, er studier av dødsritualer preget av ulike tradisjoner og fokus.

På den ene siden er det faglige tradisjoner som knytter forbindelse mellom død og fruktbarhetssymbolikk, i tråd med tema som ble belyst av forfattere som Johan J. Bachofen (Bachofen 1967) og James G. Frazer (Frazer 1967).²⁴ På den annen side er det

²⁴ En tidlig tilnærming som fokuserte på dødssymboler med utgangspunkt i den klassiske europeiske tradisjonen finner man hos Johan Jakob Bachofen (Bachofen 1967) i "Versuch über die Gräbersymbolik der Alten" fra 1859, samt i "Das Mutterrecht" i 1861. I forbindelse med disse arbeidene fokuserte Bachofen på symboler som slanger og egg og hvordan disse var knyttet til forestillinger om fruktbarhet, død og gjenfødsel. Symbolikk knyttet til liv og død er fremtredende i tilknytning til slangedyret. Ved å leve under jorden og i huler blir det et symbol på den sorte underverden og dødsriket. Videre er mange slangearter giftige og dermed farlige for livet, ved at de kan drepe. Samtidig kan slanger knyttes til gjenfødsel, siden de skifter ham, og ved at de fødes av egg på samme måte som fugler. Egget er et viktig symbol knyttet til liv og død. Ved å være hvitt og rundt, ligner det på testikler. Ved å være tynt, er det skjørt, og kan lett gå i stykker. Bachofen fokuserte bl.a. på hvordan egg ble anvendt i begravelseritualer,

faglige tradisjoner basert på sosiologiske perspektiv, som for eksempel hos Durkheim og Robert Hertz.

Bloch og Parry påpeker at det kan være fruktbart å nærme seg dødsritualer med en kombinasjon av sosiologiske og symbolske tilnærminger. I et forsøk på å videreutvikle deler av Hertz sitt perspektiv kan det stilles spørsmål ved enkelte implisitte forutsetninger hos Hertz. Et av disse er bl.a. knyttet til hvordan Hertz beskriver dødsritualer ved å ta utgangspunkt i dødsøyeblikket for deretter å følge den videre prosessen i ritualet.²⁵ I følge Bloch og Parry bør man heller ta utgangspunkt i at døden er en tilstand i den menneskelige tilværelse som eksisterer forut for selve dødsøyeblikket til et konkret individ. I den forbindelse er tidsforestillinger viktige. Her viser Bloch og Parry til Edmund Leach (1961) som påpeker at selve kategorien "tid" innebærer to ulike typer erfaring. På den ene siden eksisterer tid som en avsluttet definitiv erfaring, og på den annen siden kan tid erfares som gjentagende og repeterende. Tenker man seg dette i forbindelse med død, så følger død fødsel, og fødsel innebærer død. Det finner man eksempler på i religiøse forestillinger som ofte har en tendens til å forsøke å fornekte døden som en naturlig prosess, ved å "snu døden på hodet" gjennom å fokusere på tro om gjenfødelse (Bloch og Parry 1982:9-10). I denne forbindelse mener Bloch og Parry at de sekundære begravelser som beskrives av Hertz er av særlig interesse. Årsaken er at disse fokuserer på tema knyttet til gjenfødelse og gjenskapningen av det sosiale fellesskapet for de levende. Et slikt fokus på gjenfødelse peker fremover og innebærer at positive verdier fremheves, med hensyn til at verden er fruktbar og livet fortsetter (Bloch og Parry 1982).

Fokuset på død og gjenfødelse kan iakttas i forbindelse med andre ritualer mennesker erfarer i løpet av livet. Som tidligere nevnt blir det, for eksempel i initiasjonsritualer, ofte fremhevet hvordan rituelle deltagere symbolsk sett dør, for

der de ble malt i hvitt og svart, noe som representerte overgangen fra dag til natt og symboliserte en gjenfødelse etter døden. Temaene Bachofen fokuserte på, ble videreutviklet av James George Frazer som i ulike utgaver av "The Golden Bough" f.o.m. 1890 (Frazer 1967) knyttet forbindelse mellom dødsdøler, vegetasjonsritualer og magi. Frazer fokuserte for eksempel på, hvordan personifiseringer av guder identifisert som herskere og konger ble drept, enten fysisk eller symbolsk i løpet av ritualer, for at fellesskapet og naturen skulle gjenfødtes. Hos Frazer finner man en utviklingstanke, i tråd med evolusjonistiske perspektiv, om at magiske praksiser hadde gitt opphav til religion som senere hadde dannet grunnlag for utviklingen av vitenskap.

²⁵ Senere påpeker Bloch (Bloch 1988) at denne tankegangen hos Hertz kan være preget av implisitte forutsetninger om betydningen av den "individuelle" død i vestlig ideologi (ibid:13).

deretter å bli født på ny.

Initiasjonsritualer som "rebounding violence"

Maurice Bloch (Bloch 1992) har senere forsøkt å utvikle begrepet "rebounding violence" for å beskrive tema knyttet til gjenfødelse og transformasjonsprosesser i forbindelse med initiasjonsritualer. I likhet med forfattere som van Gennep og Eliade mener Bloch at det er mulig å avgrense mønstre som kan bidra til å utforske strukturer i ritualer. Et utgangspunkt er at mennesket både måler seg i forhold til, samt forsøker å overgå de materielle prosesser i sine omgivelser. Slike materielle og naturmessige transformasjonsprosesser kommer bl.a. til uttrykk i rituelle representasjoner. Bloch skriver:

Societies represent human life as occurring within a permanent framework which transcends the natural transformative process of birth, growth, reproduction, ageing and death. It is the near-universality of this construct, I argue, which accounts for the occurrence and re-occurrence of the same structural pattern in ritual and other religious representations at many times and in many places (ibid:3)

I tillegg til at rituelle representasjoner finner sted innenfor rammen av en tredelt prosess knyttet til fødsel-vekst/reproduksjon-nedbrytelse/død, inneholder ritualer også elementer av vold/erobring og konsum. I den forbindelse fremhever Bloch hvordan initiasjonsritualer medfører en inversjon av liv, noe som kommer til uttrykk ved at den rituelle deltager symbolsk sett dør. Erfaringen av å forlate livet danner grunnlag for at den rituelle deltager blir del av noe som overskrider livet slik man tidligere kjente det. Erfaringen og kontakten med det "transcendente" danner grunnlag for at deltageren frigjør seg fra sin tidligere identitet. Denne frigjøringen skjer ved at den tidligere identiteten "drives ut" med det resultat at den rituelle deltager "erobrer" en ny vitalitet ofte på en voldsom måte. Bloch forklarer:

Vitality is regained, but it is not the home-grown native vitality which was discarded in the first part of the rituals that is regained, but, instead, a conquered vitality obtained from outside beings, usually animals, but sometimes plants, other peoples or women. In ritual representations, native vitality is replaced by a conquered, external, consumed vitality. It is through this substitution that an image is created in which humans can leave this life and join the transcendental, yet still not be alienated from the here and now. They become part of permanent institutions, and as superior

beings they can reincorporate the present life through the idiom of conquest or consumption (ibid:5).

Den ”tilbakevirkende vold” (rebounding violence) er knyttet til hvordan deltagelse i ritualer medfører en eksistensiell erfaring, hvor en ny vitalitet skapes i samhandling med det overnaturlige i ritualen. Ifølge Bloch er tema knyttet til ”vold/voldsomhet/erobring” i ritualer lite belyst hos tidligere forfattere som for eksempel Van Gennep og Turner. Det er ikke bare sosiale statuser som endres, men også den menneskelige erfaring av å være del av denne statusen. Gjennom ritualen seirer (conquer) deltagerne, noe som bidrar til at deltageren får en følelse av ”makt” i tilværelsen. Det bidrar til endring av deres identitet, noe de bringer med seg inn i hverdagen (Bloch 1992).

I forbindelse med en undersøkelse av dødsritualer kan tilnærmingen til Bloch muligens danne grunnlag for fruktbare innfallsvinkler. Legemlig død tas ofte for gitt. Men hvis den legemlige død anses som et biologisk faktum, er den rituelle død å anse som et kulturelt faktum. I ritualen blir naturen reversert. I stedet for at livet ender med døden, innebærer en rituell død begynnelse på et nytt liv, hvor (den levende) deltageren gjenfødtes med nye krefter ettersom ritualen har brakt denne i kontakt med en makt som overskrider naturen. I en analytisk diskusjon av dødsritualer kan man muligens nærme seg den ”tilbakevirkende kraft” i ritualer på 2 ulike nivåer som virker i samspill med hverandre.

- a) Den første er rettet mot ritualer hvor deltagere inngår i handlinger som symbolsk uttrykker død for eksempel dåp. Gjennom deltagelse i slike ritualer, kan det muligens antas at forestillinger om livet omformes til forestillinger om døden allerede forut for konkrete dødsøyeblikk.
- b) Den andre vil være rettet mot spesifikke dødsfall og hvordan erfaringer knyttet til dødsritualer forbereder de levende på døden. Her blir døden allerede omformet til noe positivt, for eksempel knyttet til håpet om gjenfødelse eller ”høyere former” for liv i et tenkt etterliv.

Så langt har jeg berørt sider ved det første punktet i forbindelse med observasjoner av dåp, konfirmasjon, nattverd og påskefeiring. Tilnærmingen til Bloch, kan som påpekt av Douglas J. Davies (Davies 2002a:19-20; 2002b: 86-90), anvendes

for å forstå kristne ritualer som dåp og nattverd. Ved å bli initiert gjennom dåp kan man oppnå frelse og unngå døden. Dåpen er preget av et symbolsk språk hvor transformasjonstemaet stadfestes og gjentas: bortvasking av synd, overgangen fra lys til mørke og gjenfødelse. Den kristne dåp kan betraktes som et speilbilde av Kristi død. På samme måte som Kristus døde og gjenoppstod, går den dømte ned i vannet (graven) og stiger opp igjen med Kristus og gjenfødes. Død og vann blir symbolsk sett like. Den menneskelige natur endres, overskrides og får et nytt åndelig liv. Både i dåp og konfirmasjon refereres det til Den Hellige Ånd som viktig for at deltageren skal få ta del i troen, og Den Hellige Ånd kommer etter at synden er vasket bort. Det skjer her og nå, og innebærer at den troende allerede betrakter seg selv som død når den legemlige død en gang inntreffer. Dåpen starter dermed en ny prosess som ikke ender i døden, men som sikrer den kristne et etterliv. Det oppmuntrer de troende og lærer dem om det å dø. Døden har ikke lenger kontroll over menneskenaturen, dermed blir det naturlige livsløpet ”snudd på hodet”. Når forestillinger om en slik inversjon deles av et troende fellesskap gir dette håp og optimisme, noe man som troende bærer med seg som en kraft i hverdagen. For den troende blir dette til stadighet bekreftet ved deltagelse i nattverden, som kan betraktes som en ”revitalisering” av den endrede menneskenatur som ble opprettet i samspill med det overnaturlige i dåpen. I gjentatte nattverder ”øver” det troende fellesskapet inn den eskatologiske symbolikken: Kristi død som et offer for menneskets synd. Man spiser Kristus og drikker hans blod (i en form for symbolsk kannibalisme), noe som gir den rituelle deltager et gjentatt møte med livet og døden.

Påskefeiringen er også et ritual som deltagerer erfarer gjentatte ganger, år etter år. Dette ritualet er preget av symbolske uttrykk knyttet til forestillinger om døden. Ved å inngå i den store fasten atskiller deltagerne seg fra hverdagen i lang tid forut for påsken. Fra og med palmesøndagen blir ”separasjonsfasen” markert og den bygger seg videre opp mot et høydepunkt på langfredagen. Langfredagen med Kristus sin død på korset utgjør den endelige separasjonen. Deltagerne gjenskaper Kristus sin død og begravelen ved å inngå i prosesjoner i kirken. Med dette trer deltagerne over en terskel til det som kan betraktes som en ny fase i ritualet preget av dødens kaos. Deltagerne har beveget seg over i en terskeltilstand. Men denne varer ikke lenge. Lørdagen som følger er fortsatt preget av kaos, der Kristus er havnet i graven. Men dette varer heller ikke lenge, for Kristus steg ned i Hades og vekket de døde på veien til sin egen oppstandelse. Dette kulminerer på påskeaftens oppstandelsesfest, der deltagerne gjennomgår oppstandelsen i ”skuespillet” som beveger dem fra gravens mørke til oppstandelsens lys.

Påskeaften er dermed også starten på inkorporasjonsfasen, der Kristus etter å ha vært død og deretter gjenoppstått, blir inkorporert i himmelen med Gud. Deltagerne har på sin side erfart hvordan Kristi oppstandelse også gir dem håp om egen oppstandelse og inkorporasjon med Kristus og Gud. Døden innebærer ikke lenger utslettelse, men en overgang til det evige liv. Dette gir deltagerne håp, kraft og vitalitet som de bringer med seg tilbake til hverdagen. Ved å delta i påskefeiringen, forbereder de troende seg på sin egen død og i den sammenheng blir døden muligens omformet til noe positivt gjennom å fokusere på håpet om oppstandelse og et tenkt etterliv.

Ved å inngå i slike erfaringer blir forestillinger om liv og død muligens omformet allerede forut for selve dødsøyeblikket.

Nærmere bestemmelse av problemutvikling i fremstillingen

Som nevnt i kapittel 1 baserer fremstillingen seg på forskjellige typer kildemateriale som avspeiler sider ved hvordan medlemmer av den koptiske kirke utfører dødsritualer. I den videre bearbeiding av kildene fremkommer ulike spørsmål/problemstillinger som jeg skal forsøke å belyse i de videre kapitler.

a) Første spørsmål er rettet mot *hvordan fremstillingen, med utgangspunkt i kildematerialet, kan beskrive dødsritualer som finner sted innenfor et bestemt religiøst rammeverk, blant koptisk kristne i urbane forhold i Kairo, Egypt*. Som nevnt er det ikke alle sider ved slike ritualer jeg selv har observert, og en utfyllende beskrivelse blir formet gjennom rekonstruksjonen av sekundære observasjoner gjort av ulike deltagere i den koptiske kirke eller annen litteratur. Parallelt med bearbeidelsen av kildene fremkommer en oppdagelsesprosess knyttet til hvordan jeg kan forsøke å forstå observasjonene i forhold til ulike teoretiske perspektiv.

b) Med utgangspunkt i teoretiske perspektiv, kan det stilles spørsmål om *hvordan man kan gå frem for å beskrive og analysere dødsritualer betraktet som overgangsritualer*. Hovedfokuset for en slik beskrivelse baserer seg på å betrakte ritualene som bestående av ulike faser i tråd med tilnærmingen til Van Gennep. Men med utgangspunkt i denne generelle modellen vil det også kunne stilles analytiske spørsmål angående hvorledes jeg i fremstillingen kan gå frem for å avgrense ulike faser av overgangsritualer. Muligens er en slik faseinndeling av ritualer for mekanisk og vidtatt i betraktning at fasene erfares ulikt av forskjellige deltagere. Det blir dermed av interesse å se nærmere på hvilke sosiale rom dødsritualer foregår i og hvilke deltagere

de gjelder for i ulike rom. I beskrivelsen blir det viktig å observere nyanser i henhold til kildene med hensyn til hvem som deltar og hvor handlinger foregår.

I kapitlene 4 til 6 skal jeg beskrive sider ved prosessene knyttet til det som skjer i forbindelse med at individuelle personer dør. Jeg skal ta utgangspunkt i at man muligens kan betrakte forløpet til dødsøyeblikket og de handlingene deltager utfører i etterkant av dette, som del av atskillelsesfasen i ritualet. For eksempel forekommer det handlinger som kan se ut til å være rensesritualer i form av likstell, samt vake og bønnesamlinger i hjemmet til den døde. De ulike handlingene kan muligens også avgrenses som bestående av ulike faser. Disse handlingene inkluderer ulike deltakere som slektninger, naboer eller venner, og rituelle spesialister som for eksempel prester. Handlingene som utføres inkluderer ulike deltager og forekommer i ulike sosiale rom, for eksempel i forbindelse med selve begravelseritualet i kirken. Senere beveger deltagerne seg til gravplassen, en rituell handling som muligens kan forstås som en inkorporerende fase for den avdøde. For de som lever videre fortsetter derimot denne fasen. De inngår i sorgprosesser som varer over tid eller deltar på minneritualer for avdøde. Med utgangspunkt i slike observasjoner vil det strukturelt sett, muligens kunne avgrenses ulike "ritualer innad i ritualer".

I de videre kapitlene 4-6 skal jeg forsøke å diskutere slike spørsmål i sammenheng med at jeg presenterer materialet som beskriver dødsritualene. Jeg kommer til å introdusere aktuelle spørsmål i innledningen av hvert kapittel, for deretter tilslutt i kapitlet å diskutere observasjonene i forhold til analytiske betraktninger.

c) I kapittel 7 vil jeg forsøke å sammenfatte de ulike analysene og forsøke å bygge opp videre diskusjoner. I denne sammenheng kan det være av interesse å forsøke å bygge opp en diskusjon om hvorvidt dødsritualer kan analyseres innenfor rammene av en todelt eller tredelt fase med utgangspunkt i perspektivene til Van Gennep og Hertz. Men utover slike metodiske spørsmål, kan det også være interessant trekke inn spørsmål som; *hvilken mening som tilskrives deltagelse i dødsritualer*. Det er mulig at dødsritualer avviker fra andre overgangsritualer ved at de ytterste opposisjoner i den menneskelige tilværelse, liv og død, kommer til uttrykk. Dette innebærer at levende mennesker kommer i kontakt med dimensjoner de verken har innblikk i eller materialistisk kontaktflate med og er dermed relatert til tro og forestillinger. Men selv om dødsritualer utføres i sammenheng med den menneskelige død, er de også rettet mot de levende. Dermed medfører muligens at deltagelse i dødsritualer at de levende lærer om det å leve og dø i den menneskelige tilværelse.

Kapittel 4

Bruddet med livet og møtet med døden

Dette er det første av tre kapitler som har til hensikt å gi en beskrivelse av handlingsforløpet i forbindelse med at medlemmer av den koptiske kirke avgår ved døden.

I dette kapitlet skal jeg beskrive handlingene som forekommer i forkant av og kort etter at døden inntreffer. Videre skal jeg bl.a. ta opp hvordan deltagere viser til idealer for dødsøyeblikket. Døden innebærer en atskillelse. For den som dør er dette en individuell opplevelse, men for de levende innebærer dette et brudd i deres sosiale relasjoner. Samtidig innebærer et dødsfall at familie og venner blir knyttet sammen i sorgen. Videre utføres det praktiske gjøremål i forbindelse med et dødsfall, for eksempel behandlingen av liket, tilkalling av begravellesmann, offentlig annonsering av dødsfallet, samt tilknytning av prester. Tilslutt skal jeg diskutere observasjonene i kapitlet i forhold til spørsmål som fremstillingen tar opp og som jeg introduserte i kapittel 3.

Innledning

Kildene til kapitlet er basert på samtaler med prester og legfolk i den koptiske kirke. Andre kilder som anvendes for sammenligning er tidligere observasjoner i historisk eller etnografisk litteratur. Kapitlet er dermed basert på sekundære kilder. Selv har jeg ikke foretatt direkte observasjoner fra denne delen av dødsritualer. Som nevnt i kapittel 3 kan handlingsforløpet i forbindelse med døden betraktes som del av et overgangsritual. Men det kan også utvikles en diskusjon om hvordan man kan avgrense slike overgangsritualer med utgangspunkt i tilnærmingene til van Gennep (Van Gennep 1999). Dette kapitlet retter søkelys på handlinger som kan analyseres som å tilhøre atskillelsesfasen i ritualen. Feltspørsmål jeg tar opp i denne forbindelse dreier seg om hva som skjer og hvor det finner sted, hvem som deltar og hvilke erfaringer som gjøres. Til tross for at døden inntreffer, er den døde og de levende fortsatt i samhandling. Videre er handlingene som utføres preget av overganger og bevegelser mellom sosiale rom. Dette innebærer muligens at det kan avgrenses ritualer innad i ritualen som helhet,

noe som kan danne grunnlag for videre diskusjon.

Idealer for dødsøyeblikket

Handlingsforløpet i forbindelse med den legemlige død starter allerede forut for selve dødsøyeblikket. For individuelle personer som er bevisste på at de er døende vil dette innebære at de allerede til en viss grad er atskilt fra omgivelsene, for eksempel fordi de befinner seg på sykehus eller er sengeliggende ved langvarig sykdom. For den nærmeste familie og sosiale nettverk innebærer dette at man vil være forberedt på en nært forestående atskillelse i den sosiale relasjonen til den som er døende.

Med utgangspunkt i samtaler og beretninger får jeg et lite innblikk i det som uttrykkes som idealer i retning av hvordan døden helst bør foregå og hvem som bør være til stede.²⁶ Deltagere vil helst ikke snakke om egen død og vil forståelig nok ”ikke tenke på døden”. Dermed er det mange deltagere som har en tendens til å snakke om døden i eufemismer, ved at man anvender positivt ladede begrep på et vanskelig tema. I den forbindelse er det mange som bruker eufemismer som ”sovende” eller som ”å ha vandret”. Når man derimot snakker om andres død, gjøres bemerkninger i retning av man helst skal dø ”fredelig” eller at ”det beste er å dø i søvne for så å våkne opp i paradiset”. Det blir også snakket om hvor det ideelt sett er best å dø og hvem som bør være til stede. Til tross for uttalelser om at det er best å dø ubevisst og i søvne, hevdes det, paradoksalt nok, også at man ikke bør dø ”alene”. Så vidt jeg kan forstå, menes det at man helst skal ha nære familiemedlemmer rundt seg. Videre ser det ut til at det er viktig å ta ”farvel” med de nærmeste i familien. Det å ta farvel anses også som en gjensidig nødvendig og ”passende” handling for medlemmer av familien. Hvis for eksempel personer betraktes som døende, vil også venner og naboer forsøke å avlegge den døende et siste besøk og dermed ”hjelp” den døende til å få det bedre i sin tilstand. Med hensyn til religiøse ritualer bør den døende også ha mottatt sykesalvesakramentet (مسحة المرضى /arab: mashḥet-al-marḍī).

²⁶ Spørsmål om dette i samtaler kan for eksempel være: hva gjør man i forkant av dødsøyeblikket. Hva skjer, hvor skjer dette og hvem er med på dette? Er det religiøse personer involvert? Hvilke ritualer utføres? Hvordan foregår dette i forhold til om personen allerede er død eller døende? Hva gjør man med kroppen. Spiller handlingene på symbolikk? I teksten skiller jeg mellom ”samtale” og ”beretning”. Dette skille henspiller på ulike grader av egen aktivitet. Samtale er basert på spørsmål og svar, mens beretninger er preget av at personer forteller historier.

Det kan se ut til at hjemmet er foretrukket som det siste oppholdsstedet i denne tilværelsen. I realiteten dør personer imidlertid ofte på sykehus i forbindelse med sykdom eller ulykker. Det berettes også om at personer som er i ferd med å dø, ønsker å få komme hjem. Begrunnelsen for slike ønsker er at sykehus anses som et "offentlig", "bråkete" og "skittent" sted, i motsetning til hjemmet som "privat", "stille" og "rent". I andre tilfeller er ikke dette praktisk mulig. Uansett kan det se ut til at det anses som passende at medlemmer av den nærmeste familien vaker over den døende når den siste time nærmer seg. Som motsetning til ideelle steder for hvor døden bør inntreffe og hvilke tilstander som er passende, hevdes det at det å dø i ulykker er negativt. Noen hevder at den "verste" måten døden kan inntreffe på er å forulykke i et fremmed land uten kjente personer til stede.

Handlinger i forkant av dødsøyeblikket

Gradvis blir familien mer involvert i den døendes situasjon og det skjer en videre atskillelse av disse fra omgivelsene. Når døden anses som nært forestående, vil den nærmeste familien samle seg for å vake over den døende. I første omgang gjelder dette familiemedlemmer som lever sammen på samme bosted. De deler på ansvaret og vaken varer til personen er død. Hvis dødsleiet tar lenger tid enn ventet, blir medlemmer av den videre familie inkludert for å ta del i ansvaret. Dette skjer ofte ved at de blir spurt om de kan delta i forbindelse med at de kommer for å ta farvel med den døende. Om vaken berettes det at man:

- a) "Tar farvel" med den døende.
- b) Ber for den døende og snakker sammen.
- c) Dermed "hjelper" man den døendes sjel.

Før døden inntreffer, bør den døende ha mottatt sykesalvelse. Hvis personen har vært syk eller døende over tid vil man sørge for å oppsøke en prest for å få dette utført. Hvis ikke, kan en prest tilkalles for å utføre ritualet. Så allerede på dette tidspunktet vil et nært forestående dødsfall innebære at representanter fra kirken knyttes til den døende og dens familie. Sakramentet (سر القندل / arab: sirr-āl-qanadil) kan utføres både for

enkeltpersoner, som for eksempel ved sykdom eller død, eller kollektivt i kirken.²⁷

Sykesalvelse skiller seg fra botssakramentet, (سر التوبة / arab: sirr-āt-tūba). Dette sakramentet er rettet mot syndsforlatelse, både legemlig og åndelig, samt sykdomsforebyggelse. Deltagerne i ritualet er presten og den som mottar sakramentet. Forøvrig spiller oljen en viktig rolle. Prester bærer alltid med seg en liten flaske med velsignet olje²⁸. De ytre handlingene i forbindelse med ritualet består av at mottakeren kommer med en syndsbejennelse. Deretter sier presten 7 bønner og tegner korsets tegn på mottakeren med olje. Handlingene som antas å foregå på det indre plan er siktet mot kroppens og sjelens helbredelse.

Erkjennelsen av dødsøyeblikket

Øyeblikket da døden inntreffer medfører en stans i hverdagen for de involverte parter. For medlemmene av familien som har deltatt ved vaken medfører dette en videre atskillelse fra omgivelsene. Når det konstateres at den døende har trukket sitt siste pust, vil den som oppdager dette, uavhengig av kjønn, tilkalle andre ved å utbryte høye skrik. Andre personer kommer til og bekrefter at personen er død, noe som markerer at sorgen er igangsatt for familien. Kondolanser utveksles, noe som knytter de involverte partene sammen. I tilfelle døden inntreffer på sykehus, vil en lege bekrefte dette. I begge tilfeller lukkes den dødes munn og øyne.²⁹

²⁷ Sakramentet utføres kollektivt i kirken en gang i året på fredag før "Lasarus lørdagen" som er dagen før palmesøndag. Ifølge Berit Thorbjørnsrud (Thorbjørnsrud 1999) representerer den kollektive utførelsen av sakramentet også en feiring til minne hvordan Kristus gjenopplivet Lasarus (ibid:419-420). Dette er et bibelsk sakrament (jfr. Markus 6:13). Sakramentet har et utvidet bruksområde og gjelder ikke bare for syke og døende. Beskrivelser av sakramentet er nevnt i tidligere observasjoner av det rituelle liv i den koptiske kirke bl.a. hos Preston (Preston 1991:93-96; Preston 2005:265-270). Liturgien er beskrevet av O.H.E. Burmester (Burmester 1967:144-151). Burmester baserer seg på ritualbeskrivelser fra boken "Ṣalawāt āl-ḥadamāt fi-āl-kanīsiyya-āl-qibṭiyya-āl-orṭūdōksiyya"/ Tjenestenes bønner i den koptisk ortodokse kirke", en bok jeg også ble kjent med i løpet av feltarbeidet. Denne boken er en samling av ulike liturgier som anvendes i den koptiske kirke, bl.a. i forbindelse med begravelser.

²⁸ Denne oljen er velsignet på forhånd. Bruken av olje som del av jødiske tradisjoner omtales i Bibelen bl.a. for helliggjøring av religiøst personell for eksempel i 2 Mos 29:7, for konger, for eksempel i 1 Sam 10:1, eller ved at oljen har en terapeutisk og forebyggende verdi, for eksempel i Luk 10:34.

²⁹ Hos O.H.E. Burmester (Burmester 1967:201) berettes det at den dødes munn og øyne lukkes ved å trekke hardt i fingrene, samt i tærne om nødvendig.

Dødsfallet markeres auditivt overfor omgivelsene. Uansett sted igangsettes høy skriking blant slektningene som befinner seg i nærheten. Øyeblikket blir omtalt som ”grusomt”, med ”ukontrollert galskap”, hvor personer kan finne på å skade seg selv. Ofte må personer holdes. Det berettes at det utstøtes høye skrik som kan høres langt, som ”skjærer gjennom ben” og ”rører sjelen”. Hvis dette skjer om dagen, kommer naboer til. Andre mennesker som for eksempel står på balkonger i nærheten begynner også å skrike. Dermed får dødsfallet et offentlig preg. Det berettes at denne skrikingen er så spesiell at man øyeblikkelig ”vet” at det dreier seg om et dødsfall.³⁰ Denne form for skriking er såpass spesiell at den betegnes med et eget navn (صوات /arab: Ṣūwāt).

Samtidig som dødsøyeblikket er et tidspunkt for følelsesutbrudd og kaos, er det også et tidspunkt hvor praktiske oppgaver må delegeres og utføres. Fordelingen av oppgaver blir som regel diskutert mellom de eldste familiemedlemmene som også vil utføre dem. Ulike oppgaver innebærer at enda flere deltagere involveres. Praktiske oppgaver som utføres er tilkalling av den større slekt, likstell og likklær, tilkalling av begravellesmannen, offentlig annonsering av død, tilkalling av prest, samt andre forberedelser til begravelsen.

Tilkalling av nære familiemedlemmer, større slekt og venner

Når døden gjøres kjent blir enda flere deltagere involvert. Det innebærer også en atskillelse for disse overfor omgivelsene. Familien tilkaller andre nære familiemedlemmer, samt den større slekt som ikke har vært tilstede ved vaken. Som regel gjøres dette via telefon. De som blir oppringt vil igjen sørge for å ringe videre til andre. Venner og kollegaer av den avdøde tilkalles også. Naboer som ikke allerede kjenner til dødsfallet, varsles muntlig. De får beskjed om at vedkommende er død og at det nå er sorgtid i familien. Det innebærer at de må avslutte sine oppgaver og arbeide for å komme til hjemmet for å avgi sine kondolanser og for å støtte familien.

³⁰ I litteraturen finnes det omtalt lignende observasjoner av hva som skjer i forbindelse med dødsøyeblikket blant koptere, bl.a. av S.H. Leeder (Leeder 1918), samt blant koptere og muslimer i landsbykontekster for eksempel av W. S. Blackman (Blackman 2000) og M. Galal (Galal 1937).

Likstellet og påkledning av likklær som et rensesritual

Likstell i form av vask, samt påkledning av likklær er gjøremål som utføres så fort som mulig etter at døden inntreffer. Disse forberedelsene medfører at den avdødes legeme blir videre atskilt fra omgivelsene. Den døde blir stelt, får på seg nye klær og blir plassert i et eget rom. Likstellet bærer preg av å bestå av handlinger knyttet til renselse av den døde som utføres i tråd med bibelske tradisjoner og symbolikk.³¹ Det berettes at likstell og vask helst skal utføres av personer av samme kjønn som den døde, eller av kvinnelige slektninger som har vært med på dette før. Avhengig av hvor vedkommende dør, kan dette utføres på sykehus eller i hjemmet. Vasken skal helst foregå fort, men skal samtidig gjøres forsiktig med vann og klut. Kroppen kan også bli smurt med oljer og parfymer. Hvis likstellet skjer i hjemmet, utføres det i sengen til den avdøde. Deretter tenner man lys, to lys ved hodet og to ved føttene. Som likklær anvendes linklær, helst i hvitt. Ved siden av dette ser det også ut til at det anvendes likklær som er spesielle og som er personlige for den avdøde. I noen tilfeller har den avdøde også gitt uttrykk for hvilke likklær de vil ha på seg når dagen kommer. Det kan for eksempel være en spesiell dress eller kjole. Hvis vedkommende er geistlig blir vedkommende kledd i geistlige klær.³²

Tilkalling av begravellesmannen

Et dødsfall innebærer at personer som ikke er i slekt med den avdøde involveres for å utføre oppgaver i forbindelse med begravelsen. Ett gjøremål er å kontakte et begravellesbyrå (تجهيز الموتى /arab: tajhīz āl- mūtī). Det finnes egne begravellesbyrå drevet av koptere. Disse sørger for transport av den døde. Først fraktes den døde fra sykehuset, eller der hvor døden fant sted, til hjemmet, for siden å transporteres videre til kirken og tilslutt til gravkammeret. Begravellesmannen (الحنوتي /arab: āl-ḥānūtī)³³

³¹ For eksempel ble Jesus behandlet av Josef som rullet liket inn i linklede, for deretter å legge ham i et hulehvelv (jfr. Matt 27:59-60; Mark 15:46; Luk 23:53). Andre evangelier forteller at en person ved navn Nikodemus var med på dette og salvet liket med myrra og aloe (jfr. Joh 19:39-40).

³² Andre skikker som nevnes av S. H. Leeder (Leeder 1918), samt av Cérés Wissa Wassef (Wissa Wassef 1991) er at avdøde bærer klær de brukte på pilgrimsferder. For eksempel vil personer som har valgfart til det hellige land ha på seg klær velsignet i Jordanelven.

³³ Begrepet for begravellesmannen (āl-ḥānūtī) anvendes for å betegne mange roller i forbindelse med døden bl.a. også gravere og folk som jobber med lik på sykehus.

ordner med kiste (التابوت /arab: āt-tābūt) til den døde. Disse produseres av egne snekkere og er enkle trekister med et kors på toppen. Jeg fikk ikke noe inntrykk av om det var skille mellom standarden på kister i forhold til sosial status på avdøde, men det finnes det muligens. Etter at begravellesmannen har levert fra seg kisten, legges liket i kisten og det avtales når kisten skal fraktes til kirken.

Offentlig annonsering av død

Utover det at en persons død gjøres kjent for slekt, venner og naboer, vil den også gjøres offentlig kjent ved dødsannonser i aviser. Disse kommer som regel på trykk dagen etter dødsfallet og følger visse fellestrekk med hensyn til form og innhold.

- a) Innledningsformular som for eksempel ”vandret til den opphøyde himmel” eller ”med Messias er det bedre”, personens navn, og tidspunkt for dødsfallet.
- b) Personnavn og tittel basert på utdanning, for eksempel ”doktor”, ”ingeniør” eller ”sjef”.
- c) Personen omtales som ”avdøde” (مرحوم /arab: marḥūm) ”den som får/vises nåde”.
- d) Oppramsning av navnene på avdødes nærmeste slektninger.
- e) Tidspunkt og sted for begravelsen.

Dødsannonsene kan være korte eller lange avhengig av alder og status til den avdøde. De kan også inneholde bilder av den avdøde. Barn omtales på spesielle måter. Som påpekt av Nora Stene Preston (Preston 1991:136) omtales barn som ”den ubesmittede engelen” (ملاك الطاهر /arab: malāk āṭ-ṭāhir). Denne termen kombineres ofte med formularet ”som vi skal treffe igjen i paradiset sammen med englene og de hellige”. Ved å omtale barn som rene, signaliseres det at barn ikke har utviklet urenheter og synd slik voksne har.

Tilkalling av prest

En videre oppgave er å gi beskjed til presten. Dette vil som oftest være den samme presten som tidligere har vært ved dødsleiet og forrettet sakramentene. Vedkommende vil dermed være kjent med mulighetene for et nært forestående dødsfall. Som regel vil

presten være en person familien kjenner godt. Men uansett om familien kjenner presten godt eller ikke, vil presten alltid komme fra den menigheten som avdøde og dens familie sokner til. Sammen med medlemmer fra familien vil presten avklare at slekt og venner er informert. I tillegg vil han fortelle familien om hvilket tidspunkt begravelsen kan finne sted i kirken.

Hvis den avdødes slekt er religiøs, kan presten bli invitert til å forette bønner og avholde en andakt i forbindelse med et sørgeoppbud i hjemmet. I motsatt fall, vil slekten møtes i kirken i forbindelse med begravelsen. Det var vanskelig å gripe fatt i hva som betegnes som religiøst i denne sammenheng. Inntrykket mitt er at det er en kombinasjon av at både den avdøde og dens familie har vært aktive i kirken og menigheten. Det berettes også at det finnes prester som ikke kommer til sørgeoppbud hvis for eksempel den avdøde er kjent for å ikke være en "religiøs" person. I slike tilfeller må man kontakte andre prester tilknyttet menigheten. Sett fra prestenes perspektiv er det også andre forhold som virker inn på hvorvidt de kan delta. Det kan for eksempel være knyttet til tidsbruk og andre arbeidsoppgaver. Noen ganger har de så mange aktiviteter i løpet av en dag at det blir praktisk umulig å rekke over alle ønskene til menighetsbarna.

Sørgeoppbudet

I Egypt forsøker man å begrave den døde så fort som mulig. Når døden inntreffer om natten eller om morgenen, bør begravelsen helst skje i løpet av dagen. Inntreffer døden om ettermiddagen eller kvelden, ligger den døde i hjemmet eller et annet sted til neste dag. Det blir ofte påpekt at det er klimatiske årsaker til at begravelsen skjer raskt. Men likevel, hvis personer dør i ulykker eller på fremmede steder vil det ofte ta tid før myndighetene frigir kroppen. Dette virker også inn på begravelsestidspunktet. En årsak til at begravelsen muligens utsettes, er at det er viktig for familien å avholde et sørgeoppbud. Som nevnt innebærer et dødsfall at stadig flere deltagere involveres. I tillegg til dette beveger den døde seg mellom ulike sosiale rom. I tilfeller hvor personer dør på sykehus blir de siden fraktet til hjemmet hvor de legges i et eget rom. Dermed skapes det også et sosialt rom for den avdøde og de sørgende i forbindelse med sørgeoppbudet.

Det gis ulike forklaringer på hvorfor det er viktig for familien å avholde sørgeoppbud. Mitt inntrykk er at slike forklaringer veksler mellom to ytterpunkter. Den ene går i retning av at dette har betydningen for den avdøde, den andre i retning av at sørgeoppbudet er viktig for å knytte familien og fellesskapet sammen i sorgen. I mange tilfeller fremhever deltagerne begge forklaringene. Et eksempel på dette fremkom i en samtale med *Jacob* som påpekte at deltagelse i sørgeoppbudet var viktig både for å ”ære” den døde, og for å bidra til å gjøre veien til paradiset enklere for den avdøde.

”Når vi ber, hører Gud, og når vi ber for de som har falt i søvn vil dette hjelpe dem mot paradiset. Når vi samles for å møte den som har sovnet inn, er det å vise respekt for den døde og for Gud, vise at du tror på ham (den døde) og livet i paradiset og at Gud er til stede for han og oss.

(Er bønn godt?)

Det er viktig at vi retter vår kraft mot Gud som tenker på den som sover, på samlingen kan vi vise at vi bryr oss og den som sover vil se at vi gjør det.

(Er den som sover til stede?)

Ja, den (døde) er blant oss når vi sørger og venter på at de som ikke tok farvel gjør det.”

Bønn brukes til å kommunisere med Gud og den døde, og kan påvirke den avdødes skjebne fordi bønner hjelper den døde videre i et tenkt etterliv. I denne sammenheng kan det nevnes at det eksisterer forestillinger om at den dødes sjel fortsatt befinner seg blant de levende. Senere, etter 3 dager, utføres det ritualer i hjemmet som har til hensikt å ”rense hjemmet” (se kapittel 6). Men utover dette har sørgeoppbudet også betydning for deltagerne ved at de kan ta farvel, samt vise hverandre, Gud og den avdøde, at de sørger i fellesskap.

Beskrivelse av sørgeoppbudet og dens betydning for deltagerne

Sørgeoppbud innebærer en atskillelse av de sørgende fra deres omgivelser. Utover det at enkeltpersoner ærer den døde i bønner, ser det også ut til å være viktig at sørgeoppbud foregår som en felles samling av deltagerne i familien. Dette er en viktig start på familiens sorgarbeid og er det første av mange samlinger i forbindelse med at en person dør. Et eksempel på hva som skjer i forbindelse med et sørgeoppbud med hensyn til hvordan deltagerne forholder seg til den døde og hverandre, fremkom i en samtale med *Ishaq* (21 år). Han beretter om det som skjedde da han var i et sørgeoppbud til en eldre slektning av hans mor:

”Utover dagen kom det flere og flere folk, de gikk inn i huset og til rommet der hun lå, tok farvel, gjorde korsets tegn, sa en stille bønn.

(Var det andre i rommet?)

fylt opp, mange kvinner gråt, de (kvinner) skrek høyt når de så hun i kisten.

(Hva gjorde de?)

Ba, men stille, ingen snakker i nærheten av døde, ingen tar på den døde, så mange går ut, sier kondolanser i et annet rom, familie holder seg i eget rom, så samles andre folk utenfor huset, andre steder bruker de telt.

(Kom presten?)

Ja, for familien var det viktig å ha en prest der, ikke alltid de klarer å komme for å be, sist gang jeg var i begravelse, klarte de det ikke, men jeg håper at våre bønner ble hørt av Gud, da ba vi selv.

(Hvem er der?)

Alle, så mange som mulig av slekten, mange reiser langt og jeg traff folk jeg ikke hadde sett før.

(Viktig med mange?)

Venner og andre kjente også, viktig å samle oss og støtte hverandre i sorgen, ikke spiste vi heller før hun var i graven, det er hardt og vondt, det er forferdelig og folk skriker mer og mer utover dagen.

(Det blir verre?)

Det er ikke noe for et menneske å gå gjennom, hele familien må hjelpe, for mange tar det lang tid og noen kommer aldri over at noen dør og det som skjer i begravelser er bare starten på dette.”

Sørgende som deltar i sørgeoppbudet markerer en atskillelse fra omgivelsene bl.a. ved å avbryte daglige gjøremål som for eksempel arbeid, søvn og døgnrytme. Ved å delta beveger man seg over en terskel og inn i det private hjemmet. Her kan det se ut til å finne sted en romlig inndeling av ulike deltagere, både i henhold til sosial nærhet til den avdøde, samt basert på kjønn. Familien oppholder seg i egne rom og andre kommer til dem for å kondolere. Perifere deltagere befinner seg andre steder, i eller utenfor hjemmet. Kvinner holder seg sammen. Den avdøde får et eget rom og kisten er åpen. Deltagere som kommer for å avgi kondolanser går inn i rommet hvor den døde ligger. Det er stille i rommet og ingen snakker i nærheten av den døde. Det er tent lys ved den døde og deltagere ber bønner til den døde idet kisten passerer. Deretter går man videre til den avdødes familie, for å avgi sine kondolanser. Hvis hjemmet er lite eller det er mange deltagere, trekker de oppmøtte seg utenfor. Her kan det være satt opp presenninger eller duker som er strukket mellom hus slik at det dannes et avgrenset rom for de sørgende. I andre tilfeller kan slike samlinger av deltagere på sørgeoppbud foregå

på nærliggende kafeer som man leier til dette formålet.

Andre former for atskillelse fra hverdagens rytme skjer ved at deltagere innleder faste som varer frem til etter begravelsen har funnet sted. Også i bekledning markeres det en atskillelse fra hverdagen ved at den nærmeste familie anvender sorte og/eller formelle klesdrakter, i motsetning til perifere deltagere som kler seg i hverdagslige klær. Det påpekes også at kvinner anvender slør. Koptiske kvinner anvender ellers bare slør i forbindelser med liturgien i kirken. Med hensyn til personlig hygiene fortelles det at mange menn lar være å barbere seg og at de forblir ubarberte til etter begravelsen. Det å unnlate barbering har også blitt påpekt av Cérés Wissa Wassef (1991), som også nevner skikker som sminking i forbindelse med fremvisning av sorg. Kvinner sminker ansiktet og hendene for å se bleke ut. Selv har jeg ikke observert dette i kirker i forbindelse med begravelser, men har observert dette blant kvinner i bybildet. Deltagere som jeg senere samtalte med om dette, fortalte at sminking forekommer, men er ”bondske” tradisjoner (بلدى /arab: baladī). Prester anser dette som ”gamle” og ”unødige” tradisjoner som ikke har noe med tro å gjøre. De karakteriserer dette som ”latterlig” da de sørgende forsøker å se ut som døde ved å bleke seg. Skikken med å bleke seg nevnes også hos S.H. Leeder (Leeder 1918). Videre forteller Leeder at i forbindelse med sørgeoppbudet ble veggene i hjemmet dekket i svart. Møbler ble tatt ut av hjemmet og teppene snudd opp ned. Speil og bilder på veggene ble også snudd. Videre skjedde det ofte at deltagere knuste inventar som kopper og glass i forbindelse med sørgeoppbudet (ibid:125-126).³⁴

Eventuell bæreandakt

I forbindelse med sørgeoppbudet kan det arrangeres ritualer i hjemmet i form av bæreandakt. Dette skjer eventuelt i forkant av begravelsen. Hvorvidt dette finner sted kan avhenge av om familien er religiøs eller om den avdøde hadde et ønske om dette. I tillegg ser dette også ut til å være avhengig av hvilken innstilling den lokale presten har til bæreandakter i hjemmet. Enkelte prester uttrykker at religiøse ritualer hører hjemme i kirken. Dette begrunnes med at ritualer bør foregå i Guds hus fordi det er nærmere Gud. Andre uttrykker skepsis til former for sorgutbrudd som gjerne forekommer i forbindelse med slike sørgeoppbud. Generelt stiller kirken og dens representanter seg kritisk til slike

³⁴ Andre eldre skikker som nevnes er ofringer av dyr (se W. S. Blackman (Blackman 2000:110-111); samt G. Viaud (Viaud 1978 a). Slike ofringer skjedde i etterkant av dødsøyeblikket, samt ved nedlegging i gravkamre og i forbindelse med besøk til disse.

praksiser. Ukontrollerte følelser anses som Satans domene og frykten er hans redskap. Som en motsats til dette, er det å bevare fatningen å regne som en dyd. I boken "Calmness" (Shenouda 1989) skriver bl.a. hans eksellense Pave Shenouda III.

The existence of a calm atmosphere obviously depends on one's love of peacefulness. Those who do not love peace show it on every occasion: their wedding celebrations are noisy affairs and can be heard from afar, with their loud voices, singing and whistling and perhaps even accompanied by the bangs of fireworks going off. Even their funerals are noisy affairs. The whole town or district has to be turned upside down if one of them dies!! They imagine that they are not honouring the dead if they do not spend long nights in weeping and wailing in loud voices for them. All this is simply in the desire that others should share their affliction. Sharing sorrowful emotions is necessary, but to overdo it is to destroy any chance of real calmness. There are ways of expressing one's mutual support which do not involve a lot of noise and which are characterised by peacefulness. Sometimes silent grief and quiet tears are a deeper expression of sentiment than loud wailing. We have talked of the importance of inner reasons for losing one's calmness, and will now go on to speak about those reasons which come from outside (ibid:71)

Hvis det arrangeres bæreandakt i hjemmet ankommer presten enten alene eller med helper/e. Han overrekker sine kondolanser og velsigner de tilstedeværende. Presten avklarer at den døde er vasket og kledd. Andakten skal ifølge prester være basert på takkebønnen (صلات الشكر / arab: ṣalāt āš-šukkur) og inneholder velsignelser med røkelse. I følge O.H.E. Burmester (Burmester 1967:202) leses også Trisagionhymnen (لحن الثلاثة التقديسات / arab: laḥn āt-talāta āt-taqdīsāt). Men i følge prester som nevner dette, spiller det ikke så stor rolle hvilke bønner som leses. Det viktigste for familien er at en representant for kirken er med på sørgeoppbudet. Ved at presten følger den døde fra hjemmet til kirken anser deltagerne at sørgeoppbudet foregår på "skikkelig vis".

Utkjøring fra hjemmet

Hvis begravelsen finner sted dagen etter dødsfallet, vil sørgeoppbudet ofte finne sted på ettermiddagen eller kvelden før. Nære familiemedlemmer blir i hjemmet over natten, vaker over den døde og ber. I slike tilfeller ser det ut til at en eventuell bæreandakt avholdes om morgenen så nær begravelsen som mulig i tid. Årsaken til dette er at presten deltar og dermed følger den døde videre og direkte til kirken. Hvis sørgeoppbudet avholdes på dagtid, med begravelse på ettermiddag eller kveld, vil det

være en glidende overgang til begravelsesritualet i kirken. Den døde og deltagerne på sørgeoppbudet beveger seg gradvis videre til kirken. Tidspunktet for begravelsen er avtalt på forhånd med presten og menigheten. Begravelsesmannen ankommer hjemmet, enten alene eller med medhjelpere som skal bære kisten. Hvis begravelsesmannen ankommer alene, vil de mannlige slektningene bære kisten ut til bilen. Den dødes avgang fra hjemmet beskrives som kaotisk og som en hendelse hvor sterke følelser kommer til uttrykk. Det kan se ut til at dette når et foreløpig høydepunkt idet den døde forlater hjemmet. Et eksempel på hva som skjer i forbindelse med utkjøring fra hjemmet med hensyn til ulike handlinger og sorguttrykk, fremkom i en samtale med *Ishaq*. Han fortalte om det som skjedde i forbindelse med en utkjøring han observerte.

”Når vi skulle i kirken, ble det veldig trist, etter at han (begravelsesmannen) kom begynte ting å skje, familien flokket seg sammen på rommet og det var neste umulig å se hva som foregikk der inne, jeg hørte bare høye rop, folk legger seg oppå kisten og skriker.

(hvorfor?)

Bli, bli... De vil ikke at den døde skal forlate hjemmet for siste gang, folka kom til og bar kisten fort ut til bilen, utenfor skjer det samme med enda mer skriking, folk holdt fast på kisten, slo på kisten og slo seg selv, noen måtte holdes tilbake når kisten ble dyttet inn i bilen, så kjørte bilen sakte nedover gaten, folk løp etter bilen og skrek, da den ble borte ble det stille og folk sto og stirret, så skyndte de seg inn i bilene og til kirken.”

I det egyptiske samfunn kan det se ut til at slike offentlige fremvisninger av sorg, i retning av skriking og ukontrollerte følelsesutbrudd, oppfattes som kvinnelige uttrykksformer. I tillegg til at familiemedlemmer og andre deltagere på sørgeoppbudet gir uttrykk for sorg i forbindelse med at kisten fraktes ut fra hjemmet, finnes det også profesjonelle sørgekvinner (نوادب / arab: nawādib) som kan leies inn i forbindelse med begravelser.³⁵ Når begravelsesbiler forlater hjemmet forekommer det ofte at naboer eller andre i nabolaget stimler sammen for å bivåne utkjøringen. Mye av det offentlige liv i Kairo foregår på gateplan og dette påvirker også utkjøringen. Hvis det er viktige personer som begraves kan det formes prosesjoner med biler som koordinerer kjøringen sakte. Men siden det er mye trafikk i en by som Kairo, kan dette være vanskelig.³⁶

³⁵ Nevnt hos S.H. Leeder (Leeder 1918), C. Wissa Wassef (Wissa Wassef 1988 , 1991), G.Viaud (Viaud 1978 b)

Utover det at disse skriker på spesielle måter, anvendes det også trommer, samt egne sanger.

³⁶ I tidligere litteratur, for eksempel S.H. Leeder (Leeder 1918); W.S. Blackman (Blackman 2000); O.H.E. Burmester (Burmester 1967); C. Wissa Wassef (Wissa Wassef 1988, 1991); N. Stene Preston

Analytisk oppsummering

Dette kapitlet er basert på sekundære kilder og det er sikkert en rekke momenter jeg ikke har fått innblikk i. Likevel er det mulig å trekke sammen noen observasjoner som kan knyttes til analytiske spørsmål i fremstillingen. I kapitlet har jeg forsøkt å beskrive handlinger i forkant av og kort etter at døden inntreffer. Disse handlingene kan muligens karakteriseres som del av atskillelsesfasen i dødsritualer. Men samtidig kan også disse observasjonene også bidra til å belyse spørsmål om hvordan man kan avgrense ulike deler av overgangsritualer og hvorvidt det kan observeres ritualer innad i ritualet.

Allerede i forkant av dødsøyeblikket inngår deltagere, både mentalt og romlig, i det som kan karakteriseres som en atskillelsesfase, hvor det forekommer handlinger som ser ut til å være mønsterpreget og ritualisert. Vaken over den døende, enten på sykehuset eller i hjemmet, er planlagt og organisert av den nærmeste familie og kan betraktes som en forberedelse til det forestående dødsfall. Ulike handlinger forbereder dette, for eksempel bønner rettet mot den døende eller den siste olje. Idet dødsøyeblikket inntreffer, markeres et videre brudd med omgivelsene. Den døende er nå atskilt fra de levende, men de levende forholder seg fortsatt til den døde som sosial person. Familien atskiller seg ytterligere fra omgivelsene ved å skape et sosialt rom for sorgen. Da død innebærer en motsats til det som anerkjennes som levende, kan døden forstås i tråd med det Victor Turner betegner som antistruktur (Turner 1967, 1995). I forbindelse med at døden inntreffer kommer dette til uttrykk i kaossymboler, for eksempel i mangelen på kroppskontroll når deltagere blir voldsomme og hysteriske. Et videre uttrykk for kaos kan observeres i lydemosjonelle uttrykk. Det kan se ut til at de sosiale rom deltagerne beveger seg mellom på ulike tidspunkt i dødsritualer er preget av lydsymbolikk. I dette kapitlet kan det observeres hvordan det skjer overganger fra stillhet til bråk, for eksempel ved vaken inntil erkjennelsen av dødsøyeblikket. Den spesielle skrikingen har smitteeffekt på omgivelsene og binder deltagere sammen i et sørgende fellesskap. Senere på sørgeoppbudet er det stille rundt den døde, men skrikingen gjenopptas i forbindelse med at den døde forlater hjemmet. I senere kapitler skal jeg for eksempel beskrive hvordan begravelsesritualet i kirken og den påfølgende

(Preston 1991), nevnes eldre praksiser knyttet til begravelsesopptog/prosesjoner fra hjemmet til kirken. Disse varierte etter statusen på avdøde. Her ble kisten trukket på spesielle hestevogner dekorert med kors og engler. Prester, diakoner, kor, samt bærere av "nådeteppe" (arab.: Bisaat ar-Rahmat) deltok også.

nedleggelse i gravkammeret også preges av overganger mellom stillhet og bråk. Som Rodney Needham (Needham 1979) har påpekt, kan det eksistere en sammenheng mellom lyd og overganger. Ved at lyd bryter opp og deler inn tid og rom, kan lyd betraktes som et naturlig symbol for å uttrykke opposisjoner i tilværelsen (Needham 1979).

En videre atskillelse overfor omgivelsene forekommer i forhold til språk. Straks etter dødsøyeblikket, samt i ulike møtesituasjoner i etterkant av dette, skapes det et eget språklig rom i form av kondolanser. Disse rettes til de etterlatte som er i familie med den avdøde. Slik knyttes disse sammen som gruppe vis a vis andre deltagere som kondolansene ikke berører. Andre former for egenartet språklig praksis kommer til uttrykk på andre tidspunkt i dødsritualer. I neste kapittel skal jeg bl.a. beskrive liturgien i forbindelse med begravelsen i kirken og taler deltagere holder på ulike minnesamlinger for avdøde. Videre atskillelse forekommer ved at familien til den avdøde trekker seg tilbake til det private hjemmet. Men samtidig som familien trekker seg tilbake, innebærer et dødsfall at en hel rekke andre deltagere inkluderes i forberedelsene. Noen av disse er nærmere enn andre hva gjelder sosiale relasjoner til avdøde. Det kan være andre slektninger, venner, naboer eller kollegaer. I andre tilfeller er det perifere deltagere som inkluderes i forberedelsene for å utføre praktiske oppgaver, f.eks. prester og begravellesmannen. I hjemmet markeres et videre brudd med hverdagen ved at det praktiseres faste inntil begravelsen har funnet sted. Fasten i forbindelse med dødsfall har muligens en sammenheng med hvordan døden medfører et kaos. I den forbindelse kan fasten muligens forstås som en symbolsk fornektelse av liv. Dette finner konkret sted ved at deltagerne avstår fra å ta til seg næring og livsbejænde substanser. Likstellet av den døde bærer preg av å være et rensesritual. Det blir utført av bestemte deltagere, i henhold til bibelsk symbolikk. Den døde blir først vasket og deretter kledd om i klær som ofte er hvite. Den døde blir dermed videre atskilt fra de levende ved å bli forberedt for oppholdet i etterlivet i tråd med eskatologiske forestillinger. Hvis det finner sted et sørgeoppbud, inkluderer dette ulike deltakere som f.eks. slektninger, naboer og venner. Noen ganger blir sørgeoppbudet også formalisert ved at prester deltar for å holde bønneandakter i forkant av selve begravelsen.

Handlingene som utføres i forbindelse med sørgeoppbudet kan muligens forstås som avgrensbare ritualer innad i dødsritualene som helhet. For familien til den avdøde innebærer de ulike handlingene at de beveger seg inn i en tilstand som kan betraktes som en liminalfase (Turner 1967, 1995) i dødsritualene. Noe av det som i følge Turner

karakteriserer liminalfasen, er tvetydige tilstander hvor hverdagslig atferd blir snudd på hodet. I tillegg til at familien til den avdøde utviser tilbaketrekkende atferd, skjer det også en opphevelse av normale plikter. Når mennesker dør, blir sosiale forventninger til de levende redusert. Familiemedlemmer forlater arbeidet. Venner eller naboer tar seg av arbeidet i forbindelse med sørgeoppbudet. Sørgeoppbudet innebærer videre en tvetydighet i forhold til hva som regnes som offentlig og privat ved at familien slipper andre deltagere inn i det private hjem. Liminalfasen medfører også et fokus på autoriteter, samt en vektlegging av tradisjon. Dette kommer bl.a. til uttrykk ved at det vises til verdier som tradisjon i forbindelse med gjennomføringen av dødsritualer. Slike forpliktelser gjelder også i forkant av at døden inntreffer, når familien er stilt overfor en forutstående begravelse. Til tross for at det uttrykkes ulike grader av religiøsitet blant koptere jeg møtte, ser det ut til at det ville være uhørt å ikke utføre slike ritualer i forbindelse med døden. Eldre personer i familien blir viktige når avgjørelser skal tas. Årsaken til dette er ikke bare at de har makt til å ta avgjørelser, men også fordi at de har erfaringer med dødsritualer fra tidligere. Rituelle deltagere som prester kan inkluderes allerede fra sørgeoppbudet. For familien som vil ære den døde, representerer presten kirkens moralske autoritet og tradisjon og erfares slik sett som bærer av viktige verdier. Prester på sin side deltar av plikt, med fokus på praktiske oppgaver begrunnet med for eksempel det å ivareta familiens sorg.

Sørgeoppbudet er et sosialt rom hvor ulike interesser bindes sammen. Det er et rom for å ære den avdøde. Videre har det en terapeutisk effekt for familiefellesskapet, som en påbegynnende trøst og del av en lengre sorgperiode. De uttrykk for sorg som forekommer, er preget av skrik, gråt og avkall på kroppskontroll. Disse uttrykksformene bidrar til å skape en kontrast til hverdagen. For mange deltagere er slike praksiser begrunnet med tradisjon. Andre tradisjoner kan gi seg uttrykk i for eksempel sminking. Andre uttrykk for tvetydige tilstander er i form av fargesymbolikk. Sørgende, både kvinner og menn, bruker svarte klær for å markere sorgen i det offentlige rom. Som en kontrast til det sorte, kles den døde ofte i hvite klær. De sørgende kler seg formelt. Ved å anvende klær med uniforme farger mister individuelle deltagere særpreg og inntar en gruppeidentitet som separerer disse fra andre som ikke er del av gruppen. Som Victor Turner (Turner 1967) har påpekt vedrørende fargeklassifisering i forbindelse med initiering og kriseritualer, inntar fargene sort og hvit symbolske roller. Hvor sort forbindes med død, natt, lidelse, vonde ting og død, forbindes hvitt med renhet (ibid:74-81). Symbolske uttrykk fremkommer også i forhold til hår. Som påpekt av Edmund

Leach (Leach 1958) kan det se ut til å være en forbindelse mellom hår og kontroll i forbindelse med ritualer, f.eks. i skikker knyttet til barbering av hodet blant sørgende i dødsritualer. Blant kopterne blir det menneskelige hår gjenstand for kontroll i løpet av ritualer. Kvinner dekker hodet med slør i forbindelse med fremførelsen av liturgier i kirken og i forbindelse med dødsritualer.

Tilslutt kan det gjøres noen observasjoner som har sammenheng med en videre diskusjon vedrørende hvordan man skal avgrense de ulike fasene i et overgangsritual. Som nevnt i kapittel 3 kan det stilles spørsmål om hvem ritualene gjelder for og hvor de ulike handlingene foregår. Selv om de ulike handlingene i forkant av og kort etter dødsøyeblikket kan karakteriseres som del av atskillelsesfasen, forekommer det også avgrensbare handlinger som er preget av startpunkt og sluttunkt. Disse anerkjennes av deltagerne som avgrensede deler av dødsritualene som helhet. De har for eksempel egne navn, og kan betraktes som ritualer innad i ritualer. I dette kapitlet har jeg forsøkt å fokusere på hvordan levende og døde hele tiden er i relasjon til hverandre i denne prosessen. Men samtidig kan det identifiseres avgrensninger med hensyn til i hvilken grad deltagerne er aktive eller passive. Til tross for at den avdøde er hovedperson i ritualer, er han passiv i forhold til de levende. Den avdødes bevegelse mellom ulike sosiale rom er avhengig av de levende. For eksempel blir den avdøde vasket, kledd om og båret rundt i kisten av de levende. Men også blant de levende kan det skjelles mellom ulike grader av aktivitet. Familien til den avdøde må også forholde seg til det som skjer i løpet av ritualene. De trekker seg tilbake fra omgivelsene, lar andre deltagere utføre arbeid i deres private hjem eller mottar kondolanser fra andre. Hvorvidt deltagere har aktive eller passive roller i løpet av ritualer legger også føringer på bevegelsen mellom ulike sosiale rom. Den døde kan ikke bevege seg lenger blant de levende. Men også blant de levende er det begrensninger på hvordan man kan bevege seg fritt i løpet av ritualer. Familiemedlemmer forventes å stille på sørgeoppbudet, hvor enkelte deltagere kan komme og gå mens andre ikke kan det.

Sørgeoppbudet avsluttes, men videreføres i begravelseritualer i kirken.

Kapittel 5

Overgangen til etterlivet. Begravelsestjenesten i kirkerommet

I dette kapitlet skal jeg beskrive hvordan begravelsestjenesten utføres i kirkerommet. Det videre handlingsforløp i etterkant av et dødsfall og et eventuelt sørgeoppbud er at den avdøde fraktes fra hjemmet til kirken. Her utføres en kirketjeneste som består av at representanter for kirken fremfører begravellesliturgien. Når dette er gjennomført, blir den avdøde brakt videre til gravplassen, hvor vedkommende legges i et gravkammer. Det døde legeme har nå ankommet sitt siste oppholdssted. Familien til den avdøde og andre sørgende beveger seg tilbake til hjemmet for å avholde en minnestund.

Innledning

I dette kapitlet skal jeg videreføre analytiske spørsmål angående hvordan man kan avgrense ulike faser i dødsritualer. Forrige kapittel fokuserte på hvordan dødsøyeblikket medfører en atskillelse både for den avdøde og de levende. Det kan se ut til at disse beveger seg inn i det som kan karakteriseres som en liminalfase kort etter at døden har inntruffet. Den avdøde befinner seg nå i et mellomrom. Personen er legemlig død, men er fortsatt blant de levende da disse fortsetter å forholde seg til den avdøde som sosial person. Den avdøde inntar en passiv rolle. Dette gjelder også familiemedlemmer, de sørgende og andre personer som inntar ulike aktive og passive roller i det videre handlingsforløp.

I dette kapitlet fokuserer beskrivelsen på det som foregår etter at deltagerne beveger seg fra hjemmet og videre til kirken. Her blir begravelsestjenesten utført av representanter for kirken. I forbindelse med dette kan det være av interesse å stille spørsmål om hvem handlingene i kirken er rettet mot. Det ser videre ut til at deltagerne i forsamlingen inntar en passiv rolle i kirken, mens det er representanter for kirken som er de aktive. Det kan synes som om handlingene her er rettet mot den avdøde, men kanskje henvender de seg likevel til de levende. Selve handlingene kan muligens avgrenses som et eget ritual og beskrives som bestående av ulike faser. En sentral del av handlingene som finner sted i kirken er lesningen av begravellesliturgien. I den forbindelse vil det være av interesse å se nærmere på hvordan denne er sammensatt med hensyn til form og

innhold. Tekstene er hentet fra Bibelens bøker og er kjent for deltagerne. Samtidig er liturgien sammensatt på en måte som kun anvendes i forbindelse med begravelser og som varierer i forhold til avdødes kjønn, alder og status. Ser man nærmere på tekstene er ikke valget av disse tilfeldig, siden innholdet peker mot tema som synd, død og oppstandelse. Hva er da hensikten med denne lesningen, og utgjør den muligens en form for rituell læring for deltagerne? For den avdøde vil hensikten med denne læringen muligens være rettet mot det å forberede den avdøde på inkorporasjonen i etterlivet. For de levende vil læringen være rettet mot en forberedelse på egen død. Når handlingene i kirken er utført, blir den avdøde brakt videre til gravplassen. Det at den avdøde føres inn i et familiegravkammer og dermed får sitt hvilested blant sine forfedre, kan muligens dette betraktes som en foreløpig inkorporasjon av vedkommende. De levende på sin side er fortsatt sørgende og starter en gradvis inkorporasjonsfase i etterkant av begravelsen.

Kildene til dette kapitlet er basert på egne observasjoner, samt samtaler/beretninger med deltagere i den koptiske kirke. Videre er kapitlet basert på tekstkilder som beskriver liturgien som anvendes i forbindelse med begravelser.

Ankomst til kirken

Begravelser finner sted i den lokale kirken som den avdøde og dens familie sokner til. I de fleste tilfeller vil avstanden fra hjemmet til denne være så stor at det er nødvendig å ta i bruk begravelsesbil for å frakte den avdøde. Etter at begravelsesbilen har forlatt hjemmet, kjører resten av følget etter. Dette kan foregå ved hjelp av privatbiler, drosjer eller kan være organisert med busser for å frakte så mange som mulig til kirken. Dette medfører at deltagerne ankommer kirken i puljer. I forbindelse med at følget ankommer kan det observeres tilløp til den samme stemningen blant deltagerne som under sørgeoppbudet og avgangen fra hjemmet. Det følgende er basert på en observasjon jeg selv gjorde i forbindelse med at et begravelsesfølge ankom en kirke.

”Vi stod på kirketrappen og ventet, siden F hadde fortalt at en begravelse skulle finne sted i kirken kl.13 i dag. Klokken var allerede blitt 13.10 og det hadde begynt å samle seg formelt kledde folk utenfor kirkeporten, presten hadde også tittet frem fra døren i kirken og spurt om det skjedde noe. F sa at det var mye forsinkelse i denne byen. Etter en 10 minutters tid hadde det kommet til enda flere mennesker og enda litt senere kunne vi skimte en hvit bil med kors på taket som kom kjørende nedover veien med biler tutende foran og bak seg. Menneskene som til

nå har vært stille, utbryter høye rop og skrik, bilen stoppet opp og to dresskledd menn kommer ut av bilen. I løpet av noen minutter har det kommet til enda flere mennesker som samles kaotisk rundt bilen, vifter med armene, skriker og roper. En annen dresskledd mann kommer og overdøver ropene med enda høyere skrik. Følget beveger seg raskt innover mot kirken, noen bærer med seg store blomsteroppsatser. Inne på kirkeplassen har det kommet til flere personer som har brukt andre innganger, følget beveger seg inn i kirken.”

Samtidig som det kan observeres tilløp til kaotiske tilstander på kirkeplassen, skjer det også en overgang til stillhet idet deltagerne beveger seg inn i selve kirkerommet. Når man observerer dette fra innsiden av kirken kan man noen ganger høre masse støy utenfor som deretter blir avbrutt idet deltagerne trer inn i kirken. Det kan observeres hvordan enkelte av deltagerne først beveger seg bort til ikonene. De gjør korsets tegn, tenner lys, ofrer røkelse og/eller ber foran ikoner før de setter seg. Menn setter seg på mannssiden, kvinner på kvinnesiden, mens kisten med den avdøde ennå befinner seg i begravelsesbilen.

Inntreden i kirken

I forbindelse med begravelsen vil det være ulike deltagere i kirkerommet som bedriver ulike aktiviteter. Et skille kan trekkes mellom de sørgende i kirkerommet og de deltagerne som forbereder begravelsestjenesten både foran og bak alterforhenget. Det kan for eksempel være kirketjenere som tenner lys, forbereder røkelse, gjør i stand levestolen, kobler opp elektriske anlegg og høytalere eller legger frem Bibelen og salmebøker. En annen avgrensning mellom de religiøse deltagerne forekommer i form av klesdrakt. Prest og diakoner er kledd i svarte kjortler, mens kirketjenere ser ut til å være både formelt og uformelt kledd. Det kan også skilles mellom ulike sørgende deltagere med hensyn til deres respektive relasjoner til den avdøde. Dette kan for eksempel observeres i forbindelse med hvordan ulike deltagere hilser og kondolerer, samt hvordan de går kledd. Som tidligere nevnt vil den nærmeste familien være kledd i svart. Disse setter seg også fremst, mens mer perifere deltagere setter seg lenger bak i forsamlingen. Nærheten i relasjoner mellom bestemte deltagere kan også observeres i hilsninger/kondolanser når nye deltagere kommer inn i kirken. Ingen av dem som sitter fremst beveger seg bakover. Det er de som ankommer kirken som beveger seg frem for å hilse på familiemedlemmer av begge kjønn, for deretter å sette seg lenger bak. Det kan også observeres ulikheter i emosjonelle uttrykk mellom ulike kjønn. Menn tar hverandre

raskt i hendene og holder hendene oppå hverandre når de snakker sammen. Hilsninger/kondolanser mellom disse foregår som hvisking, mens kvinner noen ganger utbryter små skrik når de tar hverandre i hendene eller omfavner hverandre.

Ettersom kirken er et offentlig rom, vil det i løpet av begravelsen også være andre deltagere som kommer og går, som ikke ser ut til å ha tilknytning til selve begravelsen. Det kan for eksempel dreie seg om kirketjenere som holder på med andre aktiviteter eller personer som har kommet for å be, tenne lys foran ikoner eller lytte til liturgien.

Den avdødes inntreden i kirken

Etterhvert begynner kirkeklokkene å ringe. Ved alteret har kirketjenere tent lys, og presten kommer frem fra det bakre alterområdet. Han utveksler noen ord med diakoner og kirketjenere og håndhilser på enkelte av deltagerne som sitter fremst i forsamlingen. Deretter kneler han foran alteret og kysser alterteppet. I kombinasjon med lyden fra kirkeklokkene, er dette et signal på at begravelsestjenesten starter. Deretter beveger presten seg nedover altergangen til inngangen av kirken. Ved enkelte anledninger kan det observeres at mannlige deltagere som sitter fremst følger etter presten. Ved inngangen møter disse begravelsesmannen og hans assistenter som har brakt kisten med den avdøde ut av begravelsesbilen og tatt oppstilling ved inngangen. Gruppen former deretter en prosesjon og kisten bæres fort inn i kirken. Prosesjonen kan bestå av diakon/kirketjener som bærer på et kors. Han blir så etterfulgt av presten, selve kisten med dens bærere³⁷, andre prester eller diakoner og familiemedlemmer som bærer på blomsteroppsatser. Ved andre anledninger observerte jeg kun kisten som ble etterfulgt av prest og bærere av blomsteroppsatser.

Blomsteroppsatsene lages av blomsterforhandlere og består av sammensurrete grønne blader fra palmer. De er formet som kors, og er ca. 1-2 meter høye og ca. 50-75 cm brede. I korsene er det flettet inn roser og andre blomster. Blomstene utgjør et visuelt uttrykk for et naturlig symbol som viser til livets overganger og det regenerative. Blomster visner og dør, men spirer og gjenoppstår. Røde blomster blir i denne sammenhengen et symbol på blodet til den korsfestede. Palmebladene er grønne og

³⁷ Assistentene er ofte lett gjenkjennelige ved å være kledd uniformt for eksempel i skinnjakker/frakker.

symboliserer liv. Bladene kommer fra trær som også viser til liv og kontinuitet. Videre er korset og kisten den avdøde ligger i laget av tre.³⁸

Kisten med den avdøde plasseres på plattformen foran alteret i midten av kirken. I noen tilfeller er den åpnet og i andre tilfeller er den lukket. Korset som kirketjenere/ diakoner bærer foran kisten, samt blomsteroppsatsene, plasseres fremme ved siden av kisten. Fire lystemper som allerede er tent settes frem ved kisten, 2 ved hodet og 2 ved føttene. De som har deltatt i prosesjonen setter seg på bestemte plasser i kirkerommet. Slektninger setter seg fremme, mens prester og diakoner sitter på fremsatte stoler som er plassert ved siden av levestolen. Noen ganger kan det også observeres at deltagere som befinner seg fremme, reiser seg for å berøre kisten, gjøre korsets tegn eller bøye hodet foran kisten. Dette gjelder også deltagere som ankommer etter at kisten er kommet inn.

Fremførelsen av begravelserliturgien

Når kisten er på plass, starter lesningen av begravelserliturgien (صلوات التجنيز /arab: ṣalāt-āt-tajnīz). Denne varierer i forhold til den avdødes alder, kjønn og hierarkisk posisjon i kirken. Liturgien er basert på 10 ulike kategorier, henholdsvis voksne menn, gutter, voksne kvinner, jenter, kvinner som dør i barsel, patriarker/ biskoper, prester, diakoner, munk og nonner. Jeg skal her gi en beskrivelse av liturgien som anvendes for voksne menn.³⁹ Understreking i teksten markerer de mest sentrale deler av liturgien.

Lesningen utføres av presten i samspill med en diakon. Basert på observasjoner kan det påstås at det snarere er diakonen som har rollen som hovedleser da han er den som leser mest. Presten har ikke anledning til å lese hele tiden da han beveger seg rundt alteret og i kirkerommet for å utføre ulike rituelle handlinger. Når presten vender tilbake til alteret kan det observeres hvordan han avløser diakonen eller at de leser sammen. Andre ganger er det kirketjenere som avløser diakonen. I forbindelse med fremførelser

³⁸ Blomster anvendes også i andre overgangsritualer som for eksempel bryllup eller i forbindelse med offer når gravplasser besøkes. Palmer som del av den generelle kategorien trær kan knyttes til naturformer som representerer livet. Palmetreet er viktig og avgir ulike produkter. Det kan for eksempel være helbredende væsker som olje. Det lindrer smerter og anvendes også til salving og syndeforgivelse. Grener av palmeblad representerer Kristus sitt inntog til Jerusalem på palmesøndagen og hans kommende oppstandelse.

³⁹ Beskrivelsen av handlinger i forbindelse med fremførelsen av liturgien er basert på egne observasjoner, mens rekkefølgen på tekster er hovedsakelig hentet fra "Tjenestenes bønner...", med støtte i R. M. Woolley (Woolley 1930), O.H.E. Burmester (Burmester 1967) og O.F.A. Meinardus (Meinardus 1970), Bibelen i norsk bibeloversettelse, samt The Coptic Orthodox Liturgy of Saint Basil (1993) og (1998).

av salmer kan det være at både diakonen, presten og kirketjenerne leser sammen og dermed former et kor. I tillegg til dette er forsamlingen aktiv ved å respondere på lesningen, samt ved å synge med på salmesangen.

Lesningen av liturgien foregår i et spesielt tonefall kalt begravelsestonen (التجنيز /arab: laḥn āt-tajnīz) eller sorgtonen (لحن الحزن /arab: laḥn āl-ḥuzn). Denne kan best beskrives som tung og sorgfull. Starten på lesningen markerer en videre overgang i ritualet ved at det leses forbønner og ofres røkelse. Lesningen foregår i et hurtig tempo og blir forsterket ved hjelp av høytaleranlegget. Lesningen starter med:

Takkebønnen (صلات الشكر /arab: ṣalāt-āš-šukkur). Dette er en bønn hvor presten takker Gud for å ha beskyttet de troende. Diakonen sier; ”be” og forsamlingen sier Kyrie Eleison. Presten takker atter en gang Gud for beskyttelse og hjelp. Diakonen ber videre om at Gud vil høre disse bønnene og ber om syndsforlatelse. Forsamlingen sier Kyrie Eleison. Presten ber for tredje gang til Gud om beskyttelse i livet mot det onde, på vegne av seg selv, forsamlingen og alteret. Dette markeres ved at presten korsner seg, vender seg vestover og korsner forsamlingen. Deretter vender han seg mot alteret og korsner dette. Deretter følger en bønn for røkelsen som skal ofres.

Røkelsesbønnen (صلات البخور /arab: ṣalāt āl-biḥūr). Dette er en bønn som påkaller Guds nærvær for at han skal rense deltagerne for synd og forberede dem på å delta i en hellig handling. Diakonen ber for det forestående offer og de som ofrer.

Mens bønnen leses, forbereder en kirketjener røkelse oppe på alteret. Presten korsner røkelsesbeholderen og ofrer røkelse ved å svinge den frem og tilbake i luften. Røkelsesdampen osrer opp i luften og omhyller presten. Diakonen sier ”amen”. Presten beveger seg deretter ned fra alteret for å velsigne deltagerne med røkelse. Presten stopper først ved kisten, der han beveger seg en runde rundt kisten og velsigner denne med røkelse. Deretter går han videre til mannssiden av kirkerommet. Her stopper han først opp og velsigner de som står fremst i forsamlingen med røkelse. Deretter går han bakover i kirkerommet og går opp igjen altergangen på kvinnesiden. Tilsvarende stopper han opp igjen fremme på kvinnesiden, hvor han velsigner de kvinnelige slektningene med røkelse. Når han vender tilbake til alterplattformen, sier alle: ”Kyrie Eleison”. Deretter leser alle: Fader vår (صلات الربانية /arab: ṣalāt ār-rabbānīa). Så fortsetter det med lesning av Salme 51 (50).⁴⁰ Dette er en Davidssalme og handlingen er

⁴⁰ Tall i parentes refererer til at kildene for salmene (”Tjenestenes bønner”, Burmester og Wooley) er basert på salmetekster med ulik nummerering av Salmenes bok. Det er avhengig av om de er hentet fra den Hebraiske bibel eller fra Septuaginta/LXX/Vulgataversjonen av Bibelen. Noen ganger utgjør to

fra den gang profeten Natan kom til David etter han hadde vært hos Batseba. Det er en klage og botssalme som handler om bekjennelser av den evige synd menneske bærer med seg fra fødselen, samt bønner til Gud om at han vil lære menneskene den rette vei i livet slik at de kan oppnå syndsforlatelse.

Salmen avsluttes med "halleluja" fra forsamlingen. Deretter følger lesning av vers fra salme 139(138): 7-10. Dette er en Davidssalme som forteller om guddommens allstedsnærvær for menneskene, også i dødsriket.

Hvor skal jeg gå bort fra din Ånd,
hvor skal jeg flykte fra ditt åsyn?
Farer jeg opp til himmelen, er du der,
rer jeg leie i dødsriket, er du der.
Tar jeg morgenrødens vinger på
og slår meg ned der havet ender,
så fører du meg også der,
din høyre hånd, den holder meg fast. ⁴¹

Salmen avsluttes med "halleluja" fra forsamlingen. Deretter følger lesning av vers fra salme 119 (118): 175-6. Versene som her gjengis er del av en lengre lovprisningssalme hvor innholdet bl.a. dreier seg om guddommens hjelp til de troende.

La meg få leve, så skal jeg prise deg,
la meg få hjelp av dine dommer.
Jeg har gått meg vill som en bortkommen sau.
Let etter meg, din tjener, for jeg har ikke glemt dine bud.

Som en videreføring av disse salmeversene leses to andre vers fra salme 115 (113): 16-18.⁴²

Himmelen er Herrens Himmel, men jorden gav han til menneskene.
De døde priser ikke Herren, det gjør ingen av dem som stiger ned i stillheten.
Men, vi skal love Herren fra nå og til evig tid.

salmer i det hebraiske system, ett i LXX, og noen ganger omvendt. Unntak fra dette vil spesifiseres i videre fotnoter.

⁴¹ Oversettelsen her og i det følgende er hentet fra Det Norske Bibelselskaps oversettelse. 1986 for Det gamle testamente, og 1978 for Det nye testamente.

⁴² Salme 113 tilsvarer salmene 114/115 i de ulike nummereringssystemer.

Salmen avsluttes med "halleluja" fra forsamlingen. Deretter følger lesning av vers fra salme 116 (114): 1-9.⁴³ Dette er en lovprisning og takkesalme som handler om relasjonen mellom menneske og guddom og hvordan bønn redder den døde og sikrer den avdøde tilgang til "de levendes land".

Jeg elsker Herren, for han hørte meg da jeg tryglet og bad.
Fordi han vendte øret til meg, vil jeg kalle på ham så lenge jeg lever.
Dødens lenker snørte seg om meg, dødsrikets redsler grep meg, jeg fant bare nød og sorg.
Da kalte jeg på Herren: "Å Herre, redd mitt liv!
Herren er nådig og rettferdig, barmhjertig er vår Gud.
Herren bevarer de umyndige; han kom meg til hjelp da jeg var svak.
Fall til ro igjen, min sjel, for Herren har gjort vel i mot deg!
Ja, du har reddet mitt liv fra døden, mitt øye fra gråt og min fot fra fall.
Jeg får vandre for Herrens åsyn i de levendes land.

Salmen avsluttes med "halleluja" fra forsamlingen. Deretter sier presten: "Velsign meg, angre!, tilgi meg, mine fedre og brødre. Be for meg." Deretter sier alle "Pris herren og sønnen og den hellige ånd, for nå og alltid". Deretter følger lesning av epistelen 1 Korinterbrev 15:1-23 som refererer til tema knyttet til Kristus sin død og oppstandelse.

Jeg kunngjør for dere, brødre, det evangelium jeg forkynte dere, det dere har mottatt og står på. Gjennom det blir dere frelst, hvis dere holder fast på det ordet jeg forkynte - så sant dere ikke forgjeves er kommet til tro. For først og fremst overgav jeg dere det jeg selv har tatt i mot, at Kristus døde for våre synder etter skriftene, at han ble begravet, at han stod opp på den tredje dag etter skriftene, at han viste seg for Kefas og deretter for de tolv. Deretter viste han seg for mer enn fem hundre brødre på en gang. Av dem lever de fleste, men noen er døde. Deretter viste han seg for Jakob, deretter for alle apostlene. Aller sist viste han seg for meg, jeg som bare er et ufullbåret foster. For jeg er den ringeste av apostlene, ja, jeg er ikke verdig til å kalles apostel for jeg har forfulgt Guds kirke. Men ved Guds nåde er jeg det jeg er, og hans nåde mot meg har ikke vært forgjeves. For jeg har arbeidet mer enn noen av dem, det vil si ikke jeg, men Guds nåde som er med meg. Men enten det er meg eller de andre - dette forkynner vi, og det er dette dere har tatt imot i tro. Men, hvis det forkynnes at Kristus er stått opp fra de døde, hvordan kan noen blant dere si at det ikke er noen oppstandelse fra de døde? Hvis de døde ikke står opp, er heller ikke Kristus stått opp. Men er ikke Kristus stått opp, da er vårt budskap intet, og deres tro er meningsløs. Da har vi vist oss som falske vitner om Gud; for vi har vitnet mot Gud at han har

⁴³ Samme forhold gjelder denne salmen som i forrige fotnote angående nummerering.

oppreist Kristus, noe han altså ikke har gjort, hvis da døde ikke står opp. Men hvis Kristus ikke er stått opp, da er deres tro uten mening, og dere er fremdeles i deres synder. Da er også de fortapt som er døde i troen på Kristus. Hvis vårt håp til Kristus bare gjelder for dette liv, er vi de ynkeligste av alle mennesker. Men nå er Kristus stått opp fra de døde, som førstegrøden av dem som er sovnet inn. Fordi døden kom ved et menneske, er også de dødes oppstandelse kommet ved et menneske. For likesom alle dør på grunn av Adam, skal alle få liv ved Kristus. Men hver og en i sin orden: Kristus er den første, deretter følger de som hører Kristus til, når han kommer.

Deretter leses Trisagion (الثلاثة التقديسات /arab: āt-talāṭat āt-taqdīsāt). Trisagion betyr ”tre ganger Hellig” og er en lovprisning av Kristus. Hymnen består av gjentagelse av ”Hellige Gud, Hellige Høyeste, Hellige udødelige” tre ganger. Første gangen rettes ordene mot Kristus som var født av jomfruen, andre gang mot Kristus som ble korsfestet, og tredje gang mot Kristus som stod opp fra de døde og steg opp til himmelen. Lesningen avsluttes med en lovprisning: ”Ære være Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd, nå og til evighet”. Tilslutt påkalles Den Hellige Treenighet. Deretter sier presten: ”be”, og diakonen ber forsamlingen reise seg. Presten sier: ”Fred over alle og med deres ånd”. Deretter leses Evangeliebønnen (اوشية الانجيل /arab: āwšīt āl-injīl). Bønnen er en lovprisning av Kristus. En del av bønnen sies på vegne av dem som har bedt om forbønn, de døde og de syke, for Kristus er livet, frelsen, håpet, helbredelsen og oppstandelsen for alle. Deretter følger lesning av vers fra salme 65 (64): 5-6. Dette er en Davidssalme.

Salig er den som du velger ut, så du lar ham komme nær til deg
og bo i dine tempelgårder.

Vi mettes med det gode i ditt hus, med det hellige i ditt tempel.

Du bønnehører oss i rettferd med underfulle gjerninger, du Gud som er vår frelser, en tilflukt for alle land på jorden, selv for de fjerneste kyster.

Salmen avsluttes med ”halleluja” fra forsamlingen. Deretter følger evangelielesning fra Evangeliet etter Johannes 5: 19-29.

Men Jesus tok til ordet og sa til dem: Sannelig, sannelig, det sier jeg dere: Sønnen kan ikke gjøre noe av seg selv, men bare det han ser Faderen gjøre. Det Faderen gjør, det gjør også Sønnen. For Faderen elsker Sønnen og viser han alt det selv gjør. Og han skal vise ham større gjerninger enn dette, så dere skal undre dere. For likesom Faderen reiser opp de døde og gjør dem levende, slik gjør også Sønnen levende dem han vil. Og Faderen dømmer ingen, men han har overgitt all dom til Sønnen for at alle skal ære sønnen slik de ærer Faderen. Den som ikke ærer Sønnen, ærer

heller ikke Faderen som har sendt ham. Sannelig, sannelig jeg sier dere: Den som hører mitt ord og tror på ham som har sendt meg, han har evig liv og kommer ikke for dommen, men er gått over fra døden til livet. Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den tid kommer, ja, den er nå, da de døde skal høre Guds Sønnns røst, og de som hører, skal leve. For likesom Faderen har liv i seg selv, har han også gitt Sønnen å ha liv i seg og han har gitt ham myndighet til å holde dom, fordi han er Menneskesønnen. Dere må ikke undre dere over dette, for den time kommer da alle de som er i gravene skal høre hans røst. De skal komme frem, og de som har gjort det gode, skal stå opp til livet, men de som har gjort det onde, skal stå opp til dom.

Deretter sier presten: ”i Treenighetens navn” og leser følgende bønn: (الادام الابصالية /arab: āl-abṣālīat āl-adām).

Denne sjelen som kommer fra menigheten vår, O Gud, ta vare på den i himmelens rike. Åpne opp for den, O Gud, himmelens dør, ta den (sjelen) til deg slik at den kan få din nåde. Åpne opp for den, O Gud, rettferdighetens dør, slik at den kan tre inn og få glede der. Åpne opp for den, O Gud, Paradisets dør, slik som du åpnet den for røveren som hang på høyre side. Åpne opp for den, O Gud, rikets dør, slik at den kan bli invitert i helgenenes fellesskap. Åpne opp for den, O Gud, hvilens dør, slik at den kan synge sammen med Englenes skare. Og for at den skal bli verdig til å se gleden, og la den komme inn til Lysets rike for livet, slik at de kan være i våre fedre Abrahams, Isaks og Jakobs barm. Tilgi dens (sjelens) synder slik som tidligere handlinger, ved syndsforlatelser og uten bekjennelse. Fordi du, o Gud, vet menneskets svakheter og våre feil. Ved din nåde og hele din ære og makten deres, og hele den (avdødes) familie. Vær tålmodig med deres sorg, beskytt dem og belønn dem med himmelens goder. Vis nåde og hjelp, over forsamlingen og gi dem fred. Og vi bekjenner oss til den ortodokse trosbekjennelse. Vi er troende kristne. Vi priser deg, O Jesus og din gode Far og den Hellige Ånd, for du har kommet og frelst oss.

(egen oversettelse fra ”tjenestens bønner.. s.246)

Deretter synges: ”til æren og nåden”. Deretter følger de tre ”små” bønnene (الثلاث اوشية الصغار /arab: āt-talāt āwāšīa āṣ-ṣaḡār), for fred (اوشية السلامة / arab: āwšīt āṣ-salāmat), for patriarken (اوشية الاباء /arab: āwšīt āl-abā'a) og for forsamlingen (اوشية الاجتماعات /arab: āwšīt āl-ijtimā'āt . Presten sier: ”be”. Diakonen sier til forsamlingen at de skal reise seg til bønn. Hver gang en bønn er over, sier alle Kyrie Eleison. Deretter leses den ortodokse trosbekjennelse (قانون الايمان /arab: qānūn āl-īmān). Dette er en bekjennelse av Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd og stadfester kirkens tro på treenigheten. Forsamlingen sier ”Kyrie Eleison” i løpet av lesningen. Deretter

følger lesningen av en bønn.⁴⁴

O God eternal, who knowest the hidden things before they are, who knowest all things, who didst bring all things into being out of nothing, in whose hands is the authority over life and death. Who enterest into the gates of Amenti, and dost bring up. A mystery of thine is the creation of man, o our Master, and the dissolution of thy temporal creation and their eternal resurrection. To thee is rendered thanksgiving for all things, and for entry into the world, and for his departures out of it in hopes of the resurrection. We bless the coming of thy Christ, and the sonship which thou hast given us in him, who condescended to our troubles and did raise us with himself into freedom from sufferings. Receive, O Lord, in holy charge, this soul of thy servant N. and keep it in rest until the resurrection and the appearing of thy Christ, in the bosom of our holy fathers, Abraham, and Isaac and Jacob, whence sorrow and trouble and sighing flee away. And if he have committed any sins against thee as man, forgive him and pardon him, and let all his chastisements pass away, for thou did not form man unto destruction but into life. And give him rest in that place; and on us, too, here have mercy, and make us worthy of to serve thee with freedom from care. Them that are troubled comfort. Them that survive console. Them that are orphaned maintain. And them that are gathered together and share in their trouble, have mercy on them and bless them. Give unto them and bless them. Give unto them a heavenly reward in the world to come and forever and ever. For thou art a merciful God and pitiful, and to thee we offer up glory and honour and worship. Father, Son and Holy Ghost, now and forever.

(Woolley 1930: 111-12)

Deretter fremsier alle: Fader vår (صلوات الربانية / arab: ṣalāt ār-rabbānīa) Deretter leser presten Sønnens syndsforlatelse (absolusjonen av ”sønnen”). (تحليل الابن / arab: taḥlīl āl-ibn) Dette er en bønn som ber Kristus om renselse og syndsforlatelse og består av 3 deler, hvorav de to første delene leses først. Ifølge Burmester (Burmester 1967:204) blir det sagt Kyrie Eleison 41 ganger i etterkant av dette, men jeg observerte kun at det ble sagt Kyrie Eleison 1 gang. Det som derimot kan observeres mot slutten av begravelsestjenesten er at enkelte deltagere i tillegg til Kyrie Eleison sier på koptisk, “ari pamevi o pasoter”, noe som betyr “husk meg, min frelser”. Deretter leses en bønn⁴⁵.

Master, Lord God, the Almighty, Father of our Lord and our God and our Saviour Jesus Christ, we pray and beseech Thy Goodness, Lover of man, on behalf of thy servant N. who hath gone

⁴⁴ Jeg benytter meg her av en oversettelse som er gitt hos R.M. Woolley (Woolley 1930) siden Burmester (Burmester 1967) sin oversettelse mangler en avslutning.

⁴⁵ I ”Tjenestens bønner..” står det at denne bønne også kan leses i forbindelse med nedleggelsen av kisten i hvelvet.

forth from the body, that Thou mayest send unto him an angel of mercy, and angel of righteousness, an angel of peace, that they may bring him in unto Thee without fear. All his impieties of tongue, all his transgressions, forgive him. Let the guardians of the door, the fearful speakers flee before him. Let the counsel of the Adversary be destroyed. Let the wrath of the dragon be in vain. Let the mouths of the lions be shut. Let the evil spirits be dispersed. Let the Gehenna of fire be quenched. Let the sleepless worm be still. Let the changing darkness be enlightened. Let the angels of light walk before him. Let the gate of righteousness be opened unto him. Let him become a partner in the choir of the heavenly ones. Bring him into the paradise of delight. Feed him from the tree of life. Cause him to recline in the bosom of our forefathers Abraham, Isaac and Jacob, in Thy Kingdom. We also entreat of him in this place that he also may remember us before Thee, through the grace and the compassion and the love of man of Thine Only-Begotten son our Lord and our God and our Saviour Jesus Christ, through Whom...

(Burmester 1967:204)

Tilslutt følger tredje delen av syndsforlatelsen (absolusjonen), etterfulgt av en kort avskjedsvelsignelse fremsagt av presten: ”Amen, Halleluja. Ære være Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd, nå og alltid, og til alle tider. Amen”. Hvis kisten har vært åpen, lukkes den.

I etterkant av dette holdes en kort minnetale, enten av diakonen eller av kirketjenerne. Her opplyses det om hvem den avdøde er, hva personen holdt på med i livet, fødselstidspunkt, hvor gammel han eller hun ble, hvordan personen døde og hvordan avdøde var deltagende i menigheten. Videre nevnes navnene på den nærmeste og større slekt og hvor disse bor. I motsetning til bønner, evangelietekster og salmer som leses fort, leses teksten som omtaler den avdøde sakte. Noen ganger kan det observeres at familiemedlemmer uttrykker følelser ved å utstøte skrik når navnet på avdøde nevnes. Videre i talen gis det informasjon om hvor den avdøde skal begraves og når minnesamlinger finner sted. Deltagere beretter at slike taler først og fremst er rettet til medlemmer av menigheten eller perifere deltagere som kommer i begravelsen, siden familien allerede kjenner til innholdet i informasjonen.

Utgangen fra kirken

Begravelsesliturgien avsluttes etter ca. 1 time. Kisten lukkes og kirkeklokkene begynner å ringe. Noen ganger kan det observeres at deltagere tar farvel med den døde ved berøring, kyss eller ved å gjøre korsets tegn over kisten. Deretter bæres kisten ut fra

kirken av de mannlige slektningene som sitter fremst og/eller av begravelsesmannen og hans assistenter. Andre deltagere følger på, rekke for rekke. De går sakte ut av kirken. Ved utgangen stiller medlemmer av den avdødes nærmeste familie seg opp, håndhilser og takker de fremmøtte. Utenfor kirken samler deltagere seg igjen på kirkeplassen. Etterhvert som deltagerne sluses ut av kirken, går bevegelsene fortere. Dette kan medføre travle tilstander når alle deltagerne skal inn i biler og busser samtidig. Oppbudet utenfor kirken markerer også en ny overgang i henhold til auditive uttrykk, der stemningen stiger betraktelig ved utgangen av kirken, i motsetning til inni kirken. Likbilen er kjørt frem foran kirkeporten. Kisten legges inn og dørene lukkes. Hvis det er sørgekvinner engasjert i begravelsen, står disse ved siden av likbilen eller rett utenfor kirkeporten og skriker når kisten bæres ut av kirken og inn i bilen. Deltagere flokker seg rundt presten og familien til den avdøde. Enda engang utveksles det håndhilser/kondolanser. Begravelsesmannen og hans assistenter står ved begravelsesbilen og venter på klarsignal til å kjøre videre. Da begravelsen er den avdøde og menighetens siste møte med hverandre, markerer utgangen fra kirken en ny overgang siden et stadig mindre antall deltagere følger den avdøde videre til gravplassen.

Veien til graven. På gravplassen

Koptere begraver ikke de døde i jorden, men i gravkammer. Jeg skal redegjøre mer for gravplasser i neste kapittel. Gravplasser jeg har observert i løpet av feltarbeidet omfatter både offentlige og private familiekammer. Offentlige gravkammer er for de mindre bemidlede og består av enkle murbygninger med køyer til de døde på hver side av inngangen. Deltagere viser til at skikken med begravelse i gravkammer både følger familietradisjoner og bibelske tradisjoner.⁴⁶

De som blir med til gravplassen, reiser dit med biler, busser eller drosjer. Ved ankomsten vil vokteren/ne av gravplassen åpne porten for å slippe dem inn.⁴⁷ På grunn

⁴⁶Slike henvisninger er mest sannsynlig basert på Det gamle testamente, da Jesus ble lagt i en ny grav som ingen hadde brukt tidligere. For eksempel beretter deltagere at Abraham ble gravlagt av sine sønner, Isak og Ismael i en hule sammen med sin kone Sarah (1 Mos 23). Senere ble Isak og Jakob gravlagt samme sted.

⁴⁷ Enkelte gravplasser er åpne for allmenn adgang. Andre er derimot avstengt. Hvis man oppholder ved inngangen til gravplassen kan man komme i snakk med gravvokterne og finne ut når begravelsesfølger ventes og dermed observere begravelsesfølgene når de ankommer.

av trafikken kan det ta tid før alle deltagerne kommer frem. Begravelsesbilen og resten av følget venter foran porten. Hvis det er sørgekvinner involvert stiller disse seg opp litt innenfor porten. Når alle er kommet gis det signal og kisten tas ut av bilen og bæres hurtig inn mot gravkammeret. Følget danner en prosesjon med kisten eller presten først, fulgt av slektninger, ofte med kvinnene først. Dette igangsetter skriking og rop. Når følget er fremme ved gravkammeret, blir det åpnet, hvis det ikke allerede er åpent. Presten leser en siste bønn; Fader Vår (صلوات الربانية / arab: ṣalāt ār-rabbānīa), og følget trekker seg raskt tilbake. Kvinnene, som var svært høylydte foran i følget, er de første som snur seg for å vende tilbake. Deretter kommer resten av følget. Enkelte menn står igjen og passer på at gravkammeret blir lukket. Så beveger følget seg like raskt tilbake og ut fra gravplassen som da de ankom. Fra kisten bæres inn og til deltagerne forlater gravplassen tar det ikke mer enn 15-20 minutter. Deretter drar følget bort. På tilsvarende vis som ved avgangen fra kirken fører dette til travle og kaotiske tilstander på gaten.

Handlingene som finner sted på gravplassen er rettet mot den avdøde. Familien tar et siste farvel og presten sier en siste bønn. Kisten med legemet inkorporeres i fellesskapet av de andre avdøde forfedrene i familiehvelvet. De levende på sin side beveger seg tilbake til hjemmet for å starte en gradvis prosess rettet mot inkorporasjon i hverdagen.

Minnestund i hjemmet etter nedleggelsen i gravkammeret

Mange familier arrangerer også minnestunder i hjemmet etter begravelsen. Dette betegnes som ”minnesamling for de døde” (ذكرى الاموات / arab: dīkrī āl-amwāt). Basert på beretninger fra deltagere ser det ut til at størrelse og omfang på disse varierer. Noen ganger er det kun den nærmeste familie som samles, andre ganger er det den større slekt, samt venner, naboer og kollegaer av den avdøde. Størrelsen og omfanget kan være avhengig av hvorvidt familien har arrangert et sørgeoppbud på forhånd, men det berettes også at det avholdes både sørgeoppbud og minnestund etterpå. Noen ganger er det spesifikt angitt i begravelsesannonser at det ikke skal avholdes minnestund eller at familien avholder en samling på et senere tidspunkt. Andre hensyn som ser ut til å ha innvirkning på dette er når på dagen begravelsen finner sted. En eller annen form for samling avholdes, under alle omstendigheter, på et eller annet tidspunkt. Det berettes også at familier føler seg sosialt forpliktet til å avholde slike samlinger. I forbindelse med en samtale om slike samlinger sammenligner ”Ibrahim” dette med sørgeoppbudet

og beretter om hvilke ”praktiske” overveielser familier må forholde seg til i forbindelse med slike minnestunder.

”Folk som er nær kirken holder alltid disse samlingene selv om de ikke vil. Det er mange folk i menigheten og venner som venter at det skal skje. Noen folk holder seg bare til en samling før kirken, folk jobber og holder på med andre ting i det moderne Egypt vet du. Noen skal sørge i fred, det er jo bare starten på en vanskelig prosess for de som er igjen. Men noen ganger er det slik at det ikke er alle som har kommet seg på samlingen eller begravelsen, noen ganger skjer alt på en dag, da kan det jo være greit for familien å samles. Slektninger kommer fra fjernt, sånt at de som ikke fikk sagt farvel kan få gjort det. Men selv om det ikke holdes samling er det mye besøk i hjemmet uansett, alle som ikke fikk kommet begravelsen, kommer innom i løpet av de første dagene.”

Minnestunden avholdes i hjemmet til den avdøde. På forhånd har naboer eller venner av familien forberedt mat og drikke til deltagerne. Bepisingen markerer et brudd i fasten for mange i familien, mens andre kan fortsette en selvpålagt faste i enda flere dager. Maten som spises er ikke festmat, men vanlig hverdagsmat, for eksempel enkle bønnebaserte retter som ”fuul”. Det spises heller ikke kaker eller søtsaker ved slike anledninger. Videre anvendes det ikke sukker til kaffe eller te. Bakgrunnen for dette er at sukker forbindes med milde, behagelige smaker og festlige anledninger, mens usukrete drikker oppfattes som bitre. En bitter smak hører til en bitter anledning som en begravelse. Mat og drikke inntas i egne rom i huset eller det reises presenninger utenfor huset eller i gaten utenfor. Deltagere beretter at det er visse regler for denne bespisingen med henhold til hvem som forsyner seg først av bordet. Maten er satt frem på et eget bord, i eller utenfor huset. Det er den nærmeste familien, som enke og barn, samt eventuelle autoritetspersoner som for eksempel prester eller sjefer som forsyner seg først. Deretter vender disse tilbake til sine plasser og setter seg for å spise. Så er det den større slekt og nære venner som forsyner seg. Etter disse er turen kommet til perifere deltagere som kollegaer og kirketjenere. Tilslutt er det naboer sin tur. Videre ser det ut til at den romlige inndelingen av hjemmet er lik den som fantes ved sørgeoppbudet. Det er helst utenfor huset at familien tar imot gjester og kondolanser. Inne i huset skal rommet hvor den døde lå være preget av stillhet. Her tennes det lys og deltagere kan gå inn i dette rommet for å be for den avdøde. Varigheten er alt fra 1-3 timer til hele dagen. På samme måte som det er regler for hvem som skal spise først, gjelder også andre forventninger til deltagerne ved slike minnestunder. I en samtale

beretter ”Youssif” om slike forventninger bl.a. om at deltagere helst ikke skal oppholde seg der for lenge og helst forlate stedet gradvis.

”Det er bra at det kommer mange folk, men de skal ikke bli hele dagen. De kommer etter turen til gravstedet, så drikker de te eller kaffe, spiser og hilser på hverandre. Etter hvert regner familien at folk skal dra, de trenger tid alene. Folk utenfra ser på hverandre, mange drar når viktige folk fra kirken drar, ser at det er de som begynner å dra, så folk forsvinner gradvis, først folk som bare er innom

(Som?)

Gamle venner fra skole, kollegaer, folk fra butikker, sånne, så andre venner, så trekker familien seg tilbake til huset, de trenger tid alene, naboer rydder opp så går de hjem.”

Slike minnestunder ser også ut til å bli gradvis etterfulgt av en privat samling for familien, når de inviterte gjestene har forlatt hjemmet. Videre vises det til at enkelte deltagere har høyere status enn andre. Det anses for eksempel som gjevt hvis presten som ledet begravelsestjenesten også følger familien videre til minnestunden i hjemmet. Det vises også til at prestens deltagelse er sosialt retningsgivende for hvor lenge andre oppholder seg på minnestunden. Prester på sin side viser til like betraktninger om deltagelse som ved sørgeoppbudet. For dem er det utslagsgivende om de har andre arbeidsoppgaver, ”kjenner familien til avdøde godt”, hvorvidt familien og den avdøde var ”religiøse” eller hadde ”sentrale oppgaver” i menigheten.

I tillegg til dette berettes det også at enkelte deltagere blir mer fremtredende i forbindelse med minnestunden. Dette gjelder særlig venner av avdøde eller kollegaer. Her nevnes det også at visse deltagere anses å ha høyere status enn andre, for eksempel sjefer eller særlige venner. Hvis avdøde arbeidet i en større bedrift med mange ansatte, og en høyere sjef eller t.o.m. den øverste sjefen kommer, vil det bringe ære over den avdøde og dens familie. Slike deltagere holder gjerne taler på minnestunden. Basert på det som deltagere beretter ser det ikke ut til at de nærmeste familiemedlemmene er aktive i forbindelse med taler. Disse lytter i stedet passivt til det andre forteller. Dette er også en anledning hvor stemningen gjerne stiger ved at de sørgende bryter sammen i gråt eller skriker når det berettes om den avdøde. Når det avholdes taler er det slektninger av den avdøde som starter. Deretter følger venner og kollegaer, uavhengig av om de er kristne eller muslimer. Basert på beretninger ser form og innhold på slike taler ut til å være avhengig av hvem det er som holder dem. Noen trekk kan bemerkes:

- a) Individuelle kondolanser til familien.
- b) En kollektiv kondolanse på vegne av for eksempel et helt slektsledd eller et kollektiv av kollegaer. I forbindelse med dette skjer det en oppramsning av navnene til dem som kondolerer.
- c) Fortellinger om relasjonen til den avdøde, for eksempel som slektning, venn eller kollega.
- d) Forteller positive ting om den avdøde gjerne med utgangspunkt i en historie, for eksempel hendelser hvor avdøde gjorde en god gjerning.
- e) Avslutninger med ønsker om fred i paradiset eller korte bønner basert på bibelvers.
- f) Avslutning med siste kondolanse til familien, tilbud om støtte og videre relasjoner til disse i fremtiden.

Spesielle personer, som for eksempel prester, sentrale medlemmer av menigheten eller sjefer, holder lengre taler enn andre og det anses som en ære at slike deltagere avholder taler for den avdøde. Samtidig ser det også ut til å være forventinger om hvordan ulike deltagere skal avholde taler og oppføre seg på minnestunden. I en samtale viser *Ibrahim* til et eksempel på hvordan slike taler bør avholdes. Her er det interessant å observere at det skjer vurderinger av hvordan man snakker om den døde i en offentlig sammenheng; ikke alle former for taler anses som passende.

”Folk kan holde taler, men ikke for lenge, de som er i familie gjør det, andre sier bare unnskyld. Det er også mange folk som snakker varmt om den som var gått videre, men de snakker bare om seg selv! De er falske! Det blir ikke godt mottatt

(Av hvem?)

... De som virkelig kjente den som gikk bort, noen ganger skjer det i familien

(Krangler?)

Aldri på samlingen! du skal respektere den som er borte, men du vet at folk som er i familie ikke alltid er venner, men dette skal man ikke gjøre i begravelser, men de som kjenner ting i familien vet hva som foregår.

(Andre ting du ikke skal gjøre?) du må ikke snakke til personer i familien som om de har mistet noen, det regnes som dårlig, det skal du helst vente med

(Hva tenker du på?)

Ikke snakk til konen, som enke, ikke snakk til barn som farløse, eller brødre og søster som søskenløse, de vil glemme dette på denne dagen.”

Dette er riktignok en individuell meningsytring, men det er interessant å observere hvordan ”Ibrahim” her viser til at motsetninger og tvister mellom medlemmer av familien underkommuniseres i forbindelse med slike minnestunder. Videre vises det til at deltagerne bør unngå å anvende visse statusbetegnelser på medlemmer av familien når de holder taler. Dette nevnes også i andre sammenhenger, for eksempel forbindelse med kondolanser i kirken eller i etterkant av begravelsen og andre minnesamlinger. Ved slike anledninger anses det for eksempel som upassende å omtale konen til avdøde som enke.

Holdninger til utførelsen av begravelser

Dette kapitlet har vært et forsøk på å gi en generell beskrivelse av hvordan begravelsestjenesten kan foregå i kirkerommet. Jeg har basert meg på mine egne begrensede observasjoner, i kombinasjon med det som er fremkommet i samtaler med medlemmer av den koptiske kirke. Anvendelsen av bibeltekster på norsk og engelsk, representerer i forsøk på å rekonstruere et bilde om hvordan dette foregår for leseren. Det finnes selvsagt variasjoner i hvordan begravelser foregår som jeg ikke har utviklet kunnskaper om, for eksempel med hensyn til klassetilhørighet eller lokalitet.

Men utover dette skal det også bemerkes at ett samtaletema blant deltagerne dreier seg om begravelser hvor handlingsforløpet ikke går som planlagt og hvor ”ting går galt” i forhold til forventningene. Det dreier seg om situasjoner som kan oppstå i omstendighetene rundt dødsritualer. For eksempel kan det skje at sykehus og myndigheter ikke frigjør det døde legemet, slik at ”kroppen råtner på sykehuset hvor det kan bli skjendet”. Det kan være at begravelsesbilen blir utsatt for en ulykke på vei fra sykehuset til hjemmet, til kirken eller gravplassen. Det kan være slektninger som blir forhindret fra å komme frem i tide eller strømbrydd kan oppstå i hjemmet eller i kirken. Presten kan bli forsinket til sørgeoppbudet eller til selve begravelsen. Videre kan det hende at noe skjer med kisten, som for eksempel at den faller i golvet i kirken eller på vei ut fra hjemmet eller fra kirken. Det kan oppstå hendelser som avbryter begravelseslitugien, som for eksempel strømbrydd eller at presten får et illebefinnende. Det kan være at familiemedlemmer havner i krangel på minnesamlinger, eller at medlemmer av menigheten kritiserer kirken eller familien for måten begravelsen har blitt utført på.

I samtaler hvor jeg legger vekt på hvordan handlingene ”bør foregå” bruker deltagerne slike historier som ramme for det ”utenkelige” og ”forferdelige” som kan skje. Tatt i betraktning de mange begravelser som foregår, har slike historier muligens støtte i virkelige hendelser. Resultatet av slike hendelser kan være at sørgende deltagere blir enda mer nedstemte og ”hysteriske”. Dette ser særlig ut til å gjelde hendelser hvor noe har gått galt i løpet av begravelsestjenesten i kirken. I den forbindelse møter familien og slekten kirkens representanter og den kollektive menighet. Det anses som et kritisk punkt i begravelsen. Slike observasjoner kan muligens knyttes til hvordan deltagere i Egypt forholder seg til sosiale forventninger og at det anses som skamfylt å mislykkes med handlinger og foretak i det offentlige rom.

Analytisk oppsummering

I henhold til en diskusjon om hvordan man kan avgrense dødsritualene som bestående av ulike faser, belyser observasjonene i dette kapitlet to sider ved dette spørsmålet:

- a) Hvordan begravelsestjenesten i kirken kan betraktes som del av dødsritualer som helhet.
- b) Hvordan begravelsestjenesten i kirken kan avgrenses som bestående av ulike faser.

I henhold til punkt a) kan handlingene i kirken tolkes som en videreføring av det som kan avgrenses som atskillelsesfasen i etterkant av dødsøyeblikket og i de videre handlingene som foregår i hjemmet. Begravelsestjenesten i kirken utgjør et høydepunkt i dødsritualene, hvor både den avdøde og de levende blir konfrontert med døden gjennom fremførelsen av begravelsesliturgien.

I forhold til punkt b) kan handlingsforløpet i kirkerommet betraktes som en avgrenset del av dødsritualene som helhet, preget av fasene separasjon, liminalitet og inkorporasjon.

Ved begravelsestjenesten i kirken skjer det en ny overgang hvor inntreden i kirken innebærer en ny terskel, der deltagerne trer inn i det som anerkjennes som et hellig rom som er atskilt fra det offentlige rom utenfor. Overgangen kan først observeres i forhold til auditive uttrykk, der det finner sted en overgang fra bråk til stillhet idet deltagerne trer inn i kirken. Dette betyr ikke at begravelser foregår i stillhet,

men heller at nye lyder overtar. Dette er kirkens lyder i form av kirkeklokker og spesielle musikalske tonefall. I motsetning til det som skjer i etterkant av dødsøyeblikket og i videre handlinger i hjemmet, som ser ut til å være preget av kaos og uorden, følger handlingene i kirken et strukturert og formelt mønster som utføres av kirkens representanter underlagt kirkens autoritet. Det kan nesten se ut til at den uorden som forekommer i forkant av begravelsestjenesten blir balansert gjennom handlingene som utføres i kirken. Dette kan for eksempel observeres i den fysiske organisering av deltagerne. Forsamlingen er atskilt fra prestene og diakonene. Den døde er atskilt fra de levende, men kisten befinner seg midt i kirkerommet til alle deltageres skue. Menn og kvinner er atskilt og de sørgende er atskilt fra perifere deltagerne. Klesdrakt knytter de sørgende sammen og atskiller dem fra andre. Videre kan det observeres at det ser ut til å være ulike koder for oppførsel, for eksempel i form av hilsninger og kondolanser som kombinert med plassering i kirkerommet medfører en videre atskillelse fra omgivelsene og andre perifere deltagerne i kirken. Atskillelsen forsterkes når begravelsesritualet starter. Presten og diakonene ber forbønner, ber om syndsforlatelse og ofrer røkelse. Ved at kirkerommet helliggjøres på denne måten, dannes det et ”rom innad i rommet” som omslutter deltagerne og forbereder dem på begravelsen. Den avdøde har allerede blitt forberedt på overgangen til etterlivet gjennom likstell, påføring av likklær og bønner. Dette videreføres i kirken ved handlinger som forbønner, syndsforlatelser og ofring av røkelse.

Den sentrale del av handlingene i kirken er fremførelsen av begravelsesliturgien, som bringer deltagerne til i et høydepunkt i ritualet. Tekstene i liturgien er kjent for deltagerne ved å være basert på bibeltekster og salmer, men er samtidig sammensatt med egne former tilpasset den avdøde. Dette innebærer muligens at man kan betrakte liturgien som en form for sacra i tråd med Victor Turner (Turner 1967, 1995). Turner anser sacra som gjenstander som tilskrives en hellig karakter, for eksempel i form av materielle gjenstander som relikvier som presenteres i spesielle sammenhenger. Det som markerer begravelsesliturgien som spesiell, er at den har en bestemt form som fremsies i forbindelse med begravelser. Forbundet med forståelsen av sacra hos Turner er at disse gjenstandene presenteres som en del av en rituell læring (Turner 1967, 1995). Lesningen av begravelsesliturgien, forstått som hellige tekster, kan betraktes som en belæring av både den avdøde og de levende. Handlingene i kirken blir dermed en viktig kontaktflate mellom den avdøde og det levende fellesskap av sørgende. For den avdøde, som fortsatt anses som del av fellesskapet, vil begravelsesliturgien være en læring rettet

mot å hjelpe denne til inkorporasjonen i et forestilt etterliv. Med hensyn til hensikt og virkning av begravelserliturgien kan det muligens fremheves to punkter:

- a) Begravelserliturgien og bønnene hjelper den avdøde i overgangen til etterlivet.
- b) Begravelserliturgien skaper et rom for forståelse av sorg, men hvor innholdet i liturgien fokuserer på håpet om oppstandelse og evig liv.

For de levende deltagerne vil læringen være rettet mot det å knytte dem nærmere døden som realitet i tilværelsen og med dette samtidig gjøre dem oppmerksomme på forberedelsen til egen død. Det blir en førstehåndserfaring med døden som stiller dem overfor eksistensielle spørsmål: personen jeg kjenner er død; døden er for alle, hvordan aktualiserer den døden jeg nå ser, min egen død? Begravelserliturgien danner grunnlag for et mentalt rom deltagerne kan bevege seg inn i, og på den måten erfare dramaet knyttet til Kristusskikkelsen. Bibeltekstene som former liturgien kan muligens forstås som å avspeile det Victor Turner har betegnet som sosiale drama (Turner 1974).

Ser man nærmere på innholdet i tekstene i begravelserliturgien, er disse preget av tema knyttet til død og gjenfødelse. Salmene som fremføres minner deltagerne om at mennesket er preget av synd, noe som uunngåelig vil lede til døden. Men Gud beskytter de troende og ledsager de døde i dødsriket. Lesningen fra Johannesevangeliet handler om oppstandelsen og hvordan mennesket vil møte dommen. I 1 Kor 15 henvender Paulus seg til menigheten som hadde stilt spørsmål ved livet etter døden. Paulus ramser opp vitnene til Kristus oppstandelse. Grunnlaget for døden i den menneskelige tilværelse er arvesynden, hvor Adam var den første som døde. Ved Kristi inntreden i verden ble derimot dette endret. Kristi død og oppstandelse ble heretter et forbilde for de kristne sin oppstandelse. Ved å knytte en forbindelse med den spesifikke begravelsen og Kristus, knytter man også begravelsen til en enkel person sin skjebne og dermed den individuelle skjebne som gjelder for alle. Det er ikke bare Kristi død det handler om, men også deltagerens egen død. Slik sett gir budskapet i begravelserliturgien de sørgende en løsning på krisen som konfrontasjonen med døden innebærer. Dermed kan den uunngåelige skjebne i form av legemlig død avverges med håp om tilgang til et lykkelig opphold i etterlivet, et budskap som gir håp man kan støtte seg til i hverdagen.

I en analyse som fokuserer på retorikken i begravelser av Douglas Davies (Davies 2002), påpekes det hvordan begravelser kan anses som ”performative” handlinger, hvor ordenes kraft og retorikk er preget av ”words against death” (ibid:22).

Performative handlinger innebærer at begravelsesliturgien kan betraktes som utsagn deltagerne kan ta til seg og som hjelper dem til å konfrontere døden. Som nevnt i kapittel 3 er dette også relatert til tema Maurice Bloch og Jonathan Parry (Bloch og Parry 1982) fremhever. Mennesket forneker døden som en naturlig prosess ved å "snu døden på hodet" og fokusere på det levende. Ved å ta til seg denne erfaringen i løpet av begravelser blir forestillinger om død omformet til noe positivt, slik at man fokuserer på håpet om oppstandelse i et tenkt etterliv.

Begravelsestjenesten i kirken er et kritisk øyeblikk for de levende deltagerne. De blir minnet på sin egen død i presters, menighetens og Guds åsyn. De er også opptatt av at handlingene skal utføres korrekt av kirkens autoriteter. Bønner og syndsforlatelser avslutter ritualet i kirken, noe som også markeres auditivt ved at kirkeklokker ringer. Fortsettelsen på handlingsforløpet i kirken er at legeme til den avdøde legges inn i et gravkammer. Mens begravelsestjenesten i kirken er rettet mot det avdøde individet, blir den avdøde nå lagt inn en kollektiv familiegrav og får sitt hvilested sammen med sine døde forfedre. Dette betyr ikke nødvendigvis at den avdøde er borte fra fellesskapet, da det finnes forestillinger om at sjelen fortsatt kan anses som å være blant de levende. Dette kommer bl.a. til uttrykk i forbindelse med minneritualer og videre kommunikasjon med den avdøde.

De levende som har deltatt i begravelsen, beveger seg tilbake til hjemmet. Minnestunden etter begravelsen markerer starten på en inkorporasjonsfase for den sørgende familien. Men det kan også hevdes at graden av inkorporasjon varierer med hensyn til ulike deltagere. Perifere deltagere som venner og kollegaer tar sine siste farvel ved denne anledningen. For dem vil den døde kun gjenvære som et minne. I forbindelse med minnestunden er familien fortsatt preget av tvetydige tilstander hvor de for eksempel atskiller seg overfor perifere deltagere. Det ser ut til å finnes sosiale koder for oppførsel som markerer at de sørgende fortsatt er preget av et brudd i hverdagen. Taler som fremføres er rettet mot den avdøde og ikke nødvendigvis mot han eller hennes familie. Ved et dødsfall har det skjedd en oppløsning av sosiale kategorier. Enkelte kategorier blir dermed problematiske. Dette kan observeres ved at det ikke alltid er på sin plass å tydeliggjøre endringer i statuser, for eksempel det å kalle noen enke, eller å omtale vedkommende som død før det har gått en tid. Slike statustabuer viser at den avdødes familie fortsatt befinner seg i en overgangstilstand. For familien er minnestunden kun starten på en inkorporasjonsfase som strekker seg over lengre tid, som preges av videre sorgprosesser og minneritualer i tiden fremover.

Kapittel 6

Videre overganger til etterlivet for avdøde og dødens tilbakevirkning på det levende fellesskap

I dette kapitlet skal jeg beskrive rituelle handlinger som forekommer i etterkant av at begravelser er utført. Som nevnt i forrige kapittel blir begravelsestjenesten avsluttet ved at det avdøde legeme blir lagt i gravkammeret. Men dødsritualene slutter ikke med disse handlingene. Det eksisterer forestillinger om at den avdødes sjel fortsatt befinner seg blant de levende. Slike forestillinger danner grunnlag for at den avdødes familie og fellesskapet vedlikeholder sine relasjoner til avdøde. En av måtene dette skjer på er i form av minneritualer. Slike minneritualer er også del av sorgprosessen for familien til den avdøde. Et dødsfall medfører videre fraværet av en sosial person og dermed en endring av sosiale statuser. Denne endringen ser både ut til å forekomme innad i familien, samt i forhold til det sosiale fellesskap den avdøde og dens familie inngår i.

Innledning

Dette kapitlet viderefører temaer introdusert i kapittel 3 og belyser spørsmål knyttet til hvordan man kan avgrense ulike faser i dødsritualer.

Ett spørsmål i denne sammenheng kan være hvordan handlinger som forekommer i etterkant av begravelsen kan betraktes som del av en inkorporasjonsfase for de involverte deltagerne. Utgangspunktet for en slik forståelse er at dødsfallet medfører et brudd i sosiale relasjoner. I etterkant av begravelsen må sosiale relasjoner balanseres og gjenopprettes, både mellom den avdøde og de levende, samt de levende seg i mellom.

Inkorporasjonen av den avdøde starter ved at denne legges i gravkammeret. Men slike handlinger omhandler først og fremst det døde legeme. I tillegg eksisterer det forestillinger om at avdøde sjeler fortsatt befinner seg blant de levende, i et stadium av å være ”på vent” inntil videre, mens de gradvis beveger seg til etterlivet. Her ser det ut til at man tenker seg den avdødes tilstand som både aktiv og passiv. Som jeg har påpekt tidligere, i kapittel 2, beskrives for eksempel den avdødes tilstand som passiv ved at den

betegnes som ”sovende”. Andre ganger betegnes den avdødes tilstand som aktiv i den forstand at man forestiller seg at denne ”lever” videre og samhandler med andre døde og levende. Forestillingen om at den avdødes sjel lever videre medfører at de levende vedlikeholder sine relasjoner til avdøde, i form av for eksempel bønn som en direkte form for kontakt, minneritualer, samt ved besøk til gravkammeret. Det blir dermed av interesse å beskrive hvordan den avdøde minnes og hvordan de ulike minneritualene foregår. Vedlikeholdet av relasjonene til avdøde holder minne om de avdøde ”i livet” i de levendes bevissthet, men samtidig kan det se ut til at avdøde blir del av et fellesskap av døde over tid. Handlingene som utføres i forbindelse med minneritualer kan muligens betraktes som en inkorporasjonsprosess i relasjonen mellom de levende og de avdøde. For de levende er slike minneritualer del av den videre sorgprosess. Men minneritualer peker ikke bare i retning av videre relasjoner til avdøde, men også i retning av en inkorporasjon av relasjoner og endring av status mellom medlemmene av familien og den koptiske menigheten som fellesskap. Kirken ser ut til å være en viktig del av familiens sorgarbeid i etterkant av dødsfallet. I den forbindelse blir det av interesse å beskrive sider ved sorgarbeidet som finner sted og hvilke deltagere som er involvert. Sorgarbeidet er en gradvis prosess som endrer relasjonen mellom den avdøde og de levende ved at den avdøde etter hvert blir inkorporert i et kollektiv av avdøde sletninger som de levende minnes i sine minneritualer.

Kildene til kapitlet er basert på samtaler med deltagere i den koptiske kirke, samt beskrivelser av liturgien som anvendes i forbindelse med ulike minneritualer.

De første dagene etter begravelsen

Basert på beretninger ser det ut til at de første dagene etter begravelsen er preget av at familien holder seg innendørs i hjemmet og sørger. Noen ganger beskrives disse dagene som en fortsatt vake over den avdøde. Det berettes også at de sørgende har ”uro” og ”ikke klarer å sove”, samt at de utøver selvpålagt faste siden de ikke ”klarar å tenke på å spise” i den første tiden etter begravelsen. Familiemedlemmene som er involvert i dette ser ut til å være den avdødes nærmeste familie, d.v.s. enke/enkemann, barn, svogere og barnebarn. Samtidig som disse trekker seg tilbake fra omgivelsene ved å holde seg innendørs, er også andre deltagere involvert. Naboer ser ut til å ha adgang til familien hele tiden. Videre kommer det kondolansebesøk til hjemmet. Det kan for eksempel være medlemmer av den menigheten familien tilhører. Det kan være slektninger eller

venner som ikke har hatt anledning til å delta på begravelsen, eller andre som kommer på besøk fra andre byer. Andre former for kondolanser forekommer i form av brev eller telefon. Når familien mottar kondolansebesøk, vil de besøkende som del av det å kondolere også delta i bønner for den avdøde sammen med familien.

Bønneaktiviteter rettet mot den avdøde

Bønn (الصلاة /arab: āṣ-ṣalāt) inntar en viktig rolle i religiøse praksiser blant koptere.

Som nevnt i kapittel 2 utfører religiøst personell daglige tidebønner. Videre bes det bønner i forbindelse med liturgiske handlinger. Men ved siden av dette er bønn også en viktig del av legfolk sin religiøse praksis og er en viktig metode for å kommunisere med guddommen. Som Kari Vogt (Vogt 1997) har påpekt med hensyn til revitaliseringen av Jesusbønnen i den koptiske kirke, kan bønner anses som et eget språk for deltagere. For eksempel så anvender troende bønner for å tilbe og kommunisere med det guddommelige, samt for å beskytte seg mot det onde (Vogt 1997). Berit Thorbjørnsrud (Thorbjørnsrud 1999) har påpekt hvordan det kan skilles mellom formelle og uformelle bønnepraksiser. Formelle bønnepraksiser, kan for eksempel være i forbindelse med tidebønner i kirken, eller i forbindelse med liturgien. De uformelle bønnene utføres individuelt eller i fellesskap med for eksempel andre familiemedlemmer i hjemmet. Det kan for eksempel være før man spiser eller legger seg til å sove. Bønner utføres ofte i kombinasjon med religiøse formularer eller idet man korsner seg. Disse bønnene utføres også ofte uten spesielle kroppsstillinger og bærer preg av at deltagere snakker med guddommen, Kristus, Jomfru Maria eller helgener (ibid:426-8).

I forbindelse med dødsfall blant deltagere i den koptiske kirke anvendes bønn som et kommunikasjonsmiddel. Som nevnt i tidligere kapitler ber deltagere både i forkant av dødsfallet, for eksempel ved sykeleie, i forbindelse med sørgeoppbudet og ved begravelsen i kirken. I etterkant av begravelse ser det ut til at det er mange av de sørgende deltagerne som fortsetter å kommunisere med den avdøde i form av bønn. I denne forbindelse kan det skilles mellom bønner rettet mot de avdøde som utføres direkte, ved at personer selv ber, eller indirekte bønner, hvor personer forsøker å få andre til å be for den avdøde. I den første tiden etter begravelsen vil medlemmer av familien være opptatt av å be for den avdøde enten alene eller i fellesskap med andre i familien. I den forbindelse forsøker deltagere å konsentrere sine bønner mot den avdøde

ved at:

- a) Man inkluderer alltid den døde når man ber.
- b) Man tenker på den gode relasjonen man hadde til avdøde og ”gode tider” man opplevde sammen og ber om ”gjenforening” i paradiset.
- c) Man ber om at Kristus, den avdødes favoritthelgener og martyrer må beskytte den døde.

Det berettes at formen på bønnene er kort og konsentrert, for eksempel i form av ”lykkeønskninger” til den avdøde, eller at de levende forsikrer den avdøde om at ”de tenker på han/henne”. Når bønnene utføres i fellesskap, berettes det at det tennes lys og settes frem bilder av den avdøde som de sørgende konsentrerer seg mot.

Når den sørgende familien mottar kondolansebesøk vil de besøkende be bønner for den avdøde i sammen med familien. Videre berettes det at familien også forsøker å inkludere andre deltagere i bønnearbeidet, bl.a. ved at medlemmer av familien oppfordrer de kondolerende til å huske å be for den avdøde utover selve kondolansebesøket, for eksempel ved:

- a) Å gå i kirken å tenne lys ved favoritthelgenen eller martyren til den avdøde og be om beskyttelse.
- b) Å forsøke å påvirke prester disse møter til å be for den avdøde, samt nevne den døde i løpet av liturgien.

Videre vil det være praktiske gjøremål familien må forholde seg til de første dagene etter begravelsen, bl.a. knyttet til det å forberede en minnesamling som finner sted på den tredje dagen etter dødsfallet.

Videre kommunikasjon med avdøde. Fra hjemmet til kirken. Drømmer og syner av den avdøde.

I forbindelse med bønneaktivitet ser det ut til at det skjer endringer, fra at bønner praktiseres i hjemmet til at de sørgende etter hvert beveger seg til kirken for å utføre bønner.

Når medlemmer av familien går i kirken for å be, vil de tenne lys foran alteret til favoritthelgenen eller martyren til den avdøde og be denne om å beskytte den døde.

Videre ber man til Gud eller Kristus eller avdøde patriarker/paver, men også til andre avdøde slektninger. Videre vil de etterlatte også forsøke å påvirke andre til å be for den avdøde. Det kan være deltagere som på en eller annen måte kjenner den avdøde, som venner og naboer, men også andre slektninger. Men mest ønskelig er det å få kirkelige representanter, til å be for den døde. Særlig gjelder det presten i menigheten. I tilfeller der avdøde er en veldig viktig person kan det også finnes en mulighet for at selveste paven ber for den avdøde når han fremfører liturgien. Det at den dødes navn blir nevnt i offentlighet, i kirken, anses som positivt. Det baserer seg på holdninger blant koptere om at bønner som utføres i det hellige rom, som kirken utgjør, har større "kraft" enn bønner som utføres andre steder.

Bønneaktiviteten forekommer ikke bare som enveis kommunikasjon. Deltagere tilskriver mening til hendelser som betraktes som toveis kommunikasjon med avdøde ved at avdøde responderer på bønner. Slike hendelser gir de levende en erfaring og en bekreftelse på at de avdøde fortsatt er i tilværelsen. Det berettes om tilfeller der deltagere viser til at avdøde gir respons på bønner og kommuniserer med dem i form av "tegn", for eksempel i drømmer. I forbindelse med en samtale om bønn beretter "Hisham" om hvordan han i etterkant av begravelsen til sin onkel opplevde å "tenke på onkelen om natten".

"Etter begravelsen drømte jeg om han hver natt, vi var sammen akkurat som da han levde, spiste, drakk te og lo, men så da jeg tenkte over dette, husket jeg at det også var andre slektninger i drømmen, tanter og onkler som hadde vært borte i årevis, da skjønnte jeg at han var kommet i paradiset og prøvde å si til meg at de ventet på meg der, det var et tegn, jeg ble glad i mitt hjerte, sterk i troen".

Her er det en bevegelse i forståelsen av drømmen, fra å være en drøm til å være et tegn på at den avdøde befinner seg i et etterliv. Det er en tilsvarende bevegelse som forsøker å knytte en forbindelse mellom en bestemt persons død og det at vedkommende befinner seg i paradiset blant andre avdøde slektninger. I andre tilfeller fortelles det om slektninger av den avdøde som har opplevd å "se" den avdøde. Det ser ikke ut til at slike opplevelser plasseres inn under kategorien "spøkelse". Forestillingen er snarere at den avdøde kun viser seg en gang, for å gi "tegn" til de levende om at han eller hun er gått videre. Slike hendelser har jeg ikke undersøkt i detalj og jeg vet ikke i hvor stor grad de forekommer. Men de bidrar i likhet med drømmer til å styrke troen på

at det finnes et etterliv. Det kan gjerne være slik at få personer erfarer slike syner, men når de fortelles videre blir det automatisk mange andre som inntar en slik forståelse.

3 dager etter dødsfallet. Det første minneritualet

På den tredje dagen etter dødsfallet avholdes det første minneritualet med en samling i hjemmet til den avdøde. Deltagerne er de nærmeste medlemmene av den avdødes familie, samt prest og eventuell medhjelper/e fra menigheten. Kirkens representanter drar til familiens hjem på avtalt tidspunkt og i den forbindelse utføres enkelte ritualer der. Selv fikk jeg ikke anledning til å observere dette og det følgende er derfor basert på beretninger fra deltagere.

Dette er det første minneritualet etter begravelsen og familien til den avdøde er fortsatt sørgende. Prester og andre religiøse deltagere påpeker at denne markeringen er viktig. Familier anser den som en viktig tradisjon og som en ”forlengelse” av selve begravelsen. Det berettes videre at det er svært sjelden at markeringen ikke avholdes, eller at familier avstår fra dette. Besøket, ritualet og bønner blir utført uavhengig av familiens status i menigheten og i hvilken grad de er involvert i kirken. Prester beretter at markeringen er en anledning til å komme i kontakt med familien etter begravelsen. Selve ritualet er ikke nødvendigvis det mest sentrale. Det viktige er å ”tenke på de etterlatte”, for å påbegynne sorgarbeidet og minne familien om at kirken og menigheten støtter dem i sorgen. Legfolk på sin side beretter at denne markeringen er nødvendig for at den sørgende familien skal klare å finne ”ro” og ”begynne å leve igjen”.

Ritualet betegnes som ”tredje (dags) bønner” (صلاة الثلاثة /arab: *ṣalāt āt-ṭalāṭa*) og med de mer generelle betegnelsene ”minnemarkering” (التذكري /arab: *āt-taḍkārī*) eller ”minnetjeneste” (خدمة التذكري /arab: *ḥadamat-āt-taḍakrī*). Omstendighetene rundt dette ritualet har muligens endret karakter over tid, da tidligere litteratur omtaler ritualet på ulikt vis. Burmester (1967) omtaler det som ”lifting of the mat” som refererer til en tradisjon hvor man på tredje dagen fjerner matter de sørgende hadde sittet på i løpet av dagene etter dødsfallet. Selv har jeg ikke hørt denne betegnelsen eller at det anvendes matter til å sitte på. Dette er muligens en tradisjon som er gått ut av bruk. Wissa Wassef (Wissa Wassef 1988, 1991) bruker også den samme betegnelsen som Burmester, samt ”the release of the soul” (Wissa Wassef 1988:180-1; 1991:1125). S.H. Leeder omtaler ritualet som ”sending the soul away” (Leeder 1918:130). Videre kan det antas

at det eksisterer ulike tradisjoner for dette ritualet basert på for eksempel klassetilhørighet og lokalitet som jeg ikke har utviklet kunnskaper om.

Det knyttes ulike meninger til dette ritualet. Både religiøse deltagere og legfolk beretter at det er til minne om Kristus sin oppstandelse på den tredje dag. Slik trekkes det en forbindelse mellom bibelske hendelser, den avdøde personen og håpet om oppstandelse for han eller henne. Dessuten berettes det at ritualet fungerer som en ”renselse” av hjemmet. Det knytter seg til forestillinger om at sjelen til den avdøde fortsatt befinner seg der. Ser man nærmere på handlinger som utføres, bærer de preg av at det foretas en renselse av hjemmet i løpet av ritualet.

Familien samles i hjemmet på dagen og venter på presten som kommer til et avtalt tidspunkt. På samme vis som under begravelsen øker stemningen hos familiemedlemmene i forbindelse med forberedelsene og under opptakten til ritualet, bl.a. med følelsesmessige uttrykk i form av gråting og skriking. Når presten ankommer hjemmet hilser han på familiemedlemmene, velsigner dem og undersøker at alle forberedelser er utført. På forhånd er det blitt tent røkelse og lys, samt satt frem et fat med vann og salt, i tillegg til persille eller andre grønne planter. At salt og persille anvendes, begrunnes med bibelske referanser.⁴⁸ Vannfatet og plantene er plassert på spisebordet i hjemmet. Presten setter korset sitt i dette vannfatet og starter ritualet ved å be bønner. Den følgende beskrivelsen av liturgien og bønnene som anvendes i ritualet er hentet fra den koptiske ritualboken ”tjenestenes bønner”, samt beskrivelsen fra Burmester (Burmester 1967:216-9). Liturgien har likheter med begravelsesliturgien som fremføres i kirken. Ulikhetene er knyttet til utvalget av salmer og evangelie - epistellesningene. Jeg skal i det følgende gjengi disse. Understrekinger representerer sentrale deler av liturgien.

Som sagt setter presten korset sitt i vannfatet og starter lesningen, enten alene eller i fellesskap med en hjelper. Lesningen foregår raskt og starter med takke - røkelsesbønnene. Presten ofrer røkelse. Dette etterfølges med lesning av Salme 51(50). Deretter leses vers fra Salme 69(68):2-4,8-9. Dette er en salme av David og en klagesalme.

(2-4) Frels meg Gud!

⁴⁸ Dette anvendes også i jødiske påskeritualer, der persille eller andre grønne vekster dyppes i saltvann. Grønt symboliserer fruktbarhet, saltvann til minne om israelittene sin krysning av Siv havet og deres tårer i Egypt.

Vannet når helt til halsen på meg,
Jeg har sunket ned i en bunnløs myr,
Hvor det ikke er feste for foten.
Jeg er kommet ut på dypet,
og strømmen river meg bort.
Jeg har ropt meg trett,
det brenner i min strupe.
Øynene mine er svekket,
jeg har ventet så lenge på min Gud.
(8-9) For din skyld må jeg tåle spott;
Mitt ansikt rødmer av skam.
Jeg er blitt en fremmed for mine brødre,
En ukjent mann for min mors sønner.

Salmen avsluttes med halleluja. Deretter leses vers fra Salme 119(118):17-20.
Versene som leses er del av en større visdomssalme som priser dem som ærer og studerer Guds lov.

Gjør vel mot din tjener,
så jeg kan leve
og holde dine ord!
Lukk opp mine øyne,
så jeg kan se
de underfulle ting i din lov.
Jeg er en gjest på jorden,
skjul ikke dine bud for meg!
Min sjel fortæres stadig
av lengsel etter dine dommer.

Salmen avsluttes med halleluja. Deretter leses vers fra det tidligere leste Salme 69(68):14-19.

Redd meg så jeg ikke synker i gjørmen,
la meg berges fra dem som hater meg
- og fra det dype vann.
La ikke strømmen rive meg bort,
la ikke dypet sluke meg,
eller brønnen lukke sin munn over meg!
Svar meg, Herre, i din godhet og miskunn,

og vend deg til meg i din store barmhjertighet!
Skjul ikke ditt ansikt for din tjener!
For jeg er i trengsel!
Skynd deg og svar meg!
Kom til meg og fri meg ut,
berg meg fra mine fiender.

Salmen avsluttes med halleluja. Presten sier en velsignelse: ”Velsign meg, angre!, tilgi meg, mine fedre og brødre. Be for meg.” etterfulgt av ”pris Herren og Sønnen og Den Hellige Ånd, for nå og alltid”.

Deretter følger lesning fra epistelen Romerbrevet 5: 6-15. I disse versene fastslås det at døden kom inn i verden med Adams synd, men at Kristus har kommet for å utligne dette for mennesket.

Da vi ennå var svake, døde Kristus til fastsatt tid for ugudelige. Selv for en rettskaffen mann ville vel neppe noen gå i døden. Eller kanskje ville noen våge livet for en som er god. Men Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss da vi enda var syndere. Når vi nå er blitt rettferdige ved Kristi blod, hvor mye mer skal vi ikke da gjennom ham bli frelst fra vreden! Da enda var Guds fiender, ble vi forsonet med ham ved hans Sønnns død. Når vi nå er forsonet, hvor mye mer skal vi ikke da bli frelst ved hans liv. Ja, ikke bare det, vi priser oss lykkelige i Gud, ved vår Herre Jesus Kristus, han som har gitt oss forsoningen. La oss sammenligne dette med det som skjedde da synden kom inn i verden. Synden kom på grunn av ett menneske, og med den kom døden. Og døden rammer alle mennesker, fordi alle syndet. Synden var i verden også før loven kom. Og selv om synden ikke blir regnet som der det ikke er noen lov, hersket likevel døden fra Adam til Moses også over dem som ikke hadde begått noen lovbrudd slik som Adam. Adam står her som et motstykke til ham som skulle komme. Men, det er likevel annerledes med Guds nådes gave enn med Adams fall. På grunn av den enes fall måtte mange mennesker dø. Men Guds nåde er uendelig mye større: Den er en gave, og den gis til de mange i rikt mål på grunn av det ene menneske Jesu Kristi nåde.

Deretter leses Trisagion, samt evangeliebønnen. Så leses det vers fra Salme 38(37): 21-22.

De som gjengjelder godt med ondt er imot meg, fordi jeg jager etter det gode.
Forlat meg ikke, Herre! Min Gud, vær ikke langt borte fra meg!

Deretter følger en lesning av vers fra Johannesevangeliet 11: 38-45 som handler om oppstandelsen av Lasarus.

Jesus ble igjen opprørt og gikk bort til graven. Det var en hule, og en stein var lagt foran den. Jesus sier: ”ta steinen bort!” ”Herre,” sier Marta, den døde søster, ” det lukter alt av ham; han har jo ligget i graven i fire dager” Jesus sier til henne: ” Sa jeg deg ikke at hvis du tror, skal du få se Guds herlighet?” Så tok de bort steinen. Og Jesus løftet blikket mot himmelen og sa: ” Far, jeg takke deg fordi du har hørt meg. Jeg visst at du alltid hører meg. Men jeg sier dette for folkets skyld som står omkring, så de skal tro at du har sendt meg”. Så ropte han med høy røst: ” Lasarus, kom ut!” Da kom den døde ut, med liksvøp rundt hendene og føtter og med et klede bundet over ansiktet. ”Løs ham, og la ham gå,” sa Jesus. Mange av jødene som var kommet til Maria og sett det Jesus gjorde, kom til å tro på ham.

Deretter sier presten evangeliehymnen (الإنجيل مرد / arab: mard-āl-injīl). Så følger de tre ”små” bønnene, for fred, for patriarken og for forsamlingen. Hver gang en bønn er over, sier alle Kyrie Eleison. Deretter leses den ortodokse trosbekjennelse. Deretter leses en bønn:

Vi takker deg, O vår allmektige Far Gud, faren til vår Herre og vår Gud og vår Frelser Jesus Kristus, nådens far, og guden av all trøst, som trøster oss i vår ensomhet, og som ikke nøler med å komme til oss i vår lidelse. For ved din vilje skapte du oss og verden med oss, og ved en rettferdig dom brakte du over oss dødens dom, fordi at vi syndet mot deg fra det tidspunkt du skapte oss. Og vi forbrøt oss mot dine lover, med skjødeløshet og med vilje, og i sannhet er vi verdige til døden. Men, du reddet oss ved inkarnasjonen av din enbårne sønn; for ved hans død, beseiret du ham som har makt over døden, det er djevelen og reddet oss atter en gang. Vi ber til deg, vår Mester, Herre over alt, om å passe på din tjener N.N (navnet til avdøde nevnes) og gir ham en himmelsk belønning og et god del av ditt rike. Og dem som overlever, som er dine tjenere, støtt dem og trøst dem. For du er de foreldreløses Far, og dommer over enkene, og fri dem fra deres sorg og tårene i deres øyne. Skjenk dem tålmodighet og trøst i henhold til din gode glede. For du er den som har fjernet verdens synder, gjennom din eneste fødte sønn, Jesus Kristus vår Herre.

(Basert på egen oversettelse fra ”Tjenestens bønner..”:339).

Deretter leses Fader vår, og presten gir syndsforlatelse. De videre handlingene består av at presten tar opp korset som til nå har ligget i vannfatet, samt saltet som ligger ved siden av dette. Dette etterfølges av en velsignelse fra presten: ”Amen, Halleluja. Ære være Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd, nå og alltid, og til alle tider. Amen”. Mens presten sier velsignelsen, bruker han saltet og vannet til å velsigne deltagerne, først mennene, deretter kvinnene. Velsignelsen utføres ved å sprinkle vann

på og over disse ved hjelp av fingrene, samt ved å spre salt rundt seg. Hvis presten ledsages av en medhjelper, vil denne følge etter presten med en røkelsesholder. Hvis ikke, vil en av deltagerne i familien bære denne med seg. Presten begynner med å velsigne spisebordet. Deretter fortsetter presten videre rundt i huset, sprinkler vann og sprer salt rundt seg og beveger seg til slutt til soverommet til den avdøde. Her sprinkler presten vann, strør salt og legger persilledusker eller andre grønne planter på sengen til den avdøde. Disse handlingene markerer avslutningen på ritualet. Hvis medlemmer av familien har praktisert faste, avsluttes den ved at det blir avholdt en felles bespisning. Presten blir ofte igjen hos familien for å delta i bespisningen.

Videre sorgprosesser for individ og fellesskap

Basert på samtaler knyttet til hvordan sorgprosesser foregår, ser det ut til å være en rekke faktorer som virker inn på hvordan sorgen bearbeides. Det kan se ut til at det kan skilles mellom sorgprosesser som for eksempel forekommer i familien, i den større familie, i avdødes nettverk og i menigheten. Videre kan det skilles mellom ulike måter å sørge på for menn og kvinner, unge og eldre. En annen faktor som virker inn på sorgprosessen er tidsdimensjonen. Jeg skal i det følgende forsøke å berette om noen sider ved dette som fremkom i feltundersøkelsen.

Sorgprosessen for den avdødes familie og det videre sosiale nettverk starter på mange måter allerede fra det tidspunktet en person ligger på dødsleiet. Som nevnt i kapittel 4 anses det som viktig å være til stede ved dødsleiet. En mulig årsak til dette er at ved en slik deltagelse, viser personer seg som tilstedeværende i den sosiale relasjonen til den som er døende. Men i tillegg til dette blir det påpekt av deltagere at denne situasjonen også bidrar til å knytte familien sammen. Det å samles i forkant av dødsfallet hjelper dem til å forberede seg på det nært forestående og den etterfølgende sorg. Som det er blitt observert i de forutgående kapitler er det en rekke sosiale relasjoner som aktualiseres i forbindelse med at noen dør og i den videre sorgprosessen. Minnesamlinger knytter både medlemmer av familien sammen, og et videre fellesskap av naboer og venner. Videre knyttes de sørgende til et menighetsfellesskap ved at autoriteter fra kirken deltar på samlinger og gjennomfører ulike ritualer der dette ønskes. Et offentlig høydepunkt i denne sorgprosessen er begravelsen i kirken, som kan betraktes som menighetens siste møte med den avdøde personen.

I etterkant av begravelsen fortsetter nære familiemedlemmer å holde seg tilbaketrukket fra omgivelsene. I forbindelse med denne perioden beretter deltagere at det er viktig for familien ”å finne tilbake til hverandre” og å hjelpe hverandre som følge av at det har skjedd et dødsfall. Men dette er også avhengig av hvor nære familierelasjoner man har hatt til avdøde. Andre forhold som virker inn på sorgprosesser er eventuelle nye dødsfall som skjer i den nære eller større familie som tiltrekker seg oppmerksomhet fra familiefellesskapet. Det berettes av deltagere at det er tradisjon i familier å fortsette sorgtiden de 40 første dagene etter dødsfallet frem til minnemarkeringen på den 40. dag. Tidligere litteratur som observerte eldre tradisjoner viser til at det også forekom markeringer på den 7. og 15. dagen etter dødsfallet (se Blackman 2000:126; Viuad 1978b:89-90; Leeder 1918:131; Wissa Wassef 1988:181-2). Wissa Wassef (Wissa Wassef 1991:1125) påpeker at slike markeringer ble knyttet til bibelske hendelser fordi Kristus viste seg for disiplene sine på den 7. og den 15. dagen etter sin død.

Blant medlemmer av den avdødes familie kan sorgperioden derimot vare lengre enn de 40 første dagene. Enkelte forteller at det ofte kan gå et helt år før sorgen avsluttes, mens for andre skjer det aldri. I denne sammenheng bør det også nevnes at det berettes om ulikheter med henhold til kjønn og alder i forbindelse med sorgprosesser. Voksne og eldre kvinner trekkes ofte frem som eksempel på personer som aldri kommer over dødsfall. Den stereotype oppfatningen er at kvinner sørger mer enn menn. Etter at disse er blitt enker finner de aldri tilbake til livet de hadde. En mulig årsak til denne oppfatningen, er at kvinner uttrykker sorgen gjennom følelseladete uttrykk som skriking og gråting, samt ved at de markerer sorgtilstanden symbolsk overfor det sosiale miljø ved å kle seg i sort etter begravelsen. Videre sørger kvinner i fellesskap med andre kvinner i familien og sorgen utspiller i hjemmet som et privat rom. Menn ser på sin side ut til å anvende andre sosiale relasjoner for å bearbeide sorgen, samt andre sosiale rom. Det kan for eksempel skje ved hjelp av venner og arbeidsrelasjoner og dette foregår gjerne i det offentlige rom, som for eksempel kafeer og på arbeidsplasser. Jeg ble ikke fortalt så mye konkret om barn og unges holdninger til død og sorg, men de voksnes oppfatning er at barn og unge bør ta del i dødsritualer slik at de kan lære om livet og dets realiteter.

Kirken involverer seg også i familiers sorgprosess fra det tidspunkt et medlem av familien avgår ved døden. Selv om kirken er involvert på ulike tidspunkt i forkant av

begravelsen og ved selve begravelsen, beretter prester at det ikke alltid er mulig å komme i kontakt med familien. Årsaken til dette er at familien i den første tiden etter begravelsen er preget av dødsfallet. I forbindelse med markeringen den tredje dagen etter dødsfallet beretter prester at de benytter seg av anledningen til å drive sorgarbeid ved å minne familien om at de ikke er alene i sorgen og at kirken og menigheten tenker på dem. Sorgarbeidet ser ut til å være en egen arbeidsoppgave innenfor menigheten. Helst bør det være noen som kjenner familien eller den avdøde fra tidligere, som utfører denne oppgaven. Men hvis ikke dette er tilfellet, vil presten delegere oppgaven til andre eller forsøke å gjøre det selv. En måte kirken rekrutterer deltagere til denne oppgaven på, er ved å knytte forbindelser mellom deltagere som har opplevd dødsfall. Men det berettes også om uforutsette konsekvenser av dette, ved at de to partene ender opp med å sørge sammen og at dette dermed eskalerer situasjonen og gjør sorgen dypere. Selve arbeidet skal bestå i at deltagere fra menigheten drar på besøk til den sørgende familien for å trøste disse. Sorgarbeidet gjelder også ovenfor familier som ikke er kjent for å være religiøse og involvert i kirken. Hensikten er å minne de sørgende om at de er del av et menighetsfellesskap som passer på dem. Videre påpekes det også at deltagere fra kirken kan gi rettleiding til de sørgende om å besinne seg og beholde "roen". Som tidligere nevnt betraktes det som farlig å gi uttrykk for ukontrollerte følelser. Sørgende oppfordres derimot til å komme til kirken for å be, da aktiv deltagelse i menigheten i etterkant av dødsfall anses som en tryggere form for sorg enn det å sørge på egen hånd.

Videre statusendringer for individ og familie som følge av dødsfall

Parallelt med at sorgprosesser foregår må familier også ta stilling til de praktiske spørsmål et dødsfall innebærer. Det kan være spørsmål knyttet til at dødsfallet innebærer statusendringer for medlemmer i den avdødes familie. Med statusendringer menes forvandlinger i personer sin identitet og følgende endringer av forpliktelser i deres sosiale relasjoner. For individuelle personer vil dødsfallet til en person i familien innebære en endring av statuser innad i familien og dermed nye familierelasjoner. For eksempel vil dødsfallet til en gift mann med barn innebære at konen blir enke og barna blir farløse. For den større familien vil et slikt dødsfall innebære at foreldre mister en sønn og at søsken mister søsken. I alle tilfeller innebærer et dødsfall at personer må innta nye roller og oppgaver i forhold til andre medlemmer av familien. I samtaler hvor slike spørsmål fremkommer som tema ser deltagere først og fremst ut til å være opptatt

av de praktiske spørsmål som vil oppstå i etterkant av et dødsfall. Inntrykket mitt fra slike samtaler er at det ofte er kvinner og barn som trekkes frem som de "lidende" og "trengende". Dermed er deltagere opptatt av spørsmål som for eksempel: hva skal skje med konen til mannen som døde og barna deres? Hvem skal flytte inn i leiligheten sammen med enken, eller skal enken og hennes barn flytte til andre familiemedlemmer?

I følge Andrea Rugh (Rugh 1984) utgjør den sosial statusen enke nærmest en egen personkategori i det egyptiske samfunn. I følge Rugh er en årsak til dette ulikhet i alder mellom kjønnene ved inngåelse av ekteskap, kombinert med ulikheter i forventet levetid. Slike forhold innebærer at menn ofte gifter seg med yngre kvinner som de har kortere forventet levealder i forhold til, noe som resulterer i flere enker enn enkemenn. Videre hevder Rugh at kvinner opplever et større tap i forbindelse med dødsfall enn det menn gjør. Årsaken til dette skal være at kvinner i det egyptiske samfunnet ofte baserer sin status på deres tilhørighet til familien. Statusen som enke har dermed en lavere prestisje enn det å være kone i et hushold. Når det mannlige medlemmet av familien dør, må kvinner enten opprette egne hushold eller basere seg på støtte fra slektninger. Men en kvinnes død har også konsekvenser for husholdet ved at det for eksempel mister arbeidskraft. Etter min mening er det vanskelig å si noe konkret utover det generelle vedrørende dette, siden slike forhold er preget av sosial tilhørighet og endringer vedrørende arbeidsfordeling mellom kjønnene i dette samfunnet.

Et annet tema som fremkommer i samtaler er knyttet til at den avdødes "vilje" og "ønsker" skal komme til oppfyllelse. Hvis den avdøde ikke har skrevet testamente, vil hans eller hennes siste vilje på dødsleiet være retningsgivende for hva som skjer videre. Dette kan være en mulig årsak til at det er viktig å være til stede når dette finner sted. Den "siste vilje" ser ut til å omhandle både spørsmål av materiell art og de spørsmål knyttet til sosiale forpliktelser i familien i etterkant av dødsfallet. Når det gjelder det materielle, er dette spørsmål som er knyttet til arv og arveoppgjør. Slike spørsmål er ofte kompliserte. Det ser da ut til at arveoppgjør ofte kan gi opphav til familiekonflikter. Samtidig er det også deltagere som bemerker at de aller fleste har avklart slike spørsmål i forkant av sitt eget dødsfall. Det dreier seg også om spørsmål knyttet til sosiale forpliktelser mellom medlemmene innad i familien. Det er gjerne avklart på forhånd hvorledes nye roller innad i familien skal delegeres, for eksempel at eldste sønn får ansvar for familien etter dødsfallet. Men i tilfeller hvor ansvarsdelegeringen ikke er utført, vil slike spørsmål være gjenstand for diskusjon innad i familien.

Videre minneritualer over tid. Den 40. dagen etter dødsfallet

På den 40. dagen etter dødsfallet blir det avholdt et ytterligere minneritual. Dette minneritualet anses som en gammel tradisjon i Egypt og praktiseres også blant muslimer. Den religiøse meningen som tilskrives markeringen i den kristne kontekst, er knyttet til Kristi himmelfart 40 dager etter hans død, mens folkelige forestillinger knytter seg til at den avdøde personens sjel får sin dom av erkeengelen Mikael. Minneritualet finner sted i kirken og liturgien er nesten den samme som ved begravelser og på den tredje dagen. Variasjonen er knyttet til utvalget av salmer og bibellesninger. Jeg benytter meg i det følgende av beskrivelsen gitt i ritualboken "Tjenestenes bønner i den koptisk ortodokse kirke", kombinert med beskrivelser hos Burmester (Burmester 1967) og egne observasjoner.

Ritualet starter med takkebønnen, røkelsesbønnen, Fader Vår og Salme 51 (50). Deretter leses de samme salmevers som ved markeringen på den tredje dag etter dødsfallet. Etter hver salme sier forsamlingen "halleluja". Presten følger opp med en velsignelse. Deretter følger lesning fra Paulus brev til kolosserne 1: 12-22.

Og med glede skal dere takke Faderen, som satte dere i stand til å få del i den arven de hellige får i lyset. For han har fridd oss ut av mørkets makt og satt oss over i sin elskede Sønnns rike. Og i ham har vi forløsningen, tilgivelse for syndene. Han er den usynlige Guds bilde, den førstefødte, som står over alt det skapte. For i ham er alt blitt skapt, i himmelen og på jorden, det synlige og det usynlige, de som troner og de som hersker, både makter og myndigheter - alt er skapt ved ham og til ham. Han er før alle ting, og alt består ved ham, han er hodet for legemet, som er kirken. Han er opphavet, den førstefødte av de døde, så han i ett og alt kan være den fremste. Det var Guds vilje å la hele sin fylde ta bolig i ham, og ved ham forsonet alle ting med seg selv, alt i himmelen og på jorden, da han skapte fred ved hans blod, på korset. Også dere var en gang fremmede for og fiender av Gud i sinn og tanke på grunn av deres onde gjerninger. Men nå har han forsonet dere med seg selv, da Kristus led døden med sitt jordiske legeme. Hellige, uten feil og uangripelige ville han stille dere fram for seg.

Deretter leses Trisagionhymnen, samt evangeliebønnen. Deretter følger lesning av vers fra Salme 102(101) vers 3 og 5.

(3) Skjul ikke ditt ansikt for meg
den dagen jeg er i nød!
Vend ditt øre til meg,

skynd deg svar når jeg roper
(5) Mitt hjerte er slått og visnet som gress,
for jeg har glemt å spise mitt brød.

Deretter følger lesning av Evangeliet etter Lukas 14:7-15.

Da han la merke til hvordan gjestene valgte seg ut de øverste plassene ved bordet, sa han til dem i en lignelse: Når du blir bedt i selskap, så sett deg ikke øverst ved bordet. For kanskje er det innbudt en som er gjevere enn du, slik at verten som innbød dere begge, kommer og sier til deg: ” gi plass for denne gjesten!” Da vil du med skam måtte gå og sette deg nederst. Nei, når du er buden et sted, skal du ta plass nederst ved bordet, så verten kan komme og si til deg: ” Venn, sett deg høyere opp!” Da blir du hedret i alle gjestenes påsyn. For den som setter seg selv høyt, skal settes lavt, og den som setter seg selv lavt, skal settes høyt. Han sa også et ord til den som hadde innbudt ham: ”Når du skal ha gjester, enten til middag eller kvelds, skal du ikke be venner og brødre eller slektninger og rike naboer. For de kommer til å be deg igjen, og dermed får du gjengjeld. Nei, når du skal holde selskap, så innby fattige og vanføre, lamme og blinde. Da er du lykkelig, for de kan ikke gi deg noe igjen, men du skal få igjen for det når de rettferdige oppstår”. En av gjestene som hørte dette, sa til ham: ”Salig er den som får sitte til bords i Guds rike.

I forbindelse med minneritualet synges det også egne salmer, som varierer etter avdødes status, med egne salmer for henholdsvis legmenn, prester og diakoner. Deretter følger de tre ”små” bønnene, for fred, for patriarken og for forsamlingen. Så leses den ortodokse trosbekjennelse, bønnen for de avdøde, og videre en bønn:

The earth had returned to earth: the spirit hath come to thee, O our Maker, our God, and Our helper in our many afflictions that have befallen us. The body is withered, the vital powers are dissolved, the heart is silent, the arm hath become motionless, the ears are become closed, the eyes are shut, the breath of the nostrils hath ceased, the life is still, the hands lie quiet, and the steps are at rest. The elements have returned to their place, and the reasonable spirit hath come to thee in the place of recompense. But if thou, O Lord, be extreme to mark what is done amiss, O Lord, who may abide it? For thou art merciful and pitiful towards the work of thy hands. For thou hast ever been indulgent to us, as a good Father and as loving that which is good for thy children, indulging them whom thou hast begotten, from small to great, from bond to free, who are all fellow-members of thine holy-begotten Son Jesus Christ our Lord; glory be to thee with him and the Holy Ghost for ever. We bow ourselves before thy glory, and reveal to thee our thoughts, both of our inner and outer man, as thy servants, O God Almighty. And we pray thy merciful goodness on behalf of the charge, the soul of thy servant N.N (navnet til avdøde nevnes). For to-day is the end of his month (or his fortieth) day, or his sixth month, or his year). May his standing before thee and his coming unto thee be in thy life giving commandment and

thy blessed will always. May his standing be right before thee and in thy merciful goodness. Command him a place of rest and refreshment and repose in the dwellings of thy saints, until the resurrection of the just and the recompensing of all the world...

(Burmester 1967: 218)

Forsamlingen sier Fader vår. Tilslutt følger syndsforlatelsen/absolusjonen. Dette etterfølges av en velsignelse fra presten: ”Amen, Halleluja. Ære være Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd, nå og alltid, og til alle tider. Amen”.

I forbindelse med slike markeringer forekommer det også samlinger i hjemmet etter minnesamlingen i kirken, eller besøk til gravkammeret hvor familien legger ned blomster og ber sammen.

I løpet av de 40 dagene etter dødsfallet vil familier bestemme seg for om de skal gi en gave til kirken. Vurderingene omkring dette knytter seg til den avdøde siste vilje. Gaver til kirken er tiltenkt almisser til fattige og trenger ikke å være pengegaver, men kan også være materielle ting som tilhørte avdøde. Andre tidspunkt å gi almisser på, er i forbindelse med påskefeiringen.

Videre minneritualer finner sted på halvårsdagen og ettårsdagen for en spesifikk persons dødsfall. I forbindelse med dette kan familien, den større slekt og deres venner, møtes for å be sammen i kirken eller på gravplassen. Ved slike anledninger vil medlemmer av familien forsøke å få presten til å nevne den avdøde og at det er årsdagen for vedkommendes død, i løpet av liturgien.

Offentlig annonsering av markeringer på den 40 dag og senere tidspunkt

Tidspunktet for markering på den 3. dagen etter dødsfallet nevnes i forbindelse med talen i kirken ved begravelsen eller på minnestunden i etterkant av dette. På samme vis som med begravelsesannonser, blir minnemarkeringer annonsert i aviser. Slike annonseringer har likhetstrekk med dødsannonser og består for eksempel av:

- a) Innledningsbønn.
- b) ”Takk over 40 dagers minne for vår kjære” far, mor, mann eller kone.
- c) Navn og status tittel på den som minnes.
- d) Bilde av avdøde.
- e) Takkehilsninger fra familien.
- f) Tid og sted for minnemarkeringen.

Det som skiller disse fra begravellesannonser er at de er lengre. Under hovedannonsen kan det også være bønner som enten står helt alene eller som står som hilsninger fra bestemte personer eller deler av slekten, for eksempel: ”Din familie vil aldri glemme deg i nådens bønner”. Ofte består slike hilsninger av oppramsninger av navn på familiemedlemmer som kondolerer og som hilser familien og den avdøde. Tilsvarende gjelder også for annonser som settes inn i aviser i forbindelse med minnemarkeringer på årsdagen og fremtidige årsdager for en persons død. Jeg undersøkte ikke i detalj om hvor lenge familier driver med slike annonseringer i aviser. Men ut fra det jeg har undersøkt i aviser, ser det ut til at ett årsmarkeringer er mest vanlig, sjeldnere med 2 og 3 o.s.v. og enda sjeldnere at man for eksempel ser 10 års markeringer.

Videre kommunikasjon med avdøde som del av det døde fellesskap. Daglige bønner for avdøde

Mens de sørgende i løpet av den første tiden etter begravelsen ber for spesifikke individuelle døde, beretter deltagere at man etter hvert som tiden går, oftere retter sine bønner mot avdøde som del av et kollektiv av døde slektninger. Som en person forteller i forbindelse med bønner til døde: ”Vi tenker ikke bare på de som døde nå, men også på alle vi kjente som har dødd”. Dette forekommer bl.a. i forbindelse med kollektive bønner for avdøde som markeres i den daglige liturgi⁴⁹. Disse betegnes som ”bønnen for de avdøde” (اوشية المنتقلين / arab: āwšīt-āl-muntaqalīn). Jeg skal gjengi deler av bønnen basert på en engelsk oversettelse etterfulgt av en kort påpekning av eskatologiske tema. Samhandlingen i bønnen foregår mellom presten, diakonen og forsamlingen.

Priest:

Again, let us ask God the Pantocrator, the Father of our Lord, God and Saviour, Jesus Christ.
We ask and entreat Your goodness, O Philanthropic One, remember, O Lord, the souls of
Your servants who have fallen asleep, our fathers and our brethren.

Deacon:

Pray for our fathers and brethren who have fallen asleep and reposed in the faith of Christ since the beginning; our holy fathers the archbishops, our fathers the bishops; our fathers the hegomens, our fathers the priests, our brethren the deacons, our fathers the monks, and our

⁴⁹ Bønnen utføres på kvelden, i den niende bønnetime, samt ved morgentjenesten på lørdag.

fathers the laymen, and for the full repose of the christians, that Christ our God may repose all their souls in the paradise of joy; and we too, accord mercy unto us, and forgive us our sins.

Congregation:

Lord have mercy

Priest:

Graciously, O Lord, repose all their souls in the bosom of our holy fathers Abraham, Isaac and Jacob. Sustain them in green pasture, by the water of rest, in the paradise of joy; the place out of which grief, sorrow and groaning have fled away, in the light of your Saints. Raise up their bodies also, on the day which You have appointed, according to Your true promises, which are without lie. Grant them the good things of Your promises; that which an eye has not seen nor ear heard, neither have come upon the heart of man; the things which You, O God, have prepared for them that love Your holy name.

For there is no death for Your servants, but a departure; and if any negligence or heedlessness has overtaken them as men, since they were clothed in flesh and dwelt in this world, do, O God, as a good and Philanthropic One, graciously accord, O God, your servants the Orthodox christians, who are in the whole world, from sunrise to sunset and from North to South, each one by his name and each one by her name, O Lord repose them and forgive them. For none is pure from blemish even though his life on earth is a single day.

As for those, O Lord, whose souls You have taken, repose them, and may they be worthy of the kingdom of the heavens. As for us all, grant us our Christian perfection that would be pleasing unto You, and give them, and us a share and an inheritance with all Your saints.

Congregation:

Lord have mercy.

(Coptic Liturgy of Saint Basil 1993:15-18).

Presten retter en bønn til Gud for dem som "har falt i søvn". Diakonen følger opp med å inkludere alle som har dødd "siden begynnelsen" og gjengir eksempler på dette med utgangspunkt i hierarkiske posisjoner i den koptiske kirke. Sentrale tema er gjentagelsen av at de døde skal "hvile" ved Guds hjelp inntil gjenoppstandelsen. Denne "hvilen" er på ulike steder. Først vises det til bildet av "Abrahams favn". Deretter er hvilestedet "gledens paradys", et sted uten bekymringer eller sorger. Ikke bare er det grønt der, men det er også vann og beite. Helgenene befinner seg her. Videre skal de sovende gjenoppstå i kropp. Det stadfestes at det finnes ingen død, bare en "avgang" som er forbeholdt de verdige. Slik minnes tilhørerne på at mennesket er syndig og i denne sammenheng bes det om syndsforlatelse, både for de døde og de levende.

Dødekulten. Besøk til gravplassen og gravkammeret

Koptere besøker gravene til de avdøde. Besøk skjer både individuelt og i fellesskap med familien. Slik besøk kan i utgangspunktet finne sted når som helst. Men som tidligere nevnt forekommer det besøk på graven i forbindelse med høytider, som for eksempel ved påske og jul og når det avholdes minneritualer for avdøde.

Det eksisterer ulike holdninger om besøk til gravkamre. Når koptere beretter om besøk til graver, vises det til at slike besøk er del av en koptisk tradisjon som alle generasjoner før dem har deltatt i. Fra kirkens side derimot vil man at mennesker skal konsentrere seg om det som foregår i kirkerommet. Prester uttrykker skepsis til dødekulten på gravplasser og omtaler dette som folkelige tradisjoner. Som Fader Andros forteller: "Folk vil at prester skal komme og be på graven, men her blir de bare til støv. Det er i kirken at sjelen får føde og vi forsøker å lære folk at de må forstå dette". Andre prester forteller at slike praksiser må ses innenfor rammen av menneskets frie vilje og at alle mennesker er på "vei". Kirken på sin side vil helst at folk skal bli "voksne" og lære hvor Gud finnes. Fra deres synspunkt er det i kirken og ikke på gravplassen at Gud finnes.

Gravkamrene befinner seg på egne koptiske gravlunder. Arkitektonisk er gravlunden organisert etter modell av en by hvor individuelle gravkamre er bygget med små hus oppå seg. Flere slike hus står etter hverandre på rekker langs gater som krysser hverandre. Gravlunder blir vedlikeholdt av egne voktere. Oppgavene deres består av å passe på porten til gravplassen, samt å stå for vedlikeholdet av de "offentlige" områdene som for eksempel "gatene" og trærne. Individuelle familier har ansvaret for sine egne gravkammer, mens andre beretter at vokterne også kan leies inn til å passe på gravkamre etter avtale. Ofte er hele familier engasjert i denne virksomheten og noen ganger bor de i egne hus på gravlunden. Standarden på gravkamre følger sosial status, noen gravkammer er finere enn andre med hensyn til arkitektoniske detaljer og størrelse. Videre kan det skilles mellom offentlige og private familiekammer. Offentlige gravkamre er for mindre bemidlede og består av enkle murbygninger med køyer til de døde på hver side av inngangen. Private gravkamre er ofte bygd som små hus med terrasser. Utenfor husene kan det for eksempel være benker og bord eller små hager. På fremsiden av disse husene er det nummererte skilt, samt skilt som forteller om hvem som ligger der. Skiltene kan også være supplert med bilder av ulike avdøde som ligger der, siden dette ofte er familiegraver. Videre vil det ofte finnes minnetavler som

forteller noe om de avdøde. Tavlene angir for eksempel dato for fødsel og død, samt bønner. Slike gravkamre blir de avdøde lagt i et kammer i kjelleren av huset. Både kjellerinngangen og dørene på husene er laget av metall og er prydet med et kors. Dørene er lukket med dørlåser og hengelåser. Hvelvet under huset er ofte prydet med klistremerker. Særlig populær er Jomfru Maria og Jesusbarnet, helgener som for eksempel Markus eller Georg og paver fra nyere tid, som for eksempel Kyrillos eller Shenouda. Det er foran denne inngangen at det settes gravoffer, som for eksempel blomster, kranser, gaver i små plastposer eller røkelse i forbindelse med besøk til gravene. Utenfor inngangen til gravkamrene i kjelleren kan det noen ganger også observeres at det ligger matrester etter besøk til gravene. I forbindelse med høytider er det mer aktivitet enn vanlig på gravplassene. Særlig etter påskefeiringen er det mye søppel på gravplassen. Etter palmesøndag stilles oppsatsene av palmeblader som har vært brukt i messen opp langs gravekammeret og etter påskesøndag kan det observeres rester av egg ved gravkammeret. I forbindelse med høytider avholder familier felles måltid ved gravekammeret. Biler står parkert mellom husrekkene og det er mange mennesker på gravplassen. Da vil dørene til husene være åpne og det tilbredes mat som serveres utenfor. Der hvor det ikke er benker og bord, vil folk ha tatt med seg dette. Utenfor spises det og barna leker. Det kan observeres at deltagere, enten alene eller i grupper, står og ber. Bønnestillingen er enten i orantstillingen med åpne hender vendt oppover, eller ved å lene en hånd mot graven, hvelvet, navneskiltet eller bildet.

Analytisk oppsummering

I dette kapitlet har jeg beskrevet handlinger som forekommer i etterkant av begravelsen som kan bidra til å belyse spørsmål knyttet til hvordan det kan foretas avgrensninger av ulike faser i dødsritualer.

Som nevnt i innledningen kan de handlingene som er observert i kapitlet muligens tolkes som tilhørende en inkorporasjonsfase av dødsritualene. Men som påpekt i tidligere kapitler vil dette knytte seg til spørsmål om hvem inkorporasjonen gjelder for. Når handlinger skjer og på hvilke steder det forekommer i løpet av dødsritualene som en helhet. Et dødsfall medfører et brudd i sosiale relasjoner som i etterkant av begravelsen må balanseres. I denne forbindelse kan det være belysende å skille mellom:

- a) Relasjoner mellom den spesifikke avdøde og de levende.
- b) Relasjoner mellom ulike levende deltagere.
- c) Relasjoner mellom den spesifikke avdøde og et kollektiv av avdøde slektninger.

I relasjonen mellom den spesifikke avdøde og de levende slektningene starter inkorporasjonsfasen ved at den avdøde nedlegges i gravkammeret. Men disse handlingene utgjør bare én side ved inkorporasjonen ved at de kun omhandler det døde legeme. En annen side er at det eksisterer dødsforestillinger blant koptere om at den avdødes sjel lever videre blant de levende for en viss tidsperiode. Utover dette eksisterer det eskatologiske forestillinger om at den avdøde befinner "på vent" eller i en "sovende" tilstand. Ser man dette i forhold til en diskusjon om ulike faser av livssyklusritualer, kan tilstanden i etterlivet betraktes som en vedvarende "liminalfase" for den avdøde inntil eskatologiske forestillinger realiseres ved dommens dag.

Mens den avdøde befinner seg i etterlivet kan vedkommende være både aktiv og passiv i forhold til de levende. De levende er aktive i relasjonen til den avdøde ved hjelp av bønneaktiviteter, samt ved minneritualer. Slike aktive handlinger holder minnet om de døde "i live" i de levendes bevissthet. Minneritualer er del av sorgprosessen for de levende og inngår dermed som del av en inkorporasjonsfase i relasjonen til avdøde. Men minneritualer handler ikke bare om relasjoner mellom de levende og den avdøde, men også om en inkorporasjon av relasjoner mellom medlemmer i familier. De levende trenger å reetablere statuser, både innad i familien og blant den større slekt og venner. Materielle eierforhold blir uklare i etterkant av et dødsfall. Inntil videre vil eiendom og penger fortsatt betraktes som noe som tilhører den døde og det tar tid før arven blir avklart.

Kirken er også involvert i denne inkorporasjonsfasen ved å delta i sorgarbeidet i ulike sosiale rom og via ulike sosiale nettverk. I kirken starter dette i forbindelse med minneritualer. I likhet med begravelsestjenesten i kirken leses det tekster som kontekstualiserer overgangen til etterlivet for den avdøde, inn i et større kristent drama. Betrakter man denne tekstlesningen som en belæring av deltagerne er den på den ene siden rettet mot å trøste og drive sorgarbeid. Men på den annen side er det også en belæring av de levende som peker mot deres egen død og oppstandelse, og håpet om et evig liv. Dette gir de sørgende et håp som de muligens bringer med seg tilbake til hverdagen i sorgprosessen som finner sted utenfor kirken. Videre involveres

menigheten ved at dens medlemmer deltar i sorgarbeidet gjennom å oppsøke etterlatte familier.

Sorgarbeidet ser ut til å inngå i en gradvis prosess som også endrer de levendes relasjoner til den avdøde. Minneritualer og bønneaktiviteter for spesifikke avdøde ser ut til å være avtagende over tid. En årsak til dette kan være at nye personer dør og at man dermed retter sin sorg mot disse. Men utover dette kan det se ut til at man forestiller seg at det skjer en inkorporasjon av den spesifikke avdøde som del av et kollektivt fellesskap av avdøde slektninger. Dermed kan det se ut til at deltagerne forestiller seg at det også skjer en endring av den avdødes sosiale relasjoner som kan betraktes som symmetrisk til de endringene i sosiale relasjoner som de levende erfarer. Den avdøde blir medlem i et fellesskap av døde slektninger, basert på tidligere relasjoner (til andre døde) som nå aktualiseres i en ny tilstand. På samme vis vil de levende reetablere sine relasjoner med andre levende som de har vært avskjernet fra i løpet av sorgperioden.

Denne inkorporasjonsprosessen starter allerede når den avdøde legges inn i familiegraven. I forbindelse med bønneaktiviteter ser det ut til å forekomme en gradvis overgang, ved at den spesifikke avdøde etter hvert omtales som en av de avdøde i familien. Det at den spesifikke døde blir medlem av de avdødes fellesskap, videreføres også i forbindelse med minneritualer, både for medlemmer av familien, samt i kollektive minneritualer for avdøde i kirken. Minnet om de avdøde aktiviseres ved jevne mellomrom, ikke bare i forbindelse med minneritualer eller bønneaktiviteter, men særlig i forbindelse med besøk til familiegraven. Ved å minnes de avdøde knytter man en forbindelse til det menneskelige håpet om at de avdøde befinner seg i en endret tilstand i et forestilt etterliv. Denne dødekulten befinner seg ikke hvor som helst, men på gravplassen hvor andre døde individer og andre familier fra det koptiske fellesskap er samlet. Ved at de levende vedlikeholder sine relasjoner til de avdøde på gravplassen i form av bønner og ofringer, dannes det et grunnlag for erfaringer av nærhet, hvor de avdøde blir tilstedeværende i de levendes tilværelse.

Kapittel 7

Dødsritualer som levende overgangsritualer

I dette siste kapitlet skal jeg foreta en samlet teoretisk oppsummering av tilnærmingen jeg har anvendt for å analysere dødsritualer i denne fremstillingen. Her vil jeg forsøke å avgrense noen tema som kan danne grunnlag for en videre diskusjon. I denne diskusjonen kommer jeg til å vende tilbake til enkelte av de teoretiske perspektivene som ble introdusert i kapittel 3. Her skal jeg forsøke å anvende disse på materialet i fremstillingen for å diskutere og utdype den tilnærmingen jeg selv baserer meg på.

Innledende oppsummering; dødsritualer som levende overgangsritualer

I denne fremstillingen har jeg fokusert på 2 måter å beskrive og betrakte dødsritualer som på sett og vis er utfyllende for hverandre.

- a) På den ene side har man fokuset på handlingene som igangsettes i forbindelse med et konkret dødsfall og i de påfølgende dødsritualer.
- b) På den annen side har disse handlingene muligens en tilbakevirkende kraft på de levende deltagerne, noe som former deres forestillinger på døden i den menneskelige tilværelse.

Et konkret dødsfall medfører at levende må forholde seg til en situasjon hvor en sosial person er avgått med døden. Dette danner grunnlag for dødsritualer som omformer liket fra en levende tilstand, til det som anerkjennes som død i henhold til forestillinger om sjelen i et etterliv. Ulike teoretiske tilnærminger til å forstå dødsritualer som jeg har utforsket i fremstillingen, vektlegger bl.a. at dødsritualer har en *funksjonell* side. Betrachninger om dødsritualer sin funksjon, dvs. hvordan dødsritualene virker for det levende sosiale fellesskapet, er knyttet til at levende må forholde seg til at konkrete personer dør. Handlingene som forekommer innebærer et fokus på det *prosessuelle* ved dødsritualer. Dødsritualer aktualiserer ulike sosiale relasjoner mellom deltagere, noe medfører at handlingene som finner sted foregår mellom det som kan avgrenses som ulike relasjonspaar. Dødsritualer betraktet som prosess medfører også at

det kan avgrensnes strukturer i ritualet som belyser hvordan sentrale kategorier (for eksempel levende-døende-død) kommer til uttrykk. Handlinger som former forståelsen av dødsritualer er også knyttet til et *symbolsk* univers. Fokuset på det symbolske i dødsritualer kan bidra til å belyse hvordan de fysiske etterlevningene av den avdøde (liket), dens åndelige etterlevninger (sjelen) og de levende forholder seg til hverandre, og endrer sin identitet i løpet av dødsritualer.

Deltagelse i dødsritualer medfører også en endringsprosess for de levende deltagerne. Et konkret dødsfall får tilbakevirkning på et sosialt fellesskap ved at sosiale statuser endres som følge av dødsfall. Videre medfører deltagelse i dødsritualer en endringsprosess hvor de levende deltagerne blir konfrontert med døden som tilstand i den menneskelige tilværelse. Dette åpner for en erfaringsdimensjon som henspeiler på selve prosessen knyttet til det å være levende og død. I den forbindelse har muligens dødsritualer en iboende struktur som kan sammenlignes med initiasjonsritualer, ved at de avspeiler menneskelige forsøk på å forestille seg hvordan man kan overgå ulike begrensninger i den materielle verden. Ved å inngå i dødsritualer får man nærkontakt med døden som del av den menneskelige tilværelse. Denne erfaringen konfronterer de levende med døden. Men samtidig blir de gjenstand for kollektive forklaringer på døden som medfører at tapet av den sosiale personen kan balanseres. Dette skjer i form av belæringer fra et fellesskap om delte dødsforestillinger i relasjon til myter om forståelsen av et tenkt etterliv. Initiasjonen i dødens tilstand er en erfaring som de levende bærer med seg, og medfører muligens en endringsprosess for dem i deres liv. Denne erfaringen akkumulerer seg i takt med nye dødsfall deltagerne erfarer. Til syvende og sist gjør dette den individuelle deltager bevisst på eksistensielle betraktninger vedrørende det personlige dødsøyeblikk.

Dødsritualer som overgangsritualer

I denne fremstillingen har jeg beskrevet dødsritualer blant deltagerne i den koptiske kirke som et overgangsritual. Analysen av overgangsritualer har tatt utgangspunktet i tilnærmingen til van Gennep (van Gennep 1999). Etter min mening utgjør denne tilnærmingen en generell modell for å forstå overgangsritualer. Men det har ikke vært en målsetning for fremstillingen å bekrefte eller avkrefte modellen. Det som derimot har vært betydningsfylt har vært å undersøke i hvilken grad den er formålstjenlig for å belyse ulike observasjoner og hvordan samspillet mellom observasjon og modell kan

danne grunnlag for ytterligere innsikt i modellen som et analyseverktøy.

Jeg skal nå vende tilbake til observasjoner fra de forutgående kapitler for å forsøke å komme frem til en nærmere bestemmelse av dødsritualer som overgangsritualer. Det kan være vanskelig å forsøke å avgrense et absolutt startpunkt for det som kan karakteriseres som separasjonsfasen i dødsritualer. En slik avgrensning er avhengig av hvilke deltagere som handler sammen på ulike tidspunkt i ulike sosiale rom. Det åpner for en tilnærming som fokuserer på det flytende og dynamiske i overganger, fremfor tydelige avgrensninger av disse.

Jeg har i denne fremstillingen tatt utgangspunkt i at hendelser og handlinger som skjer i forkant av og kort etter et dødsøyeblikk kan betraktes som del av separasjonsfasen i dødsritualene. I den forbindelse har det vært viktig å fremheve hvordan de ulike partene i ritualet blir atskilt fra sine omgivelser. En slik atskillellesprosess starter på mange måter allerede forut for selve dødsøyeblikket. Stilt overfor det faktum at døden forekommer hele tiden i levende menneskers omgivelser, kunne et spørsmål vært hvorvidt alderdom i sin helhet kan betraktes som en langvarig separasjonsfase i påvente av døden. Men i denne fremstillingen har jeg lagt vekt på hvordan handlinger i forkant av og kort etter selve dødsøyeblikket kan betraktes som en glidende overgang til startfasen for dødsritualene som følger.

For det individet som er døende innebærer dette at man blir avsondret fra ens omgivelser, for eksempel i den perioden ett dødsleie varer. I dette tidsrommet forbereder man seg på det nært forestående dødsfallet. I forbindelse med dødsritualer blant koptere blir det for eksempel utført handlinger som bekrefter denne forberedelsen. Det kan for eksempel være at den døende tar farvel eller gir viktige meddelelser til familiemedlemmer. Andre handlinger som forekommer kan betegnes som religiøse, for eksempel at det avsies bønner. I andre tilfeller involverer disse handlingene religiøse representanter fra kirken, for eksempel i forbindelse med at døende mottar den siste olje. Tilsvarende vil menneskene som befinner seg i sosial nærhet til den døende bli bevisste på den døendes tilstand og det nært forestående dødsøyeblikket, noe som bidrar til at disse gradvis blir atskilt fra sine omgivelser. Selve dødsøyeblikket blir et alvorlig avbrudd i tilværelsen. For den døende innebærer dette en overgang til en tilværelse de levende ikke har erfaring med, men som de forutsetter at eksisterer. Den spesifikke personen som inntil nylig var levende, blir nå definert som legemlig død. For familien erfares dødsøyeblikket som en fryktelig opplevelse og i usikkerheten som oppstår kommer sterke følelser og sorg til uttrykk. Døden medfører et markant brudd i de

sosiale relasjonene mellom familiemedlemmene og den avdøde. Den døde blir borte for alltid og familiemedlemmene vil aldri kunne vende tilbake til relasjonen de hadde til den avdøde.

Dødsøyeblikket beveger familiemedlemmene inn i en tilstand som kan karakteriseres som en terskelfase, siden denne erfaringen kan betraktes som en grenseerfaring som står utenfor den vanlige tilværelsen. Som Victor Turner (Turner 1995) har påpekt, dannes det en særegen form for sosial struktur, "communitas", i forbindelse med liminal/terskel fasen. I forbindelse med at døden inntreffer erfarer de levende tapet av et menneske. Man erkjenner at døden engang vil ramme alle, også de som nå er levende. Man erkjenner at man er likeverdige overfor den tilstanden som man nå erfarer i levende livet. Et dødsfall medfører at sosiale kategorier blir forstyrret. Det gjelder ikke bare for den nærmeste familie, men også for andre slektninger av den avdøde og et videre sosialt nettverk som anerkjenner dødsfallet som et tap. Dermed oppstår det en erfaring av fellesskap som strekker seg utover selve familiebandet.

I denne fremstillingen har jeg trukket frem hvordan de videre handlingene i dødsritualer blant koptere består i at den avdøde fraktes til sitt hjem, så sant ikke vedkommende befinner seg der allerede. Familien til den avdøde avholder et sørgeoppbud som innbefatter slektninger og andre deltagere i den avdødes sosiale nettverk. Slik sett blir enda flere deltagere involvert i sorgen over den avdøde og blir med dette del av communitas erfaringen som utvikler seg som følge av et dødsfall. Ulike handlinger utføres for å forberede den avdøde på en videre overgang til det som anerkjennes som etterlivet. Renselsesritualer i form av likvask og påkledning av likklær skjer i tråd med bibelsk symbolikk. Andre religiøse handlinger skjer i form av bønner og andakt. På tross av at den avdøde fremstår som passiv og som underordnet de levendes handlinger, må denne fortsatt anses som deltager i ritualen. Dermed er den avdødes rolle viktig i den forstand at handlingene som andre deltagere utfører forutsetter at en person er død.

En videre overgang finner sted i den romlige bevegelsen som den døde og de levende foretar fra det private hjemmet til det offentlige kirkerommet. Handlingene som finner sted i kirkerommet utgjør en viktig del av terskelfasen i dødsritualene. Det er flere årsaker til dette.

- a) Handlingene finner sted i det som betraktes som et hellig rom. Kirkerommet er også et offentlig rom og involverer dermed medlemmer av menigheten.

- b) Begravelsen i kirken er det siste møtet mellom den avdøde, kirkens representanter og menigheten.
- c) Kirkens autoriteter utfører de aktive handlingene i ritualet. De sørgende og den avdøde inntar passive roller.
- d) Begravelsesliturgien som utføres av kirkens autoriteter kan forstås som en rituell læring av deltagerne. Begravelsesliturgien avspeiler dramatiske handlinger på et religiøst - kosmisk plan. Ved å knytte ett spesifikt dødsfall til en større helhet gir kirkens autoriteter deltagerne en forklaring på døden i den menneskelige tilværelse.

Etter at handlingene i kirken er gjennomført, blir den avdøde fraktet til gravplassen. Den avdødes levninger som til nå har blitt behandlet i og fraktet mellom ulike rom, ankommer sitt endelige hvilested ved å bli plassert i familiens gravkammer. Det at den avdøde blir plassert sammen med andre døde familiemedlemmer kan muligens betraktes som den første overgangen til det som kan avgrenses som en inkorporasjonsfase i dødsritualene. Men dette gjelder for den avdødes del.

De sørgende på sin side vender tilbake til hjemmet og avholder en avsluttende minnestund. Denne samlingen danner også grunnlag for en glidende overgang til inkorporasjonsfasen i dødsritualene for de sørgende. Selv om minnestunden er knyttet til dødsfallet, beveger fokuset på denne samlingen seg mot det sørgende fellesskapet. Man avslutter fasten og spiser sammen. Det avholdes trøstende taler rettet mot den avdødes familie og deltagerne markerer sin medfølelse for familiens tilstand. Men hvorvidt denne minnestunden kan forstås som startpunkt for inkorporasjonsfasen, vil være avhengig av hvilke deltagere det gjelder for og hvilken nærhet de har til den avdøde. For deltagere som har hatt praktiske oppgaver i forbindelse med dødsfallet eller for andre perifere deltagere, vil denne samlingen markere en avslutning på deres deltagelse i dødsritualene.

For medlemmene av familien som fortsatt er sørgende er situasjonen annerledes. Det kan se ut til at den sørgende familie befinner seg i en vedvarende sorgtilstand som kan karakteriseres som en terskelfase etter begravelsen. Familien holder seg fortsatt tilbaketrukket fra omgivelsene. Samtidig utføres det også andre rituelle handlinger som markerer en gradvis overgang til en inkorporasjonsfase. Det skjer bl.a. i forbindelse med at det avholdes ritualer i hjemmet på den 3. dagen etter dødsfallet. Handlingene som utføres er rettet mot renselse av hjemmet i tråd med forestillinger om at den avdøde

sjelen fortsatt befinner seg der. Slike forestillinger medfører også at den avdødes sjel kan betraktes som å være i en fortsatt terskelfase i påvente av at de levende skal utføre de nødvendige ritualer. Men i tillegg til at man forestiller seg at den avdødes sjel gradvis blir inkorporert med andre døde, kan man også betrakte den avdødes sjel som fortsatt å befinne seg i en vedvarende terskelfase i henhold til eskatologiske forestillinger som forutsetter en endelig oppstandelse på dommedag.

I tiden fremover skjer det en gradvis omstilling for den sørgende familien. Det finner sted videre overganger, bl.a. ved at familien beveger seg ut av det private hjemmet for å uttrykke sorgen og relasjonen til avdøde, for eksempel i forbindelse med minneritualer i det offentlige kirkerommet. I denne perioden tar familien seg også av praktiske og økonomiske spørsmål som de har latt være å forholde seg til siden dødsfallet inntraff. På den 40. dag avholdes et minneritual som markerer avslutningen av sorgen i familien. Men for de som er hardt rammet av dødsfallet kan denne fasen sies å fortsette lengre. På et individuelt plan kan det påstås at enkelte aldri kommer videre. Men samtidig blir deltakere også nødt til å forholde seg til andre dødsfall som inntreffer i det sosiale fellesskap. Andre dødsfall vil muligens kunne sies å avlede fokuset fra den spesifikke personen som har dødd. Samtidig fortsetter man å minnes den avdøde i forbindelse med høytider. Andre minneritualer vedlikeholder også minnet om den avdøde, som for eksempel halvårsmarkeringer eller 1. årsmarkeringer for personens død. Over tid blir den spesifikke avdøde del av et kollektivt fellesskap av avdøde slektninger og andre avdøde.

Tilstander og handlinger i ulike faser av dødsritualene

De ulike handlingene som skjer i løpet av dødsritualene og tilstandene som de frembringer blant deltagerne, kan forsøksvis fremstilles skjematisk henholdsvis med utgangspunkt i den avdøde og de levende. Overgangene i dødsritualene for den avdøde kan fremstilles slik:

Tilstand: Faser i dødsritualene: Handlinger:

- a) Alderdom: Relativ separasjonsfase: Forberedelser til dødsfall:
- b) Døende: Separasjonsfase: Ventet dødsfall/sykeleie/dødsleie:
- c) Død: Terskelfase: Legemlig død (leder til en foreløpig inkorporasjon av den døde):

Terskelfasen for den avdøde (og en foreløpig inkorporasjon) kan videre avgrenses i to deler:

1) Det fysiske likets terskelfase. Videre separasjon fra den levende tilstand. Avdøde forberedes/belæres til ny tilstand ved begravelsestjenesten i kirken. Likets foreløpige inkorporasjon ved nedleggelse i gravkammeret.

2) Sjelens terskelfase som har to ulike stadier:

a) Foreløpig terskelfase i påvente av antatt ny tilstand for den avdøde. Videre ritualer som utføres av de levende. 3.dags ritualet i hjemmet. Minneritualet på den 40. dag. Videre minneritualer over tid. Den avdødes sjel inkorporeres i det døde fellesskap, i det de levende håper er et foreløpig paradiset.

b) Vedvarende terskelfase i tråd med eskatologiske forestillinger om en endelig inkorporasjon i paradiset på dommens dag.

Overgangene i dødsritualene for de sørgende kan fremstilles slik:

Tilstand: Faser i dødsritualene: Handlinger:

a) Sosial person i relasjon til en døende: Gradvis overgang til en separasjonsfase: Vake ved dødsleie, bønner.

b) Sørgende: Overgang til terskelfase ved erkjennelsen av dødsøyeblikket og oppløsningen av den sosiale relasjonen til avdøde: Deltagerne utviser sorguttrykk. Praktiske handlinger utføres.

c) Sørgende deltagere i begravelsen: Ny overgang til terskelfase og handlinger i kirken: Deltagere får belæring om tema knyttet til døden, underlagt kirkens autoriteter.

d) Sørgende over tid: Relativ vedvarende terskelfase avhengig av nærhet til avdød: Sorg over tapet av den avdøde. Uklare relasjoner og statuser mellom medlemmer i den avdødes familie. Videre minneritualer utføres på den 3. og 40. dag. Gradvis inkorporasjon til hverdagen blant de som har mistet et familiemedlem.

e) Endret status som sosial person: Gradvis inkorporasjon av sosiale relasjoner mellom familiemedlemmer Den avdøde blir gradvis ansett som del av det døde

familiefellesskap: Nye statuser og sosiale forpliktelser i familierelasjoner.

”Ritualer innad i ritualet”. Delritualer i overgangsritualenes struktur

I avsnittet ovenfor har jeg forsøkt å oppsummere hvordan man kan nærme seg materialet i fremstillingen ved å avgrense strukturer som separasjons-, terskel- og inkorporasjonsfaser. Men slike avgrensninger kan på en måte betraktes som overflatestrukturer i det rituelle forløp som helhet. En annen tilnærming kunne være at slike strukturer (separasjons-, terskel- og inkorporasjonsfaser) kan anvendes som et redskap for å beskrive mindre deler av det rituelle forløp. Jeg har i fremstillingen omtalt dette som ” ritualer innad i ritualet”. Denne betegnelsen har vært et forsøkt på å vise at det rituelle forløp også kan forstås som bestående av mindre delritualer som utføres av ulike deltagere i ulike sosiale rom. Jeg skal her trekke frem noen eksempler på hvordan det kan identifiseres delritualer i forbindelse med dødsritualene.

1) Dødsleiet, dødsøyeblikket og sørgeoppbudet i hjemmet betraktet som et delritual

I tilfeller hvor en person ligger på dødsleie skjer det som nevnt en gradvis separasjon, både for den som er døende og han eller hennes nærmeste slekt. Ulike handlinger, som for eksempel den siste olje eller bønner fra familien, forbereder både den døende og de levende seg på et nært forestående dødsfall.

Som nevnt kan dødsøyeblikket betraktes som å markere overgangen til terskelfasen. De levende erkjenner at døden har inntruffet og blir bundet sammen som sørgende. I tilfeller hvor personer dør på sykehus, skjer det en fysisk overgang ved at den døde fraktes til hjemmet. Men også i hjemmet skjer det en fysisk overgang for liket, ved at denne forberedes på de videre handlingene i ritualet i form av omkledning og rensing. For sletningene til den avdøde, skjer det også en fysisk overgang. De er blitt kastet inn i sorgen og markerer dette ved å endre påkledning, trekke seg tilbake sosialt og endre holdning overfor andre gjennom for eksempel gråt og følelsesutbrudd.

Sørgeoppbudet som finner sted i hjemmet kan muligens betraktes som et eget delritual i terskelfasen. Det er flere årsaker til dette. På den ene side er sørgeoppbudet en markering av hvordan den avdøde som sosial person er knyttet til det private hjemmet. Den avdøde vil snart forlate hjemmet for siste gang og familien blir samlet for å

bekreftede den avdødes tilhørighet til hjemmet. Det bidrar på den annen side til at sørgeoppbudet i hjemmet samler flere andre deltagere i sorgen og gir dem anledning til å delta i familiens "communitas". Men det finnes som nevnt ulike deltagere på sørgeoppbudet, siden dødsfallet har blitt gjort kjent for den større slekt, venner og naboer. Ulike roller fordeles for å løse praktiske oppgaver og enkelte av deltagerne har perifere roller. I enkelte tilfeller kommer presten for å avholde en bæreandakt. Her blir det forrettet bønner for den avdøde som en forberedelse på de videre dødsritualer. Men den avdøde må bringes videre til kirken og senere til gravkammeret for at dødsritualene skal utføres korrekt. For familien derimot, er den avdøde knyttet til hjemmet og "tilhører" familien. Det kan dermed være vanskelig å gi slipp på den avdøde. Med utgangspunkt i en slik tankegang kan man muligens belyse observasjoner i materialet hvor det identifiseres ett høydepunkt i sørgeoppbudet med sterke emosjonelle uttrykk idet den avdøde skal fraktes fra hjemmet og til kirken. Tenker man seg sørgeoppbudet som et eget delritual, kan overgangen fra hjemmet til kirken, muligens betraktes som en inkorporasjonsfase. Det døde liket fraktes bort fra hjemmet for siste gang, til kirken som et offentlig rom. Den avdøde blir med dette overført fra én bestemt familie og det private hjemmet, og for så å bli inkorporert i det kirkelige fellesskap og dens handlinger.

2) Begravelsestjenesten i kirken betraktet som et delritual

En ny overgang i ritualen skjer idet deltagerne trer inn i kirkerommet. Det utføres handlinger som separerer dem fra omgivelsene utenfor, for eksempel ved at de kors seg eller ber foran ikoner. Det skjer også en separasjon mellom deltagerne i kirkerommet, for eksempel ved ulik plassering av menn og kvinner, eller ulike plasseringer basert på relasjonen til de sørgende. Den avdøde blir plassert i altergangen og deltagerne i kirkerommet er videre separert fra de religiøse deltagerne som befinner seg i alterområdet. Kirkerommet er de religiøse deltagerne sitt sosiale rom. Det er disse som er aktive i handlingene som utføres, noe som medfører at de sørgende (og den avdøde) inntar en heller passiv rolle.

Begravelsesliturgien markerer en videre overgang til det som muligens kan identifiseres som en terskelfase i begravelsestjenesten som ett delritual. Liturgien starter med takkebønner, bønner for røkelsen, og syndsforlatelser. Deltagerne velsignes med røkelse noe som inkluderer dem i det hellige rom som liturgien utgjør. Handlingene fører deltagerne inn i begravelsesliturgiens hovedtema, som er rettet mot død og

oppstandelse. Liturgien er i utgangspunktet rettet mot den individuelle avdøde og varierer i henhold til sosial status, kjønn og alder. Men selv om liturgien er rettet mot den avdøde, knytter den også en forbindelse mellom ett spesifikt dødsfall og døden som del av den menneskelige tilværelse. Tema knyttet til død og oppstandelse blir overført til deltagerne fra de religiøse representanter i kirken. Som tidligere nevnt kan dette betraktes som rituell læring. Å delta i begravelsesliturgien gir de levende deltagerne en erfaring av at de har kontaktflate med et religiøst budskap som knytter forbindelser mellom døden de selv har blitt konfrontert med, og døden som en realitet i deres egen tilværelse. Et slikt felles erfaringsgrunnlag bidrar til en ytterligere forsterkning av *communitas* mellom de sørgende.

Liturgien avsluttes, noe som medfører nye overganger i form av absolusjoner og avslutningsbønner. Det skjer en fysisk overgang ved at de levende og den avdøde forlater kirkerommet. Det markeres også auditivt. De sørgende som har vært preget av stillhet i kirkerommet, blir høylytte og gir uttrykk for sorg idet de vender tilbake til det offentlige rom utenfor kirkerommet. Det kan muligens hevdes at denne overgangen kan identifiseres som en inkorporerende fase av delritualet i kirkerommet ved at deltagerne vender tilbake til samfunnet utenfor. Det kommer også til uttrykk ved at medlemmer av familien blir aktive i de videre handlinger. Det kan for eksempel være ved at de takker fremmøtte eller ved at de deltar i praktiske gjøremål, som for eksempel i det å ta kontrollen over det videre forløp i ritualet og bevegelsen av den avdøde til gravkammeret.

Diskusjon om fruktbarheten ved avgrensninger av delritualer

De foregående eksemplene kunne muligens blitt utdypet ved en lignende gjennomgang av andre deler av dødsritualene som finner sted blant kopterne. Det kunne for eksempel ha omfattet de handlingene som finner sted ved nedleggelsen av liket i gravkammeret, samlingen på den tredje dagen eller ved minneritualer over tid. Samtidig skal det påpekes at materialet i denne undersøkelsen i mange tilfeller ikke er tilstrekkelig for å foreta en slik detaljert gjennomgang. Det som derimot har vært hensikten med eksemplene, har vært å vise at man kan nærme seg dødsritualer som avgrensbare i delritualer eller som ”ritualer innad i ritualet”. Fordeler ved en slik tilnærming kan for eksempel være at:

- a) Det kan anvendes som et metodisk redskap for å forsøke å gi en detaljert beskrivelse av de ulike handlingene som finner sted i bestemte rom i løpet av ritualet.
- b) En slik tilnærming kan bidra til å belyse hvordan ulike roller er fordelt mellom ulike deltagere i ulike sosiale rom i løpet av ritualet.
- c) Gi kunnskap om erfaringsdimensjoner hos ulike deltagere i ulike rom.

I denne fremstillingen har jeg at jeg hovedsakelig utforsket punktene 1 og 2. En nærmere bestemmelse av punkt 3 hadde muligens medført at jeg hadde konsentrert meg mer spesifikt om bestemte deler av dødsritualene og deltageres erfaringer av disse.

Ved å dele det rituelle forløp inn i delritualer, kan man muligens lettere besvare spørsmål knyttet til hvilke funksjon ritualet har, med hensyn til hvilke hensikter de ulike handlingene har for ulike deltagere i bestemte sosiale rom. I forbindelse med sørgeoppbudet i hjemmet er for eksempel handlingene rettet mot å binde familien og andre deltagere sammen i en felles erfaring knyttet til at de har mistet en person som tilhørte en familie og ett hjem. I forbindelse med begravelsen i kirken er det kirkens representanter som utfører handlinger som binder sammen det sørgende fellesskap.

Men samtidig som slike avgrensninger kan belyse en funksjonell forståelse av ritualet, må man også være seg bevisst at handlingene inngår i en prosess. Anvender man tilnærmingen til van Gennep (van Gennep 1999) som et analytisk redskap på en heller statisk måte, medfører det at man kan foreta avgrensninger som er "presise" i metodisk øyemed, men som samtidig ikke er dekkende for de glidende overganger som finner sted i løpet av ritualet. Dermed kan en avgrensning av delritualer også være en kilde til villedning, siden reduksjonen av overgangsritualet i bestanddeler medfører at man mister helheten i ritualbeskrivelsen. Slik jeg forstår van Gennep er det heller ikke en slik tankegang som er målet, men snarere det å avdekke strukturer som forteller noe om overganger og bevegelsen mellom ulike tilstander i ritualet. Dermed kan man si at det er de ulike delene av ritualet i samspill som medfører at det kan karakteriseres som et overgangsritual. I den forbindelse må det påpekes hvordan en beskrivelse av delritualer kan bidra til å belyse hvordan de ulike delene av ritualet som helhet "kommuniserer med hverandre" i overganger. Når en del av ritualet blir utført i et bestemt sosial rom, signaliserer dette for deltagerne at denne delen av ritualet avsluttes, noe som legger til rette for en overgang til neste del av ritualet. Hvis ikke delritualene utføres korrekt eller noe går galt, vil det få implikasjoner for neste del av ritualet. Det

kommer for eksempel til uttrykk i materialet, i forbindelse med beretninger hvor deltagerne utviser bekymringer med utgangspunkt i hendelser hvor handlinger i ritualet utføres feil, i motsetning til det man anser som korrekt forløp av disse.

Andre tilnærminger til avgrensninger av dødsritualer

For å utvikle fokuset på betydningen av overganger i dødsritualer, kombinert med et fokus på ulike kategorier av deltagere som utfører handlinger i ulike rituelle rom, kan det være fruktbart å forstå materialet i denne fremstillingen i lys av ytterligere tilnærminger. I den sammenheng vil jeg forsøke å nærme meg materialet om dødsritualer blant koptere som bestående av ulike relasjonspaar av deltagere som samhandler med hverandre i løpet av den rituelle prosessen. I kapittel 3 introduserte jeg bl.a. hvordan Metcalfe og Huntington (Metcalfe og Huntington 1992) nærmet seg Robert Hertz (Hertz 1960) sin forståelse av dødsritualer. Tilnærmingen deres forsøker å utvide Hertz sitt perspektiv om hvordan ulike deltagere i dødsritualer er i samspill med hverandre. I den forbindelse mener Metcalfe og Huntington at det kan avgrenses en tredelt struktur i Hertz sin fremstilling. Denne strukturen er preget av relasjonspaar av deltagere som samhandler på ulike tidspunkt i ritualet. Hos Metcalfe og Huntington avgrenses tre ulike relasjonspaar; liket og begravelsen (inkluderer de sørgende), sjelen og de døde, samt de sørgende og andre levende deltagere.

Eksempler på avgrensninger av relasjonspaar i dødsritualer blant kopterne

Slik jeg forstår tilnærmingen til Metcalfe og Huntington, kan den være en metode for å utvide forståelsen av dødsritualer slik de ble behandlet av Hertz. Men på tilsvarende vis som man kan lese van Gennep (van Gennep 1999) på en statisk måte, vil man sikkert kunne avgrense en hel rekke relasjonspaar som aktualiseres på ulike tidspunkt i et ritual. I den forbindelse blir det viktig å påpeke at avgrensningen av relasjonspaar hos Metcalfe og Huntington legger vekt på hvordan relasjonspaar aktualiseres i forhold til problemstillinger som oppstår for deltagerne i løpet av ritualet. Denne forståelsen er basert på hvordan Hertz også fokuserte på hvordan ulike deltagere samhandler i forbindelse med ulike problemstillinger i løpet dødsritualer. Det blir dermed et spørsmål om hvordan man skal avgrense hva som skal regnes som aktuelle problemstillinger og hvorvidt dette lar seg avgrense i et materiale. I det koptiske materialet om dødsritualer

kan det avgrenses relasjonspar mellom:

a) den døende og de levende i forbindelse med et dødsleie.

Da tidsrommet for et dødsleie kan variere, for eksempel p.g.a. sykdom, må familien til den som er døende forholde seg til dette som en problemstilling. I dette tidsrommet må de levende ta ekstraordinært forbehold overfor den som er døende på en annen måte enn de ellers ville ha gjort. De inngår i stell av den syke eller vaker over denne. Man ber for den som er døende og tar farvel. Presten utfører ritualer som den siste olje og i mange tilfeller vil den døende overfører sin siste vilje til de nærmeste. I etterkant av dødsøyeblikket kan det avgrenses et nytt relasjonspar i de videre handlinger mellom:

b) det døde liket og de levende.

I Hertz (Hertz 1960) sin behandling av dødsritualer som en todelt prosess, er relasjonen mellom liket og de levende viktig i de første begravelseritualene som finner sted. Dette medfører at liket blir gjenstand for tabuer og at de levende konkret frykter liket og dets forråtnelse. En slik form for direkte uttrykt frykt ser ikke ut til å eksistere i materialet om dødsritualer blant kopterne. Men indirekte ligger det muligens en frykt og usikkerhet når de levende må forholde seg til liket av den avdøde. Det fremkommer når deltagere fremhever praktiske sider ved hvordan de forholder seg til liket. Man tilstreber å begrave liket så fort som mulig. I den forbindelse blir det viktig at de nødvendige forberedelser utføres uten forsinkelser eller hindringer. I tilfeller hvor liket ligger på sykehus, blir det viktig å få det tilbake til hjemmet så fort som mulig. Skjer ikke dette, danner det grunnlag for frustrasjoner og økt kaos, da familien ikke har kontroll over liket og det som betraktes som den ”naturlige” gang i dødsritualene. Det kan muligens hevdes at liket er utsatt for en viss grad av tabuer og betraktes som urent. De levende tar videre forbehold overfor liket ved å utsette det for renselsesritualer. Disse handlingene har en funksjonell side, ved at liket blir vasket og kledd om, samt en symbolsk side ved at handlingene er basert på bibelsk symbolikk. Utfallet av renselsesritualene er at det avdøde liket blir transformert og forberedt på den videre gang i dødsritualene. Man tar også romlige forbehold overfor liket ved at det legges i et eget rom av huset. I forbindelse med sørgeoppbudet endrer også de levende sin sinnstilstand overfor liket.

De konsentrerer seg om bønner rettet mot den avdøde og de tilstreber seg med å være stille i rommet hvor den avdøde ligger.

Som nevnt vil man muligens kunne foreta en mer nøyaktig avgrensning av relasjonspaar mellom deltagere i dødsritualer enn det man finner eksempler på hos Hertz og Metcalfe og Huntington. Sørgeoppbudet i forbindelse med dødsritualer blant kopterne representerer et mulig eksempel på dette. Her vil man muligens kunne avgrense flere relasjonspaar, for eksempel mellom familien til den avdøde og andre sørgende, mellom de sørgende som helhet og andre levende som bivåner sørgeoppbudet, eller mellom de sørgende og menigheten. Men spørsmålet er hvorvidt en slik inndeling har noen hensikt, da de levende deltagerne forholder seg til liket som en gruppe av levende overfor den avdøde. Som nevnt bidrar sørgeoppbudet til at de levende forsterker erfaringen over å være stilt overfor et dødsfall, noe som danner grunnlag for at de som gruppe opplever "communitas".

De videre handlinger i dødsritualene er også preget av relasjonsparet: liket og de levende. Basert på det koptere har fortalt, vil graden av sorg og dens uttrykk være avhengig av hvem som har avgått med døden. For eksempel fortelles det at barns død ofte utløser stor sorg blant de etterlevende, mens eldres død ofte blir forklart innenfor rammene av en naturlig avslutning på et livsløp. Samtidig vises det til at dødsritualene er mer omfangsrrike for enkelte enn andre, basert på avdødes sosiale status. Ved begravelser hvor den avdøde innehar høy sosial status kan det for eksempel være at det er flere deltagere involvert, det avholdes lengre taler, det er flere inviterte, eller at det er mer omfattende dødsannonser med større bilder i avisene. Begravelsestjenesten i kirken er også preget av at det avholdes ulike liturgier for ulike personer avhengig av deres status. Stilt overfor en diskusjon om det er formålstjenelig å foreta nærmere avgrensninger av relasjonspaar i dødsritualene blant kopterne, er begravelsen i kirken muligens ett punkt hvor dette er aktuelt. Eventuelle relasjonspaar som kan avgrenses ville for eksempel være mellom de sørgende og kirkens representanter. Årsaken til dette er at de sørgende inntar en passiv rolle, mens kirkens representanter inntar den aktive rollen i handlingsforløpet. Begravelsen stiller også kirkens representanter ovenfor ulike problemstillinger. De sørgende og menigheten har forventninger til hvordan liturgien bør utføres og hvordan det helst skal foregå uten forstyrrelser. Utførelsen av liturgien anerkjennes som viktig for de sørgende og styrker kirkens autoritet overfor fellesskapet. Avgrenser man relasjonsparet mellom kirkens representanter og de sørgende, kan dette også utvides til å inkludere den avdøde. Som nevnt kan fremførelsen av liturgien

betraktes som en rituell læring. Formen på liturgien er rettet mot spesifikke avdøde, men i begravelsen deltar også de levende ”sammen med den avdøde”. Dermed kan også liturgien anses som en belæring av de levende, ved at de levende blir stilt overfor den fremtidige problemstillingen som deres egen død vil utgjøre.

I etterkant av begravelsestjenesten i kirken beveger deltagerne seg til gravplassen. Presten forretter de siste bønnene og liket legges i gravkammeret. Dermed avsluttes relasjonsparet mellom liket og de levende. Men i de videre dødsritualene som finner sted etableres nye relasjonspar mellom:

c) de levende og sjelen til den avdøde.

I ulike minneritualer som finner sted over tid tar de levende forbehold overfor det man forutsetter er sjelen til den avdøde. I Hertz (Hertz 1960) sin behandling av dødsritualer var det ikke bare liket som ble betraktet som forurensende, men også sjelen til den avdøde. Slik forbehold om forurensning kan observeres i form av ulike tabuer de levende er underlagt i løpet av dødsritualene. Men ett poeng hos Hertz er at disse tabuene forsvinner over tid, noe som er relatert til hvordan den avdøde som sosial person gradvis utviskes fra det levende fellesskap.

I materialet om kopterne kan en slik endringsprosess muligens identifiseres i sammenheng med forestillinger om at den avdødes sjel fortsatt befinner seg blant de levende, for eksempel i forbindelse med at det utføres et renselsesritual i hjemmet på den tredje dagen etter begravelsen. Gradvis beveger minneritualene seg til andre sosiale rom, som for eksempel i kirken på den 40. dag eller i forbindelse med familiens private minneritualer ved gravkammeret. Minneritualer over tid endrer også relasjonen mellom de levende og den avdødes sjel, i henhold til forestillinger om hvordan den avdødes sjel blir inkorporert i fellesskapet av andre døde sjeler.

Diskusjon om anvendelse av van Gennep og Hertz

I forrige avsnitt har jeg forsøkt å vise hvordan man kan foreta en avgrensning av relasjonspar som en metode for å beskrive handlingsforløpet i dødsritualer. Ved å legge vekt på ulike relasjonspar som etableres i ulike sosiale rom kan man også følge de ulike endringsprosessene i deltagerens sosiale status i løpet av ritualen. For eksempel hvordan de endrer status som: døende - dødt lik - begravd lik - avdød sjel som inkorporeres i et

fellesskap av døde i påvente av dommedag.

Når jeg nå har forsøk å påvise hvordan man kan belyse tilnærmingen til Hertz ved hjelp av Metcalfe og Huntington sin metode, kan et videre spørsmål være å diskutere om en slik tilnærming i det hele tatt er anvendbar på det materialet som dødsritualer blant kopterne utgjør. Som nevnt i kapittel 3 var Hertz sin tilnærming til å forstå dødsritualer basert på et materiale som reflekterte kulturspesifikke dødsritualer, siden de er basert på sekundære begravelser hvor liket graves opp igjen i etterkant av den første begravelsen. Hos Hertz er det de sekundære begravelsesritualene som er de mest sentrale, siden de knytter seg til forestillinger om hvordan liket og sjelen til den avdøde blir transformert over tid. Dette er riktignok en tilnærming til dødsritualer som er kulturspesifikke med hensyn til at de er basert på et materiale fra samfunn hvor slike dødsritualer er fremtredende. Van Gennep sin tilnærming, med sitt fokus på den tredelte strukturen i forløpet av ritualet kan hevdes å være en mer universell tilnærming som kan tilpasses ulike observerbare ritualer i ulike samfunn.

Et aktuelt spørsmål blir da hvorvidt det er mulig å i det hele tatt anvende tilnærmingen til Hertz på det koptiske materialet. Hvis man skal foreta en streng analyse rettet mot konkrete handlinger som omfatter det legemlige liket blir svaret på det spørsmålet negativt. I de koptiske dødsritualene blir den avdøde lagt i gravkammeret og liket blir ikke gravet opp i senere dødsritualer. Men åpner man opp for en analyse som betrakter sekundære begravelser i ”overført betydning”, vil man muligens kunne hevde at ulike minneritualer som forekommer over tid kan betraktes som en form for ”sekundære begravelsesritualer”. Allerede i ritualet som forekommer på den tredje dagen er handlingene symbolsk rettet mot å markere at den avdødes sjel fortsatt befinner seg i hjemmet. Det foretas renselsesritualer av hjemmet. Liturgien som anvendes ved ritualet tilsvarer også det som anvendes i forbindelse med selve begravelsestjenesten av en avdød. Denne liturgien anvendes også i forbindelse med minneritualet på den 40. dag. Dette minneritualet markerer også avslutningen av sorgtiden for familien til den avdøde. Parallelt med dette etablerer de etterlatte nye sosiale statuser og forpliktelser som familiemedlemmer.

Noe som er felles ved tilnærmingene til van Gennep og Hertz, er at de betrakter dødsritualer i lys av strukturer i den rituelle prosess. Som nevnt i kapittel 3 innebærer det en metode hvor man tar utgangspunkt i dødsøyeblikket for deretter å følge prosessen i ritualet (Bloch 1988). En avsluttende tilnærming til å forstå dødsritualer ville være å dreie fokuset i retning av de levende menneskene som er del av dødsritualene. Dødsfall

påvirker de levende, ikke bare i den forstand at dødsritualer utføres av levende, men også i den forstand at det bidrar til å skape mening om døden som en tilstand i den menneskelige tilværelse.

Dødsritualer som eksempel på inversjon av død som en naturlig prosess

Dødsfall medfører at døden blir konkret tilstedeværende for de levende avhengig av deres relasjon til avdøde. Dødsfallet til en bestemt person kan videre forstås som et unikt øyeblikk for levende deltagerne. I nære familierelasjoner vil for eksempel det å miste bestemte personlige relasjoner være en hendelse som man kun erfarer knyttet til den bestemte relasjonen. En bestemt persons død aktualiserer også døden som tilstedeværende i den menneskelige realitet, noe man som levende individ må forholde seg til. Så lenge man er levende vil erfaringen av bestemte dødsfall kumulativt knyttes sammen med andre dødsfall som erfares i løpet av livet. Deltagelse i dødsritualer legger til rette for en endringsprosess for de levende deltagerne.

I den forbindelse kan det være fruktbart å betrakte deltagelse i dødsritualene som en "initiasjon" med utgangspunkt i tilnærmingen til Maurice Bloch (Bloch 1992). Som nevnt i kapittel 3 trekker Bloch forbindelser mellom rituelle representasjoner i initiasjonsritualer og hvordan mennesker måler seg i forhold til materielle prosesser i sine omgivelser. Dette innebærer bl.a. at endringsprosesser knyttet til fødsel – vekst – død kommer til uttrykk i initiasjonsritualer. Videre påpeker også Bloch hvordan initiasjonsritualer inneholder element av voldsomhet og erobring. En slik tilnærming til å betrakte dødsritualer har på mange måter vært basert på en implisitt forståelse i denne fremstillingen. Interessen for en slik tilnærming oppstod i etterkant av feltundersøkelsen og en grundigere fremstilling av slike tema ville krevd et annet empirisk materiale. Hvis man skulle gått grundigere inn på tema fra Bloch, ville fokuset i en feltundersøkelse vært å undersøke hvilke bevissthet deltagerne har om selve handlingene i forbindelse med dødsritualer. Videre ville det vært interessant å undersøke hvordan deltagerne etablerer en forståelse om døden gjennom gjentagende rituelle handlinger, både dødsritualer og andre ritualer som symbolsk uttrykker død. Hvordan er det denne læringen skjer som en sosial praksis og hvordan er det deltagerne etablerer kunnskap om dette i løpet av et livsløp. Dødsritualer og tilhørende forestillinger kan muligens leses som et menneskelig forsøk på å forsone seg med døden som tilstand i den levende tilværelse. Men det skal også påpekes at det finnes mennesker som ikke vil forsone seg

med dette, og ikke innfinner seg med de delte forestillinger om døden. Det finnes dermed "tvilere", også på det sosiale felt i Egypt. Slike tvilstilfeller har heller ikke blitt berørt i denne fremstillingen, men hadde likevel vært et interessant tema å fokusere på. Tvilen vil muligens alltid være tilstede overfor døden. Hvis den menneskelige tvil omkring døden ikke hadde eksistert, og vært noe selvsagt i det menneskelige liv, hadde menneske muligens aldri utviklet dødsforestillinger om et etterliv.

Vender man likevel tilbake til materialet jeg har presentert om dødsritualer blant kopterne, finnes det som tidligere nevnt måter å betrakte materialet i lys av en "initiasjon" i henhold til Bloch (Bloch 1992) sin tilnærming. Initiasjonen som finner sted gjelder på sett og vis både for den avdøde og de levende. Ved å dø blir den avdøde initiert inn i det de levende forestiller seg som et etterliv i henhold til eskatologiske forestillinger. For de troende representerer Kristusskikkelsen det mytiske mønster for forestillinger om død og oppstandelse. Hva gjelder prosessen mot etterlivet, er det er likevel forskjeller mellom mennesker. Det medfører at vanlige døde befinner seg på vent, forhåpentligvis i en paradisiske tilstand, inntil oppstandelsen og den universelle dom på dommedag.

Man kan muligens hevdes at de levende deltagerne gjennomgår en initiasjon ved å delta i dødsritualer. Denne initiasjonen gjelder muligens både for spesifikke dødsritualer og andre dødsritualer som de erfarer i løpet av sine livsløp. Med dette utgangspunktet kan man muligens anta at erfaringen av dødsritualer kan forstås på ulike nivå i forhold til ulike dødsfall over tid. Et utgangspunkt for å forstå den rituelle initiasjonen er hvordan et dødsfall markerer en overgang fra en sosial status til en annen, altså i retning av en initiasjon til en ny sosial status. Et konkret dødsfall medfører at bestemte deltagerer erfarer et brudd i en sosial relasjon. Hvis en nær slektning, som for eksempel en far eller en bror, dør vil man så lenge man selv lever ha tapt denne særegne relasjonen. Dødsfallet til en konkret person innleder dermed en varig statusendring på relasjonsplanet som de levende må forholde seg til i sitt videre liv.

Men tapet som oppleves, blir også balansert av religiøse løsningsmodeller i det sosiale fellesskapet som de levende tilhører og som vedlikeholdes og formidles av kirkens representanter. Selve begravelsestjenesten i kirken markerer et høydepunkt i initiasjonen av de levende deltagerne. Utgangspunktet for de levendes deltagelse er knyttet til at ett bestemt individ er død. Men deltagelsen i ritualen danner også grunnlag for at deltagerne knytter forbindelser mellom den spesifikke døde, andre døde tilbake i tid og deres egen fremtidige død. Erfaringen av å inneha en konkret relasjon til en

person som nå er død, kombineres med at deltagere gjennom dødsritualene selv blir gjenstand for rituell læring. Deler av innholdet i denne læringen, for eksempel forestillinger om etterlivet, gir de levende et innblikk i det som anses som den avdødes videre tilstand. Dette danner muligens grunnlag for at deltagere erfarer en kontaktflate med noe som er "utenfor denne realitet". De blir del av noe utenfor det som erkjennes som levende, det som overgår livet slik det erfares her og nå. Denne kontaktflaten etableres også ved troen på det mytologiske innholdet i Kristusskikkelsens voldsomme død og oppstandelse. De levende deltagerne i dødsritualer møter dette i forbindelse med begravelsen i kirken og da særlig i forbindelse med liturgien som avspeiler det kosmiske drama som fant sted ved Kristusskikkelsens død og oppstandelse. Deltagerne opplever det samme budskapet i forbindelse med påskefeiringen. Her blir den mytologiske rammen for Kristusskikkelsens siste dager gjennomlevd av det troende fellesskapet. Deltagerne får også en gjentakende opplevelse av dette budskapet ved deltagelse i ukentlige kirkehandlinger, som for eksempel nattverden. Den rituelle læringen forteller dem ikke bare om den konkrete personens død og videre liv som sjel i lys av myten om Kristusskikkelsen, den forteller dem også om deres egen død. Dette bidrar til å danne grunnlag for en endringsprosess knyttet til den eksistensielle erfaring som døden medfører for de levende deltagerne. Den kristne myten om døden er basert på Kristusskikkelsen og hans "seier" over døden. På tilsvarende vis som Kristusskikkelsen seiret over døden, vil også den som er død seire over døden, betinget at vedkommende har levd et rettskaffent liv.

Erfaringer med deltagelse i dødsritualer danner grunnlag for endringsprosesser for de levende. Erfaringer med dødsritualer kan dermed betraktes som en ny start, hvor den som initieres i forestillinger om dødens tilstand, gjenfødtes til en endret tilstand. Døden har ikke lenger kontroll over menneskets naturlige gang, noe som gir de levende håp og trøst. Den seieren de levende erfarer sammen, danner muligens grunnlag for en vunnet kraft man kan bringe med seg tilbake til hverdagen. Samtidig som de befinner seg i en håpløs tilstand, danner deltagelsen i dødsritualer et rom for at man kan frigjøre seg fra sin tidligere identitet og gjenfinne en ny som levende. Senere vil deltagerne måtte forholde seg til nye dødsfall, noe som igjen vil aktualisere eksistensielle betraktninger vedrørende det personlige dødsøyeblikk. For de levende gjenoprettes muligens denne erfaringen av å seire over døden i forbindelse med enhver begravelse som de erfarer i løpet av sitt levende liv.

Dermed får "communitas" erfaringen som de sørgende erfarer også en positiv side ved seg, i form av at de blir initiert inn i meningen med døden som del av den levende virkelighet. Deltagerne kan ikke bli værende i denne tilstanden, men kan etter ritualet vende tilbake til livet som et fellesskap bestående av styrkede individer. For de levende peker prosessen i dødsritualene også fremover. Den avdøde legges i gravkammeret og fokuset deres skifter. Selv om det er den avdøde man sørger over, er man også opptatt av de levendes videre eksistens. Det betyr ikke at den avdøde er slettet fra de levendes eksistens. Han eller hun er derimot til stede i ulike minneritualer som avholdes som en videreføring av en sosial relasjon, inntil de levende begynner å foreta valg og sosiale handlinger i tråd med deres nyetablerte status.

Epilog

Det finnes begrensninger på hvilke kunnskaper som kan utvikles i feltundersøkelse av om døden i den menneskelige tilværelse. Så vidt mennesket kjenner til på det nåværende utviklingstrinn, er det kun mennesket som erkjenner døden som en tilstand i sin eksistens. Det menneskelige individ som et selv i verden kan defineres i henhold til det levende livets begrensninger og den uunngåelige separasjonen som skjer i forbindelse med døden. Da det levende livet beveger seg uunngåelig mot døden, vil menneskes forståelse av livet og tilhørende identitet erkjenne mennesket som dødelig. Dette danner grunnlag for et spenningsforhold mellom de to ytterpunktene knyttet til liv og død. På den ene side erfarer individet at det er en begrenset størrelse som vil leve og dø. På den annen side erfarer individet at dens tilstedeværelse og relasjonelle forhold danner grunnlag for potensialer og muligheter, for eksempel i form av ideer eller avkom, som har innvirkning på omgivelsene og som får tilbakevirkende kraft på videre relasjonelle forhold som eksisterer uavhengig av det spesifikke individets tilværelse.

Erkjennelsen av at individet også eksisterer "utenfor seg selv", danner grunnlag for at mennesket forsøker å etablere en overskridelse av den iboende distinksjonen av å "eksistere" i tid og rom som levende-død. Denne overskridelsen tilskrives særegne verdier knyttet til den menneskelige eksistens innenfor rammen av eskatologiske forestillinger. Samlet sett kan forestillinger om udødelighet gi innblikk i den kollektive erfaring om å være bevisst på den levende tilstands begrensede varighet i tid og rom. Fremtid og fortid sammenfaller i konfrontasjonen med dødsøyeblikket. Men mennesket forsøker å overskride dødens begrensning. Forestillinger om, og tro på en åndelig tilstand som er vedvarende, omformer døden fra et endepunkt til en overgang. Dødsritualer kan muligens leses som et menneskelig forsøk på å forsone seg med denne tilstanden i den levende tilværelse. Men samtidig eksisterer den menneskelige tvil ovenfor forestillinger om tilstanden etter døden. Usikkerheten om denne tilstandens selvsagte eksistens, er selve forutsetningen for utviklingen av forestillinger om døden. Dermed kan eskatologiske forestillinger i den menneskelige tilværelse betraktes som uttrykk for den menneskelige selvrefleksjon over den levende bevissthet på et kollektivt plan, en utvidelse av den menneskelige bevissthet og romlighet stilt ovenfor tilstanden levende og død.

Litteraturliste

Bachofen, J.J. (1967 [1861]) *Myth, religion, and mother right. Selected writings of J.J. Bachofen*. [Oversatt av Ralph Manheim fra den tyske utgaven "Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur". Stuttgart]. Routledge & Kegan Paul. London.

Basilios Erkebiskop (1991a) "Eucharistic vessels and Instruments", i: Aziz S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*. Macmillan Publishing Company. New York. Volume 4: 1064-1066.

Basilios Erkebiskop (1991b) "Eucharistic bread", i: Aziz S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*. Macmillan Publishing Company. New York. Volume 4: 1062-1063.

Basilios Erkebiskop (1991c) "Eucharist", i: Aziz S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*. Macmillan Publishing Company. New York. Volume 4:1056-62.

Bell, Cathrine (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. New York.

Bingham-Kolenkow, Anitra (1997) "Talking through the Saints", i: Nelly van Doorn-Harder og Kari Vogt (red.), *Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today*. Novus Forlag, Oslo, s. 99-110.

Blackman, Winifred S. (2000 [1927]) *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life with Special Reference to Survivals from Ancient Times*. Classical Reissues. AUC press. Cairo.

Bloch, Maurice og Jonathan P. Parry (red.) (1982) *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press. Cambridge.

Bloch, Maurice (1988) "Death and the Concept of Person", i: S. Cederroth, C. Corlin og

J.Lindström (red.), *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Uppsala studies in cultural anthropology 8. Almqvist & Wiksell International. Stockholm, s. 11-29.

Bloch, Maurice (1992) *Prey into Hunter. The politics of religious experience*. Cambridge University Press. Cambridge.

Burmester, O.H.E. (1967) *The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments*. Publications de la société d'archéologie Copte. Cairo.

Butler, Alfred Joshua (1970 [1884]) *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. In two volumes. Clarendon Press. Oxford.

Cramer, Maria (1955) *Das Altägyptische Lebenszeichen im christlichen (Koptischen) Ägypten: Eine Kultur-und Religionsgeschichtliche Studie auf Archäologischer Grundlage*. Otto Harrassowitz. Wiesbaden.

Davies, Douglas J. (2002a [1997]) *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*. Second edition Continuum. London.

Davies, Douglas J. (2002b) *Anthropology and Theology*. Berg. New York.

van Doorn, Nelly (1990) "The Importance of Greeting the Saints. The appreciation of the Coptic Art by laymen and clergy", i: H. Hodelink (red.), *Coptic Art and Culture*. The Netherlands Institute for Archaeology and Arabic Studies in Cairo. Shouhdy Publishing House, Cairo. s. 101-118.

Durkheim, Emile (1957 [1915]) *The Elementary Forms of the Religious Life*. [Oversatt av Joseph Ward Swain fra den franske utgaven "Les Formes élémentaires de la vie religieuse", Paris 1915]. Fourth Impression. George Allen & Unwin LTD. Ruskin House Museum Street. London.

Durkheim, Emile (1993 [1897]) *Selv mordet: en sosiologisk undersøkelse*. Utvalg og innledning ved Dag Østerberg. [Oversatt av Halvor Roll fra den franske utgaven "Le suicide". Libraire Félix Alcan, Paris 1960. 1. norske utg. 1978]. 2. norske utgave, 2. opplag Gyldendal. Oslo.

Eliade, Mircea (2003) *Det Hellige og Det Profane og andre skrifter*. [Oversatt fra tysk og fransk av Trond Berg Eriksen, Øyunn Hestetun og Einar Thomassen. Tysk utg., "Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Sachgebiet Religionswissenschaft 31". Rowohlt, Hamburg 1957. Fransk utg., "Le sacré et le profane. Collection idées 76". Gallimard. Paris. 1967]. Bokklubbens kulturbibliotek. De norske bokklubbene. Oslo.

el-Meskeen, Matta (1988) *The Coptic Calender. The Origin of the Calender of the Coptic Church*. The Monastery of St. Macarius Press. Cairo.

Finnestad, Ragnhild Bjerre (1984) "Fellesskapet med de døde: perspektiver på et stykke kultkontinuitet i Egypt", i: *Chaos. Dansk-norsk Tidsskrift for religionshistoriske studier*. Nr. 3: 3-16.

Finnestad, Ragnhild Bjerre (1985) "Oppfatninger av døden og forholdet til de døde i dagens Egypt", i: *Chaos. Dansk-norsk Tidsskrift for religionshistoriske studier*. Særutgave Nr. 4:111-123.

Frazer, James George (1967 [1922]) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. Papermac. MacMillan&CO LTD. London.

Galal, Mohamed (1937) *Essai d'observation sur les rites funéraires actuels en Egypte. Relevées dans certaines region campagnardes*. Extrait de la Revue des Études Islamiques. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. Paris.

Gilhus Sælid, Ingvild (1999) "Forord", i: *Arnold van Gennep. Rites de Passage. Overgangsriter*. Pax Forlag A/S. Oslo. s. 9-19.

Hammerschmidt, Ernst (1962) "Der Kirchliche Raum", i: E. Hammerschmidt, P. Hauptmann, P. Krüger, L. Ouspensky, H.J. Schulz (red.), *Symbolik des Orthodoxen und*

Orientalischen Christentums. Symbolik der Religionen. Herausgegeben von Ferdinand Herrmann. Anton Hiersemann. Stuttgart. s.180-187.

Hertz, Robert (1960 [1907]) "A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death", i: Rodney og Claudia Needham (red.) *Death and The right hand*. [Oversatt av Rodney og Claudia Needham fra fransk, "Contribution à une etude sur la représentation collective de la mort", *Année Sociologique* 10, med introduksjon av E. E. Evans-Pritchard]. Cohen & West. Aberdeen.

Hoffman, Valerie J. (1995) "Coptic Christianity and Popular Islam in Egypt. Elements of a Common Spirituality", i: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Studies in comparative religion. University of South Carolina Press. Columbia, S.C. s. 256-328.

Hubert, Henri og Marcel Mauss (1964 [1899]) *Sacrifice: Its Nature and Function*. [Oversatt av W.D. Walls fra fransk, "Essai sur le nature et le fonction du sacrifice." *Année Sociologique* 2]. University of Chicago Press. Chicago.

Klass, Morton (1995) *Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion*. Westview Press. Oxford.

Leach, Edmund R. (1958) "Magical Hair", i: *Journal of the Royal Anthropological Institute (Man)*, nr. 88: 147-164.

Leach, Edmund R. (1961) "Two essays concerning the symbolic representation of time", i: *Rethinking Anthropology*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology. Athlone Press. London. No.22 :124-136.

Leeder, S. H. (1918) *Modern Sons of the Pharaohs. A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt*. Hodder&Stoughton. London.

Malinowski, Bronislaw (1954 [1948]) *Magic, Science and Religion and other essays*. Doubleday Anchor Books Inc. Garden City. New York.

Mayeur-Jaouen, Catherine (1997) "The Coptic Moulds: Evolution of the traditional pilgrimages", i: Nelly van Doorn-Harder og Kari Vogt (red.), *Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today*. Novus Forlag. Oslo. s. 212-229.

Meinardus, Otto F.A. (1970) *Christian Egypt. Faith and Life*. The American University in Cairo Press. Cairo.

Meinardus, Otto F.A. (1999) *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. First paperback edition. Second Printing. The American University in Cairo Press. Cairo.

Metcalf, Peter og Richard Huntington (1992 [1991]) *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Second Edition. Revised, and with a new introduction by Peter Metcalf. University of Cambridge. Cambridge.

Moftah, Ragheb; Toth, Margit; Robertson, Marian og Martha Roy (1991) "Music, Coptic", i: Aziz S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*. Macmillan Publishing Company. New York. Volume 6: 1715-1729.

Molland, Einar (1976) *Kristenhetens kirker og trossamfunn*. Gyldendal. Oslo.

Naguib, Saphinax-Amal (1997) "The Era of Martyrs: Texts and Contexts of Religious Memory", i: Nelly van Doorn-Harder and Kari Vogt (red.), *Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today*. Novus Forlag. Oslo. s. 121-141.

Needham, Rodney (1979 [1967]) "Percussion and Transition", i: William A. Lessa & Evon Z. Vogt (red.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Fourth Edition. Harper Collins. New York. s. 311-317.

Onstwedder-van den Berg, Gonnje (1999) "The Descent into Hell in the Coptic Literary Tradition", i: Stephen Emmel, Martin Krause, Sigfried G. Richter, Sofia Schaten (red.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit : Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*. Bind 2. Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt. Reichert Verlag, Wiesbaden. s. 83-88.

Pentikäinen, Juha Y. (1986) "Transition rites", i: Ugo Bianchi (red.) *Storia delle religioni 2. Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar held at the University of Rome "La Sapienza". 24th-28th March 1984.* "L'erma" di Bretschneider. Roma. s. 1-24.

Preston, Nora Stene (1991) "*Fordi barn er som engler...*": en religionshistorisk studie av barn i den koptisk-ortodokse kirke i Egypt. Hovedfagsoppgave. Institutt for kultur og samfunnsfag, Avdeling Religionshistorie, Universitetet i Oslo.

Preston, Nora Stene (2005) *Engler i platåsko: religiøs sosialisering av koptisk-ortodokse barn i London.* Acta humaniora nr. 221. Dr.art. avhandling. Universitetet i Oslo.

Radcliffe-Brown, A. R. (1964 [1922]) *The Andaman islanders.* Free Press paperback. The Free Press of Glencoe. New York.

Rugh, Andrea B. (1984) *Family in Contemporary Egypt.* Contemporary Issues in the Middle East. Syracuse University Press. New York.

Russel, Jeffrey Burton (2002 [1997]) *Himmelens Historie: den syngende stillhet.* [Oversatt av Kåre A. Lie fra engelsk "A history of heaven. the singing silence"]. Pax Forlag A/S, Oslo.

Shenouda III, Pave (1989) *Calmness.* Coptic Orthodox Patriarchate. Dar El Tebaa El Kawmia Press. Cairo.

Sheppy, Paul P.J. (2003) *Death Liturgy and Ritual. Volume 1. A Pastoral and Liturgical Theology.* Ashgate. Aldershot.

Smith, William Robertson (1972 [1889]) *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions.* First Schocken Paperback Edition. Schocken Books. New York.

Thomassen, Einar (2000) "Becoming a Different Person: Baptism as an Initiation Ritual", i: *Theoretical Frameworks for the study of Graeco-Roman Religions. Adjunct*

Proceedings of the xviii th. Congress of the International Association for the History of Religions. Reprint. Durban, South Africa. s. 209-222.

Thorbjørnsrud, Berit (1989) *Messias Piker. En analyse av koptisk-ortodoks revitalisering i et identitetsperspektiv.* Magistergradsavhandling i sosialantropologi. Universitetet i Oslo.

Thorbjørnsrud, Berit (1999) *Controlling the Body to Liberate the Soul. Towards an Analysis of the Coptic Orthodox Concept of the Body.* Acta humaniora no.65. Dr.art.avhandling. Universitetet i Oslo.

Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual.* Cornell University Press. Ithaca. New York.

Turner, Victor (1995 [1969]) *The Ritual Process: structure and anti-structure.* The Lewis Henry Morgan lectures. Aldine de Gruyter. New York.

Turner, Victor (1974) *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Cornell University Press. London.

Tylor, Edward Burnett (1903 [1871]) *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom.* Vol. 1 og Vol. 2. Fourth Edition. John Murray, Albemarle Street. London.

van Gennep, Arnold (1999 [1909]) *Rites de Passage. Overgangsriter.* [Oversatt av Erik Ringen fra den franske utgaven *Les rites de passage.* Picard Editur 1981]. Pax Forlag A/S. Oslo.

Viaud, Gerard (1978a) *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Egypte.* Sisteron:Editions Présence. Paris.

Viaud, Gerard (1978b) *La liturgie des coptes d'égypte.* Paris:Librairie d'Amerique et d'Orient. Paris.

Vogt, Kari (1986) "Religious Revival and Political Mobilisation: Development of the Coptic Community in Egypt", i: Marianne Laanatza. Gunvor Mejdell, Marina Stagh, Kari Vogt og Birgitta Wistrand (red.), *Egypt under pressure. A contribution to the understanding of economic, social, and cultural aspects of Egypt today*. Scandinavian Institute of African Studies. Uppsala. s. 44-69.

Vogt, Kari (1997) "The Coptic Practice of the Jesus Prayer: A Tradition Revived", i: Nelly van Doorn-Harder og Kari Vogt (red.), *Between Desert and City: the Coptic Orthodox Church Today*. Novus Forlag. Oslo. s.111-120.

Wassef, Cérés Wissa (1988 [1971]) *Pratiques Rituelles et alimentaires des coptes*. Publication de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Caire.

Wassef, Cérés Wissa (1991) "Funerary Customs", i: Aziz S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*. Macmillan Publishing Company. New York. Volume 4: 1124-1125.

Watson, John H. (2000) *Among the Copts*. Sussex Academic Press. Brighton.

Woolfenden, Gregory W. (2004) *Daily Liturgical Prayers. Origins and Theology*. Liturgy, Worship and Society Series. Ashgate Publishing. Aldershot.

Woolley, Reginald Maxwell (1930) *Coptic Offices. Translations of Christian Literature Series III-Liturgical Texts*. Society for Promoting Christian Knowledge. Macmillan. London.

Bibler og liturgibøker.

Den Hellige Skrift Bibelen. Det gamle og Det nye testamente (1986). Bibelselskapets Forlag. Det Norske Bibelselskap. [oversettelser, 1978 for Det nye testamente og 1986 for Det gamle testamente]. 2 utgave 1985. 2 opplag 1986.

Burmester, O.H.E. (1967) *The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments*. Publications de la société d'archéologie Copte. Cairo.

”Ṣalawāt āl-ḥadamāt fi-āl-kanīsiyya-āl-qibṭiyya-āl-orṭūdoksiyya”/”Tjenestens bønner i den koptisk-ortodokse kirke” (2004). Original på arabisk في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية. Utgitt av Dar il-Kitab. Cairo.

The Coptic Liturgy of St.Basil (1993) St.John Orthodox Centre for Religious Studies. The Beloved Publishing House. Cairo.

Moftah, Ragheb; Toth, Margit og Martha Roy (1998) *The Coptic Orthodox Liturgy of St. Basil with Complete Musical Transcriptions*. Coptic Orthodox Patriarchate. AUC Press. Cairo.

Book of the Holy Pascha (2005) From Last Friday of the Great Lent to the Resurrection Feast Liturgy. According to the original languages, the Coptic and Greek Septuagint of the Holy Bible in modern English-Arabic. Virgin Mary and Archangel Michael Coptic Orthodox Church of Connecticut. The Coptic Orthodox Patriarchate of Alexandria. First Edition.

Woolley, Reginald Maxwell (1930) *Coptic Offices. Translations of Christian Literature Series III-Liturgical Texts*. Society for Promoting Christian Knowledge. Macmillan. London.

