



LUND UNIVERSITY

Samexistens, konflikt och dialog mellan islam och kristendom i det moderna Egypten Egyptson, Sameh

1998

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Egyptson, S. (1998, sep. 7). Samexistens, konflikt och dialog mellan islam och kristendom: i det moderna Egypten.

Total number of authors:
1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Samexistens, konflikt och dialog

mellan

islam och kristendom

i det moderna Egypten

Sameh Khalil Egyptson

1 Innehållsförteckning

1.1 1.1 Inledning

1.2 1.2 Syfte

1.3 Problemformulering

1.4 Metod och material

2 Historisk Bakgrund

3 Analys

3.1 Politisk-ekonomiska analys

3.1.2 Den liberala perioden och kungahuset 1919–1952

3.1.3 Nasser 1952–1970

3.1.4 Sadat 1970–1981

3.1.5 Mubarak 1981-

3.2 Kultursociologiska analys

3.2.1 Modernism och konservatism

3.2.2 Mission och kolonialism

3.2.3 Utbildningssystemet och stereotyper

3.2.4 Migration och globalisering

3.2.5 Statens auktoritet, *shari'a* och lagstiftningen

3.2.6 Nationalismen och den religiösa identiteten

4 Synen på staten och den andra religionen enligt de religiösa auktoriteterna och rörelserna

4.1 De kristnas syn på relationen med stat och religion

4.1.1 Ghrighourious

4.1.2 Shenouda

4.1.3 Matta El Meskeen

4.1.4 Exilkopter

4.2 Synen på staten och kristna enligt representativa muslimska skolor

4.2.1 Den statliga institutionen, al-Azhar

4.2.2 Det muslimska brödrskapet och den andra fundamentalistiska rörelsen

4.2.3 Synen på kristna enligt en bok som ingår i kurslitteraturen vid al-Azhar-universitetet

5 Dialogen

5.1 Dialogen enligt de officiella institutionerna

5.1.1 Shaykh al-Azhars syn på dialogen med de kristna

5.1.2 Den koptiska patriarkens syn på dialogen med muslimerna

5.2 Dialogen enligt de intellektuella

5.2.1 George Bibawi

5.2.2 Khalid Muhammad

6 Sammanfattning

7 Litteraturförteckning

Abstract

Dialogue between Islam and Christianity is of great importance today. Some people consider Islam as the enemy of the World. At the same time the Muslim fundamentalist groups consider themselves as the only true Islam struggling against injustice and the western capitalist world order. The encounter between Islam and Christianity in Egypt is of great importance because these religions have coexisted there for centuries. Today Egypt has a key role as to religious and cultural matters in the Arab world as well as in the Sunni Muslim world concerning fundamentalist and various secular conceptions.

This work deals with this encounter in contemporary Egyptian history. It is about the attitudes that result from the discourse on the encounter of the religions in different periods of contemporary Egypt.

Which circumstances have influenced the encounter of religions in contemporary Egyptian society?

How have the best-known theologians and theological schools been influenced by these circumstances concerning the relation between Islam and Christianity on one hand and the Egyptian state on the other?

Which are the methods used in the dialogue? Who is pursuing this dialogue?

Which are the possibilities of further development?

In my work I will analyse some Christian and Muslim theologians and ideologians who have exerted great influence on Arab thinking. As to Christians I will consider among others Ghrighourious, Shenouda III, Matta El Meskeen, Coptic exile authors and George Bibawi. As to Muslims I will consider among others a course book at the al-Azhar University, al-Zahabi, Shaltut, al-Banna. Qutb, al-Qaradawi, Hassan al-Hudaybi and Khalid Muhammad Khalid.

1 Inledning

Mötet mellan islam och kristendom har pågått i knappt 1400 år, sedan den arabiska muslimska erövringen av Egypten år 642. Den koptiska kyrkan, som de flesta kristna i Egypten tillhör spelade en viktig roll i den tidiga kristendomen vid utformningen av den kristna teologin och hade en ledande roll vid kyrkomötena fram till Kalcedonmötet år 451, då det skedde en schism och den uteslöts ur det västkyrkliga samfundet. Det koptiska språket som utgjorde det nationella kännetecknet för kopterna höll på att dö redan på 900-talet, när kopterna förvandlades till en minoritet genom att en stor del av dem övergick till islam. På 1100-talet började den koptiska liturgin översättas till arabiska och under 1300-talet betraktades koptiska som ett dött språk. Från och med denna tid framträdde en egyptisk islamisk teologi under ledning av al-Azhar-moskén som fungerade som ett religiöst universitet.

Förhållandet mellan muslimer och kristna har genomgått skiftande faser. De koptiska historikerna nämner diskriminering som orsakades av härskarens vilja eller av ekonomiska kriser, då kristna betraktades som syndabockar. I allmänhet betraktades kristna som *ahl al-Kitab*, som enligt islamiska principer är ett skyddsfolk som skall behandlas väl. De skulle dock betala en särskild skatt, *jizya*, klä sig på ett särskilt sätt och nya kyrkor fick inte byggas eller renoveras. Förhållandet mellan kyrka och stat var ändå stabilt. Det kristna prästerskapet var respekterat och staten blandade sig inte i kyrkans angelägenheter. I de dekret som utfärdades när en ny patriark valdes visades stor respekt för det kristna prästerskapet.

I det moderna Egypten som trädde fram efter den nationella revolutionen 1919 och självständigheten 1923, skapades en modern sekulariserad stat med en konstitution som i hög grad efterliknade den belgiska konstitutionen. En civil religion framträdde som betonade den egyptiska nationaliteten. Korset och halvmånen användes som symbol för den nya nationella identiteten. Förhållandet mellan islam och kristendom försämrades så småningom under 40-talet och början av 50-talet. Under 70-talet pågick en konflikt mellan den koptiska kyrkans ledning och staten, vilken ledde till avsättning av den koptiska patriarken som sattes i husarrest. Många kyrkor sattes i brand och koptiska biskopar och präster arresterades. Samtidigt fanns och finns fortfarande en konflikt mellan å ena sidan fundamentalistiska muslimer och andra sidan staten. Under den utkämpades våldsamma strider och det utfördes attacker mot kristna vilket kostade många människoliv.

Jag växte upp under 70- och 80-talet i Egypten och upplevde själv denna utveckling. Själv kommer jag från en koptisk familj och växte upp i den koptiska kyrkan men samtidigt hade jag många muslimska vänner på universitetet i Kairo som tillsammans med mig kämpade för fred och samförstånd. Därför tycker jag att det är angeläget att forska i det här ämnet.

1.2 Syftet

Avsikten med denna uppsats är att beskriva vad som händer i mötet mellan islam och kristendom i det moderna Egypten, analysera de omständigheter som påverkar detta möte och hur dessa omständigheter påverkar kända teologer där. Meningen med detta är att undersöka de svagheter som finns i dialogen - om en sådan dialog existerar - och försöken att skapa en verksam dialog som kan åstadkomma fred och öppenhet mellan islam och kristendom i denna viktiga region där de båda religionerna har existerat sida vid sida under mycket lång tid.

1.3 Problemformulering

- Vilka attityder är resultat av religionsmötesproblematiken under olika perioder i det moderna Egyptens historia?

- Vilka omständigheter påverkar religionsmötesproblematiken i det moderna egyptiska samhället?

- Hur påverkas de mest kända teologerna och teologiska skolorna i frågan om relationen mellan å ena sidan islam och kristendomen och å andra sidan den egyptiska staten?

- Vilka metoder används i dialogen, vem driver den och vilka möjligheter finns för vidare utveckling?

1.3 Metod och material

Jag kommer att använda mig av en uppsats av Edgar Almén. Uppsatsen heter '-Religionsmöten - Händelser och reflektion' och publicerades i boken '-Religionsmöten', Lund, 1974. I det andra kapitlet kommer jag att följa Alméns tankegångar genom att studera de attityder som påverkar relationen mellan den muslimska majoriteten och den kristna minoriteten. Enligt Almén är alla ställningstaganden ett försök att i en konkret situation kombinera öppenhet och identitet, att kombinera konflikt, samexistens och dialog i ljus av sekulariseringsproblematiken och idealism-materialism-problematiken. I detta kapitel kommer jag att använda några källor som belyser dessa attityder.

I det tredje kapitlet kommer jag att analysera de förutsättningar som påverkade religionsmötet under denna period. Almén nämner tre olika perspektiv vid analys av religionsmöte, nämligen det psykologiska, det kultursociologiska och det ekonomisk-politiska perspektivet. I psykologiskt avseende systematiserar Almén flera möjligheter som kan uppstå i ett religionsmöte nämligen kris, religion, synkretism, världsomvändar-, trohet eller dialogmöjligheten, men han tar inte hänsyn till de orsaker som kan gynna den ena möjligheten framför den andra.

I ett kultursociologiskt perspektiv kan ett religionsmöte få flera olika resultat, nämligen kris, gruppomvändelse, synkretism, pluralism, funktionsreduktion, sekt eller assimilering. Här förklarar Almén inte heller varför ett resultat kommer att dominera över ett annat. I ett ekonomisk-politiskt perspektiv betraktar Almén kolonialiseringen och missionen som de faktorer som har haft det största inflytandet på religionsmötet och han tar inte hänsyn till den interna politiska och ekonomiska utvecklingen. Jag kommer i denna uppsats att dra nytta av de vetenskapliga teorier som kan belysa dessa perspektiv.

I mitt arbete kommer jag att koncentrera mig på de två senare perspektiven, nämligen det kultursociologiska och det ekonomisk-politiska perspektivet. När det gäller det kultursociologiska perspektivet kommer jag att använda Anders Lange/Charles Westin bok *Etnisk diskriminering och social identitet*. De centrala arbeten jag kommer att använda mig av är *Religious Strife in Egypt* av Nadia Farah och *al-Thawra al-Mudada fi Misr* av Gali Shukri, som behandlar den ekonomiska politiska delen. I det kultursociologiska perspektivet stöder jag mig mest på Nabil Abd al-Fatahs böcker *al-Nass wa al-rusas* och *al-Mushaf wa al-Saif*, och *Tarikh al-Kanisa al-qibtia* av Rafiq Habib och Muhammad 'Afifi. Jag kommer vidare att

använda några primära källor i form av dokument som har hämtats från det egyptiska statliga arkivet och från arkivet i Birmingham och Foreign Office i England.

I det fjärde kapitlet presenterar jag de viktigaste teologerna, deras uppfattning om den andra religionen och synen på samhället och staten. I detta sammanhang kommer jag att använda begreppet teologi på samma sätt som Almén gör, nämligen att teologi är ett försök att orientera sig, som trons försök att genom reflektion förstå sig själv och den situation i vilken den existerar. I ett försök att systematisera teologernas uppfattningar av den andra religionen betraktar Almén dessa uppfattningar i ljus av anspråk på absoluthet och självlegitimering i förhållandet till öppenhet och identitet.

När det gäller att tolka den andra religionen föreslår Almén fem olika sätt som kan vara relevanta, nämligen inhemsk teologi, frälsningshistorisk teologi, närvaroteologi, mystikteologi och icke-religiös interpretation och dessa teologier kan kombineras på olika sätt. När jag kommer att systematisera teologerna med avseende på de vägar som de föreslår i dialogen kommer jag också att dra nytta av vad Almén ser som tre olika vägar, nämligen vägen genom det specifikt religiösa, vägen genom det innerst mänskliga och vägen genom det samhälleligt mänskliga.

I detta kapitel kommer jag att använda enbart primära källor i form av de arbeten som teologerna själva skrivit eftersom det inte finns något tidigare arbete som behandlar detta ämne. När jag behandlar Matta El Meskeen kommer jag att använda hans arbete *Baina al-Siasa wa al-Din* och hans tidskrift *Murqus* samt Ghrighourious böcker *al-Kanisa wa qadaia al-Watan wa al-Dawla wa al-Sharq al-Awsat* och *Maqalat fi al-Kitab al-Muqaddas*. Beträffande Shenouda III använder jag många av hans intervjuer som finns i böcker och tidningar jämsides med hans böcker *Shari'at al-thawja al-Wahda*, *Mousa wa fara'on*, *Sanawat m'a aselat al-Nas*, *al-Kahanut* och *al-'adala al-Ijtima'ia*. När jag behandlar det muslimska brödrskapet använder jag *Al-Muslimun wa al-Aqbat fi itar al-Wihda al-Wataniya* av Tarik al-Bishris, *Ghair al-Muslimun fi al-Mujtam' al-Islami* av al-Qaradawi, *Hukm al-Islam wa al-Aqaliyat* av Hassan al-Hudaybi. När det gäller exilkopterna har jag använt tidningen *The Copt* samt deras hemsida på Internet, särskild *al-Islam bidun qina' av Abdalla al-Arabi*. När det gäller al-Azhars syn på kristna använde jag *Ahl al-Kitab ta'alu ila kalimah sawa* av Raouf Shalabi. Slutligen använde jag några tidningsartiklar från Egypten och England.

2 Historisk bakgrund

Kristna kopter kallades under islamiska välden *dhimma* och tillhörde *ahl al-Kitab*, vilket innebar en särskild status för kristna och judar. De betalade en speciell mantalsskatt *jizya* till regeringen. Enligt islamisk lag och sed som sägs härstamma från den andra khalifen, 'Umar,¹ krävdes att de skulle bära ett tecken på sin särart genom att gå klädda på ett särskilt sätt. Ett tecken på de kristnas lägre status enligt denna tradition var att de inte fick bära vapen eller rida på hästar. De fick inte heller bygga nya gudstjänstlokaler, reparera de gamla utan lov eller uppföra dem så att de överskuggade muslimernas. Lagarna om äktenskap och arv var strängare än de andra lagarna; en koptisk man kunde inte gifta sig med en muslimsk kvinna, medan en muslimsk man kunde gifta sig med en koptisk kristen kvinna vilket innebar att barnen automatiskt blev muslimer. Det var strängt förbjudet för muslimer att konvertera till

1 Denna sed kallas 'ahd Umar. Det finns ett särskilt arbete om den av Tritton. A.S. *The Caliphs and their non-Muslims subjects*, Oxford, 1930. Den nämns i al-Kashif, 41

kristendomen och avrättning var straffet för den som vågade lämna Islam. De kristna barnen fick inte ärva sin far om han konverterade.

Den koptiska patriarken hade en särskild ställning i systemet. Denna vilade på två pelare. Den ena var politisk genom att han representerade de kristna inför kalifen eller hans representanter. Patriarken hade rätt att besluta om beskattning av medlemmarna i sin församling. Han kontrollerade kyrkornas inkomster, de skolor som kyrkan ägde och civildomstolen som dömde i tvister mellan församlingens medlemmar. Den andra pelaren var religiös. När patriarken valdes betraktades det som ett utslag av en gudomlig vilja. Patriarken hade all makt inom kyrkan och enligt den koptiska traditionen kunde han inte avsättas så länge han var mentalt frisk.²

Napoleons expedition 1798–1801 till Egypten gav kopterna en ny syn på staten och en nationell identitet växte fram. Trots misstänksamhet från kyrkans sida har några kopter stött fransmännen och inrättat en koptisk militär enhet för att stödja den franska militären i dess uppdrag. Den koptiska militärenheten och dess ledare, general Ja'qob, åkte med fransmännen till Frankrike efter att Napoleons expedition hade misslyckats. General Ja'qobs intention var att övertyga västmakterna att stödja hans projekt att skapa en nationell egyptisk stat men han dog på fartyget på vägen till Frankrike och hans vision rann ut i sanden.³ Al-Gaberti nämner att den turkiska generalen under fransmännens uttåg utfärdade en order om att alla utlänningar skulle avrättas. Massan och den turkiska militären började avrätta kristna kopter.⁴ En nationell identitet fanns inte bland egyptierna under denna period.

Under Muhammad Ali och hans efterträdare, som kom till makten efter fransmännens uttåg, förbättrades kopternas ställning. Många av dem fick arbeta i den växande statliga administrationen och belönades med jordegendom, vilket så småningom ledde till skapandet av en koptisk medelklass. Från mitten av 1800-talet växte en egyptisk nationell rörelse fram som så småningom ledde till att kristna befriades från *jizya* år 1855 och ett år senare fick de göra militärtjänst. Med införandet av den franska lagen 1883 fick kristna tillträde till höga positioner i landets administration; som domare, ministrar, parlamentsledamöter och till och med som premiärministrar.⁵ Den demokratiska processen i landet ledde till den första egyptiska nationella revolutionen år 1882. Denna riktades mot Muhammad Alis efterträdare, khediven, och Västerlandets inflytande på den egyptiska ekonomin, men den misslyckades. Khediven sökte stöd från den osmanska khalifen som förklarade att revolutionsledarna var otrogna.⁶ Khediven sökte hjälp hos den engelska kolonialmakten för att krossa revolutionen. Engelsmännen bistod vid krossandet av revolutionen och ockuperade landet för att garantera stabilitet. Denna ockupation varade fram till 1954.

2 Hourani, 134

3 'Awad, *al-Khalfia al-Tarikhiya*, 132–153

4 al-Gaberti, 3,69

5 Yousif, 110

6 'Awad, *Tarikh al-Fikr al-Misri al-Hadith*, 266

3 Analys

I det här kapitlet kommer jag att behandla de frågor som jag anser mest har präglat mötet mellan islam och kristendom i Egypten.

3.1 Politisk-ekonomiska analys

Relationen mellan kristna och muslimer i Egypten har i hög grad präglats av den politiska utvecklingens skiftningar i det egyptiska samhället. De förändringar som skett i det politiska livet har inneburit en förskjutning av maktfördelningen mellan de sociala grupperna i landet. Enligt Lange uppfattas denna förändring eller politiska strävan att ändra maktförhållandet lätt som ett hot mot vitala intressen hos den grupp som i så fall måste frångå sig någon del av sin makt. Med makt avser man inte enbart politisk och ekonomisk makt utan begreppet innefattar även kulturell makt.⁷

3.1.1 Den liberala perioden och kungahuset 1919–1952

Vid slutet av det första världskriget och det ottomanska rikets sammanbrott reste sig hela det egyptiska folket under ledning av den borgerliga eliten mot den engelska kolonialmakten för att man ville ha ett erkännande av Egypten som en suverän stat. Egypten präglades som alla andra länder i tredje världen ekonomiskt och politiskt av kolonialmakten genom att dess ekonomi knöts till det koloniala moderlandet.⁸ Den egyptiska ekonomin byggde huvudsakligen på export av bomull till den engelska textilindustrin. Under det första världskriget förlorade den engelska kolonialmakten alla sina allierade i Egypten på grund av att dess ekonomiska politik gick ut på att pressa bomullspriserna.⁹ Den egyptologiska forskningen bidrog dessutom till framväxten av nya uppfattningar om en egyptisk identitet. Den egyptiska förhandlingsdelegationen al-Wafd som åtog sig ansvaret att presentera de egyptiska kraven på självständighet, först inför den engelska representanten och senare inför de allierade i Paris i april 1919, bestod av både muslimer och kristna.¹⁰

En av de viktigaste ledarna i al-Wafd var den kände koptiska advokaten Makram 'Ubayd och lika många kopter som muslimer sköts ihjäl under de folkliga protesterna mot den engelska kolonialismen. Den koptiska kyrkan deltog i lika hög grad i protesterna som al-Azhar. Kyrkorna och moskéerna öppnades för både muslimer och kristna. Den revolutionära koptiska prästen Sarjiyus Malti ledde demonstrationerna från en kyrka till al-Azharmoskén, där han höll tal inne i själva moskén.¹¹ Revolutionens slagord var *al-Din l-illah wa al-Watan li al-jami'*, '-religionen för Gud och fosterlandet för alla.' Dess symbol var ett kors som omgavs av en halvmåne. Detta symboliserade den nationella enheten mellan kristna och muslimer och var enligt mig grunden för en egyptisk sekulariserad stat.

När den engelska regeringen märkte att inte fanns något hopp om att kunna stanna kvar i Egypten förklarades Egypten som en suverän stat den 23 februari 1923 under fyra villkor. Det

7 Lange & Westin, 460

8 Farah, 61

9 Ibid, 93

10 För vidare information om kopternas viktiga roll i revolution och al-Wafd styrelse, se al-Fiqi, 55-67

11 al-Masri, 5, 83

viktigaste var att England skulle behålla rätten att försvara minoriteter. Majoriteten av kopterna vägrade att acceptera dessa villkor för att inte ge England rätt att ingripa i Egyptens politik. De flesta kopter som medverkade i stiftandet av den första författningen år 1923 vägrade att uppfatta sig själva som en minoritet och vägrade att skriva in kopterna som en minoritet i författningen.¹²

Religionen användes dock senare som ett politiskt argument mot al-Wafd-partiet, som fick majoritet i valen, för att hindra det att bilda regering. Under de perioder då al-Wafd bildade regering fick kristna en större andel av makten i regeringen. De fick två ministerposter i motsats till bara en, som var brukligt tidigare. Under vissa perioder var en kristen chef för parlamentet. Vissa små partier och kungen anklagade al-Wafd för att det styrdes av de koptiska ledarna.¹³ Shaykh al-Azhar förklarade att al-Wafd inte fick sitta vid makten därför att partiet var beroende av kopterna, vilka var en religiös och nationell minoritet i motsats till majoriteten som var muslimer och araber.¹⁴ Kungen försökte också att ge sitt ämbete en religiös färg med stöd av al-Azhar och minoritetspartierna i kampen mot al-Wafd. De minoritetsregeringar som regerade landet med kungens vilja använde islam som mobiliseringsideologi. De stiftade lagar och bestämmelser som begränsade kopternas rättigheter till arbete i de statliga sektorerna och som även begränsade byggandet av kyrkor.¹⁵ Kopterna kände sig lurade med hänsyn till deras betydelse i den nationella revolutionen. Detta var orsaken till bildandet av den koptiska nationens rörelse som strävade till en sekulariserad stat.¹⁶

Den ekonomiska politik som under denna period fortsatte att bygga på export ledde till beroende av den internationella marknaden. Den ekonomiska kris som drabbade världen under 30-talet orsakade inflation och stor arbetslöshet i landet, vilket ledde till stora klyftor mellan samhällsklasserna. En katastrofdrabbade samtidigt småbönderna till följd av minskad produktion och lägre priser på bomull. Samtidigt visar en undersökning att de utländska kapitalisterna ägde 91% av de egyptiska företagen och att den genomsnittliga arealen på jordbruken var 78,97 feddan för utlänningar mot 2,34 feddan för egyptier.¹⁷ Några koptiska familjer hade också större andel arbete än muslimerna. Genom samarbete med missionärerna lyckades de att bli representanter eller arbeta för de europeiska företag som hade kontroll över den egyptiska marknaden. Man uppfattade de kristna och kopterna som den rika klassen i samhället. I ett brev till de kopter som höll den första koptiska konferensen 1911 skriver Rashid Rida att kopterna inte skulle känna sig överlägsna på grund av sin rikedom. Muslimerna kan besegra kristna genom att strejka, då får kristna inga arbetare i sina fabriker eller på sina gårdar.¹⁸

12 För mer information om olika uppfattningar angående denna fråga, se al-Bishri, s170-174

13 Yousif, 127

14 al-Fiqi, 105

15 Det som kallas de tio förutsättningarna för att bygga kyrkor, som utfärdades av al-Qerbi, inrikesminister, 1934 används fortfarande som förutsättningar för byggandet av kyrkor, vilket leder till ständig konflikt mellan kyrkan och staten.

16 Khalil, Den koptiska nationen, 14

17 Shafiq, 49

18 Habib Tawfiq, 244

Det politiska systemet lyckades inte genomföra de sociala förändringar som krävdes under denna period och den ekonomiska politiken havererade. Även al-Wafd styrdes av stora jordägare som i allmänhet var konservativa, vilket ledde till att partiet varken lyckades befria landet från det utländska ekonomiska inflytandet eller att skapa ett rättvist samhälle. Den sociala konflikten fick utlopp i de våldsdåd som nådde sin höjd i upploppet i januari 1952, när folkmassan satte eld på huvudstaden Kairo. Islam användes också av de nya sociala grupper som ville komma till makten. Det muslimska brödrskapet som i hög grad bestod av lägre medelklass, särskilt köpmän, använde islam som mobiliseringsideologi.¹⁹

3.1.2 Nasser 1952–1970

Egypten befann sig i krissituation efter nederlaget för den egyptiska militären i kriget i Palestina 1948 och grundandet av den israeliska staten. Några officerare bestämde sig under Nassers ledning för att avsätta kungen och införa republik i Egypten. Den palestinska krisen stärkte den arabiska identiteten hos De fria officerarna, något som väckte oro hos kopterna.²⁰

Vid genomförandet av kuppen var relationen mellan De fria officerarna och Det muslimska brödrskapet intim. Alla fria officerare var muslimer och många av dem var medlemmar i brödrskapet. När kuppen ägde rum kontaktade Nasser brödrskapets ledare för att få stöd vilket han också fick dagen efter i Suez.²¹

Brödrskapet förklarade kuppen vara en revolution och ville delta i makten, vilket ledde till en konfrontation mellan brödrskapet och officerarna. En medlem i brödrskapet försökte mörda Nasser den 26 oktober 1954, vilket ledde till att militärdomstolen dömde 867 av medlemmarna till fängelse och sex av ledarna till döden.²²

De fria officerarna byggde en allians med eliten inom byråkratin för att styra landet. En ny ekonomisk politik infördes med arabsocialismen som ideologi. Man skulle skapa en ny ekonomi grundad på importsubstitution. När regeringen försökte industrialisera landet fick den inget gehör varken från det nationella eller det internationella kapitalet, vilket ledde till att den nationaliserade de stora företagen och de stora jordegendomarna. Den koptiska eliten förlorade mycket vid denna åtgärd eftersom de sektorer som nationaliserades dominerades av den koptiska eliten. En undersökning visar att de ägde 75% av transportsektorn, 22% av jordbruket, 44% av industrin, 51% av finans- och banksektorn.²³ En del av den koptiska borgerliga eliten betraktade dessa åtgärder som etnisk diskriminering eftersom de flesta som fick jordbruken var muslimer och de gick därför i exil, vilket framgår av exilkopternas tidskrifter.

Men relationen mellan staten och kyrkan var fredlig och kyrkan stödde alla regeringens åtgärder eftersom kyrkan såg dem som nationell politik som ledde till anställning för alla medborgare inom den statliga sektorn. Maktfördelningens struktur mellan muslimer och kristna bestod. Trots att kopterna misslyckades i valet utsåg presidenten tio kristna parlamentsledamöter och

19 Farah, 95

20 Bahr, 135

21 Ibid, 139

22 Ibid, 140

23 Shafiq, 79

en kristen byråkrat ingick i alla regeringar.²⁴ Kyrkan fick också både ekonomiskt och politiskt stöd från staten. De fick ekonomiskt stöd i form av finansiering vid byggandet av den stora katedralen i Kairo och politiskt stöd i form av avskaffandet av al-Majlis al-Milli som var ett lekmannaorgan som inrättats för att konkurrera med prästerskapet om inflytandet i kyrkan.²⁵

3.1.3 Sadat 1970–1981

Efter den nationella katastrofen 1967 delades den byråkratiska eliten som styrde landet i två fraktioner. Vänsterfraktionen ville fortsätta kriget med Israel och fortsätta med beroendet av det sovjetiska systemet. Högerfraktionen ville ha fred och integrering i den internationella kapitalistiska marknaden. Under Nassers sista tre år omstrukturerades den egyptiska ekonomin för att ombilda den sönderslagna armén, vilket ledde till ekonomisk utmattning. Högerfraktionen lyckades den 15 maj 1971 under ledning av Sadat att ensam dominera landet och grep alla sina tidigare allierade och bildade en ny allians med den gamla borgerligheten och det muslimska brödraskapet.²⁶

Den nya ekonomiska politiken *al-infitah*, öppenhet, innebar öppenhet mot västmakterna och det internationella kapitalet. Denna omvändning i politiken behövde en ny ideologi. Både den egyptiska nationalismen och arabsocialismen hade prövats tidigare och ingendera kunde svara på behovet av integrering på den internationella marknaden eftersom de byggde på att hindra utländska mångnationella företag att dominera den nationella marknaden. Islam fungerar dessutom som ideologi för etnisk mobilisering och var ett naturligt val för den nya makteliten. Islam kunde också användas mot den byråkratiska vänsterfraktionen genom att man anklagade den för samarbete med kommunisterna som förklarades vara otrogna.²⁷

Medlemmar i det muslimska brödraskapet släpptes ur fängelserna och de grundade muslimska fundamentalistiska grupper för att bekämpa de vänsterradikala studentrörelserna vid universiteten.²⁷ Det skedde en islamiseringsprocess inom utbildning, media och det politiska systemet. Konstitutionen ändrades och *shari'a* blev en huvudkälla för lagstiftningen. Tidningarna, radio och television publicerade program och artiklar som förklarade de kristna som otrogna och att de hade förfalskat Bibeln.²⁸ Sadat kallade sig den rättrogna presidenten och ändrade datum för presidentens tal till folket från nationaldagen till profetens födelsedag.²⁹

1972 började konflikten mellan muslimer och kristna när en demonstration brände en kyrka i en av Kairos förorter med anledning av att kyrkan inte hade statligt tillstånd. Det koptiska prästerskapet med stöd av den koptiska patriarken Shenouda III ledde protester genom demonstrationer till den brända kyrkan och en gudstjänst ägde rum där.³⁰ I ett möte mellan Sadat och Shenouda III kom man enligt Shenouda III överens om att staten skulle utfärda tillstånd för femtio nya kyrkor varje år, men enligt Shenouda III utfärdade staten inte mer än tjugofem

24 Bahr, 152

25 Shafiq, 88

26 Farah, 111

27 Farah, 102

28 T ex al-Ahram den 12 Mars 1976

29 Hanna, *Misr li kull al-Misriyin*, 54

30 Uppgiften finns i många källor och kyrkan dementerade inte. Se bl a Shafiq, 95

tillstånd under alla de år president Sadat satt vid makten.³¹ En annan fråga som bidrog till konflikten mellan kyrkan och staten var befolkningsstatistiken som publicerades i slutet av 1976, i vilken kopterna beräknades vara 2 316 000. Kyrkan godtog inte detta antal och betraktade det i ett brev till premiärministern som ett skämt. Enligt kyrkans beräkningar var antalet 8 miljoner.³²

Samtidigt diskuterades införandet av *shari'a* i alla media, vilket kyrkan betraktade som ett hot mot sin existens. En koptisk konferens samlades den 17 januari 1977 under ledning av Shenouda III och representanter för den koptiska minoriteten för att diskutera den rådande situationen. Konferensdeltagarna diskuterade religionsfrihet och protesterade mot statens politik angående synen på omvändelse från islam och påpekade att den stred mot grundkonstitutionen. De krävde också upphävandet av de bestämmelser som hindrade byggandet av kyrkor. Införandet av *shari'a* som allmän lag betraktades av deltagare som ett sätt att tvinga kristna att anta islam. Man krävde att äktenskapskontrakt skulle gälla även om en av makarna omvände sig till islam. Deltagare krävde också en rättvis maktfördelning i form av större andel av höga statliga tjänster för kristna och flera representanter i parlamentet. Slutligen krävde de avskaffandet av censuren av kristna skrifter och stopp för alla skrifter som smädade kristendomen. Konferensdeltagarna utlyste tre dagars fasta och sände sina krav till Shenouda III för att han skulle vidta lämpliga åtgärder.³³ Konferensens resolution visade en stark koptisk egyptisk identitet när den framställde kopterna som Egyptens ursprungliga befolkning.

Den högsta domaren vid högsta domstolen hävdade att *shari'a* skulle införas och att alla medborgare i landet skulle underkasta sig lagen. Al-Azhars shaykh kallade de fundamentalistiska grupperna och de islamiska organisationerna till en motkonferens som krävde att all lagstiftning som motsade *shari'a* skulle förklaras ogiltig. Ingen har rätt att diskutera, förskjuta eller införa *shari'a* steg för steg.³⁴ En kommitté bestående av *ulama* vid al-Azhar formulerade gränser för *shari'a* och shayken vid al-Azhar förklarade att det inte krävdes att parlamentet beslöt om åtgärder eftersom Koranen existerade före parlamentet.³⁵ Den heliga synoden höll ett möte den 30 augusti 1977 som resulterade i ytterligare tre dagars fasta. Några biskopar överlämnade synodens resolution till presidenten.³⁶ Shenouda III höll ett tal, i vilket han vägrade att acceptera *shari'a* som lag vid dömandet av kristna och visade sin upprördhet över att religionen höll på att ersätta den nationella identiteten.³⁷

Sadat anklagade i media Shenouda III för att vilja vara politiker och bilda en koptisk stat i södra Egypten och att han sade sig ha information om att kopter genomgick militär träning i Libanon och använde kyrkorna som militära förråd.³⁸ Dessa anklagelser ledde till en öppen konflikt mellan muslimer och kristna. Kyrkor brändes, minderåriga kristna flickor kidnappades och blev

31 Ghali, *al-Aqbat fi watan mutaghayir*, 87

32 Bahr, 156

33 Konferensens samtliga beslut finns publicerade i Abd al-Fatah, *al-Mushaf wa al-Saif*, 266

34 Shukri, *al-Thawra al-Muqada fi Misr*, 316

35 Haykal, 450

36 al-Karaza, den 09 Augusti 1977

37 Abd al-Fatah, *Al-Mushaf wa al-Saif*, 103

38 al-Akhbar, den 17 juni 1980

enligt sina föräldrar tvungna att gifta sig med muslimer, kristnas affärer och studenter på universiteten trakasserades. Synoden möttes och förklarade att man aldrig skulle acceptera de islamiska begränsningarna angående *al-Reda*,³⁹ och de skall följa alla kristna som konverterar till islam för att återvända dem till den kristna tron. Synoden inställde påskfirandet i protest genom att inte ta emot statliga representanter inför firandet som var brukligt.⁴⁰ Våldsamma strider utkämpades mellan kristna och muslimer några månader senare, där vapen användes, vilket ledde till många offer på båda sidorna.⁴¹ Exilkopternas aktivitet under Sadats resa till USA förtretade presidenten. När han kom tillbaka avsatte han Shenouda III från sitt statliga ämbete och höll honom i husarrest i al-Anba Bishoi-klostret. Sex biskopar greps samtidigt med 1 536 andra från alla möjliga politiska riktningar.⁴² En månad senare, den 6 oktober 1981 mördades Sadat av en grupp från *al-Jihad*.

Den bräckliga allians som styrde Egypten var oenig i sin politik. Det var en ekonomiskpolitisk konflikt mellan å ena sidan den lägre medelklassen och andra sidan den högre byråkratiska eliten och den gamla högre medelklassen. Den lägre medelklassen, det muslimska brödrskapet och dess nya fundamentalistiska grupper ville skapa en religiös stat som byggde på en etnisk religiös identitet som kunde få till stånd sociala förändringar. *Al-Infatih* hade inneburit en ekonomisk katastrof för dem. De rika blev rikare och de fattiga blev fattigare. De fick starkare stöd efter den iranska revolutionen. En undersökning visar att de flesta av al-Jihadrörelsens medlemmar tillhör den lägre medelklassen och åldersgruppen 20–30 år.⁴³

Kyrkan beskyldes för samarbete med västerländska multinationella företag. Haykal, som var Sadats informationsminister, anklagade Samoueil, biskop för sociala frågor, för att samarbeta med dessa företag och för att hjälpa den kristna eliten att bli agenter för dessa företag. Samoueil var den koptiska kyrkans representant i Världskyrkorådet. När han dog fann man enligt Haykal 20 miljoner engelska pund på hans bankkonto. Denna summa testamenterade han till kyrkan.⁴⁴ Relationen mellan den koptiska kyrkan och Världskyrkorådet användes som bevis i många konspirationsteorier. Relationen mellan den koptiska kyrkan, USA och den internationella sionistiska rörelsen uppfattades som ett hot mot den egyptiska staten och sedan mot islam. Fundamentalisterna ansåg att kyrkan stödde sig på dessa organisationer för att hindra införande av *shari'a*. Med anledning av detta kunde de förklara de kristna som fiender till islam. Som följd härav kunde man utfärda en fatwa som tillät medlemmar i fundamentalistiska grupper att tillskansa sig kristen egendom.⁴⁵

3.1.5 Mubarak 1981-

39 Avrättning av de som lämnar islam

40 Shafiq citerar synodens kommuniké, men han uppger inte från vilken källa han har hämtat dessa uppgifter. Se Shafiq, 107–108

41 Jag menar här händelserna i *al-Zawia al-Hamra*, se Bahr, 161

42 Shafiq, 107

43 Ahmad, 87

44 Dessa uppgifter har kyrkan inte dementerat och det finns inga oberoende källor att jämföra med. Jag har ingen anledning att tvivla på dessa uppgifter eftersom Haykal har en bra relation till den koptiska kyrkans ledning. Uppgiften finns i Haykal, 347

45 Kepel, 161

De politiska och ekonomiska omständigheterna har förändrats under de nästan tjugo år som Mubarak har suttit vid makten. Sovjetunionen har kollapsat, de vänsterradikala grupperna håller på att försvinna och den ekonomiska liberalismen börjar stabiliseras i landet. Alliansen mellan staten och det muslimska brödraskapet behövs inte längre, men det talas om att det pågår en maktkamp mellan konservativa och modernister på regeringsnivå.⁴⁶ I början lät Mubarak det muslimska brödraskapet komma in i parlamentet men senare ställdes många av dem inför domstol och många ledare fängslades.

Särskilt under de senaste åren har relationen mellan regeringen och de muslimska grupperna förändrats. Staten har gått ut i öppen militär kamp mot dem och har lyckats eliminera dem i de stora städerna. I södra Egypten, där andelen kopter i befolkningen är högre än i andra delar av landet,⁴⁷ har fundamentalisterna fortfarande många sympatisörer. Denna del av landet betraktas som den fattigaste. Med anledning av detta är konflikten mellan kristna och muslimer akut.⁴⁸

Relationen mellan kyrkan och staten förbättrades under Mubarak. Shenouda III släpptes fri i början av 1985. Han tog avstånd från exilkopterna men fortsatte ändå att representera den koptiska minoriteten politiskt. De politiska frågor som han drev handlade mest om tillstånd att bygga kyrkor, om maktfördelning och kopternas möjligheter att uppnå höga politiska ställningar och om deras andel i parlamentet och om hur kopterna skulle behandlas om *shari'a* infördes.⁴⁹ Relationen mellan kyrkan och al-Azhar har förbättrats markant och både patriarken och shaykh al-Azhar möts oftare och man talar idag om dialog istället för konflikt. Även demokratiseringsprocessen fortskrider.

En kristen advokat, Mourice Sadiq, har bildat ett centrum för mänskliga rättigheter. Han beskyller öppet staten för att utöva diskriminering av kopterna. Förutom frågan om byggande av kyrkor och oegentligheter i statistiken angående kopternas antal beskyller han staten för att utöva diskriminering både inom utbildningssystemet och i arbetslivet. Beträffande utbildningssystemet hänvisar han till att kristna är tvungna att göra sina tentamina under juldagen och påskdagen och att kristna inte får studera vid det statliga universitetet al-Azhar. I centrumets rapport nämns fall där en domstol i ett skilsmäsofall gav vårdnaden av barnen till den av föräldrarna som hade konverterat till islam. Domstolen hänvisade i sin dom till att den konverterade hade rätt till vårdnaden oavsett om det är modern eller fadern eftersom denna skulle uppfostra barnen i islamisk tradition.⁵⁰

Relationen mellan kristna och de fundamentalistiska grupperna har förvärrats under Mubarak. Man räknar med att antalet dödade kopter översteg det antal kopter som dog under krigen med Israel.⁵¹ De muslimska fundamentalistiska grupperna anklagas dessutom för kidnappning och våldtäkt av omyndiga flickor som har tvingats gifta sig med medlemmar i dessa grupper. Det egyptiska centret för mänskliga rättigheter nämner nitton olika fall i sin rapport. Fundamentalisterna anklagas också för att ha mördat mer än fyrtio kopter i södra Egypten under

46 Hanna Milad, *Misr li-kull al-Misriyin*, 125

47 Chitham, 44

48 Shafiq, 164

49 Abd al-Fatah, m fl., 345

50 Sadiq, 101–105

51 Ibid, 11

de senaste tre åren när de vägrade betala *jizya*.⁵² Det har förekommit folkliga demonstrationer mot renovering och byggande av kyrkor. Kyrkor och även koptiska hus och koptisk egendom har bränts.⁵³ Dessutom har det skett massakrer både i kyrkor och i byar där det bor enbart kristna.⁵⁴

Maktkampen mellan staten och de muslimska fundamentalistiska grupperna leder, enligt mig, till att kristna blir offer i dubbel mening, d v s om man betalar *jizya* så betraktas detta från statens sida som hjälp till terroristerna och om man inte betalar så dödas man av fundamentalisterna. Man använder sådana dåd för att locka mediernas uppmärksamhet och för att destabilisera den egyptiska ekonomin genom att sabotera turismen och nya investeringar. Ekonomiska svårigheter leder till folkliga uppror som kan föra fundamentalisterna till makten.

3.2 Kultursociologiska analys

3.2.1 Modernism och konservatism

I och med det franska fälttåget mötte den egyptiska kulturen den europeiska. Den turkiska ockupationen av Egypten hade isolerat Egypten från omvärlden och låtit landet stagnera under hela 1500–1600- och 1700-talet, då Europa var i ständig utveckling. Samtidigt fick ingen lämna eller besöka Egypten utan tillstånd från Istanbul. Napoleons fälttåg var både ett militärt och ett kulturellt fälttåg och det egyptiska folket blev chockerat över den avancerade vetenskap som den franska militären förde med sig. Därför ansåg Muhammad Ali, det moderna Egyptens grundare som kom till makten efter fransmännens uttåg, att det var nödvändigt att använda den nya europeiska vetenskapen. Han anställde européer och skickade studenter till Europa för både vetenskapliga och språkliga studier. Syftet var att sätta igång den egyptiska utvecklingen och att modernisera armén. Dessa studenter kom tillbaka och påverkade av den västerländska kulturen, vilket tydligt framgår i Rafi' al-Tahtawis bok *Talkhis al-Ibriz fi Tarikh Bariz*.⁵⁵ Olika riktningar uppstod vid mötet mellan den kristna västerländska kulturen och den islamiska kulturen. Den första krävde en inre utveckling av egyptiska islamiska tankesätt. Muhammad 'Abdu (1839–1905), som var en de främsta *ulama* vid al-Azhar framlade en modell för reform, som bygger på att skilja mellan islams grundläggande dogmer och dess sociala läror och lagar. Lagen och samhällets moral utgör tillämpningar av vissa allmänna principer på speciella omständigheter. Dessa principer återfinns i Koranen och kan accepteras av det mänskliga förnuftet och när omständigheterna förändras bör de också ändras. I den moderna världen är det de muslimska tänkarnas uppgift att relatera förändringar i lagar och sedvänjor till oföränderliga principer och därigenom ge dem gränser och inriktning.⁵⁶ 'Abdu trodde att det islamiska samhället var tillräckligt starkt och flexibelt för att kunna anpassa sig till det moderna livet och

52 al-Ahali, den 19 december 1997

53 Jag menar här till exempel händelserna i *Manfalut* under al-Adha högtiden och *Kafr Dimian* den 7 februari 1997 då 42 kristna hus brändes.

54 Text Mar-girgis kyrka i *Abu -Qurqa*, där tolv ungdomar mördades den 14 februari 1996 och i *athbat al-Aqbat* den 21 mars 1996, då åtta personer mördades. Se rapporten om brott mot mänskliga rättigheter i Sadiq, 141–180

55 'Awad, 242

56 Rida, 11

den vetenskapliga världen utan att förlora sitt andliga innehåll. Profeten Muhammad hade aldrig avsett att islam skulle vara statiskt eller oförmöget till utveckling. Dogmer som kan formuleras och försvaras av förnuftet har emellertid förts vidare av en rak linje av tänkare, *al-salaf al-salih*, de rättfärdigas förfäder.⁵⁷

Denna tankegång utvecklades ytterligare av 'Abdus främste anhängare Rashid Rida (1865–1935). I försvaret av islams oföränderliga dogmer skulle han närma sig den hanbalitiska tolkningen av dem och senare den wahhabitiska tolkningen. Inriktningen blev så småningom negativ till västerländsk liberalisering och rationalitet.⁵⁸

Vid sidan av denna inriktning, som jag kallar de moderna islamisterna, uppkom en politisk religiös rörelse 1928, al-Ikhwan al-Muslimun, det muslimska brödraskapet. De ville utmana nedtonandet av islam i samhällslivet och försvara religionen mot sekulariseringen. De tyckte att moderniseringen hade gått för långt i det islamiska samhället och ville återvända till islams fundament och dess tradition, som källa för alla samhällsliga och politiska system. De blev fientliga till det västerländska och anklagade väst för att förstöra den egyptiska islamiska kulturen och kallade moderniseringen *al-Taghrib*, vilket innebär att man efterliknar en främmande kultur och dess politiska system på bekostnad av den inhemska arabiska och islamiska kulturen. Det bästa exemplet på denna process är enligt det konservativa upphävandet av *shari'a*, den islamiska lagen, och ersättandet av den med institutionella franska lagar.⁵⁹

En tredje riktning uppstod vid mötet mellan den kristna västerländska kulturen och den islamska kulturen, nämligen sekularism. De ansåg att civila och religiösa frågor borde hållas isär och att var och ens religiösa tro är en privat angelägenhet. 'Ali 'Abd al-Raziq ansåg att kalifatet inte var ett nödvändigt system för islam,⁶⁰ medan Khalid Muhammad Khalid stödde idén om en sekulär stat, där religionen skulle hänföras till den moraliska och andliga sfären.⁶¹ Vid sidan av denna inriktning uppkom en ny ström som ville avmytologisera Koranen. Detta framgår tydligt, enligt min mening, i Abu-Zeids böcker.⁶²

Al-Gabiri anser att den kulturella kris som det arabiskt tänkande upplever handlar om att man har två olika synsätt på samhället. Båda synsätten bortser från de verkliga omständigheterna och presenterar två överkliga modeller, den ena är hämtad från det förflutna och den andra från framtiden.⁶³

På den kristna sidan bestämde den största delen av den koptiska eliten sig tidigt för modernisering genom att skicka sina barn till missionsskolor och till högre utbildning i Europa. Salama Mousa sammanfattade sin syn på modernisering så här:

57 Haris, 130

58 Hurani, 351

59 al- Bishri, 709

60 Abd al-Raziq, 16

61 Khalid, *Min huna nabda'*, 157

62 Abu- Zeid, *Mafhoum al-Nass*, 102 och *Naqd al-Khitab al-Dini*, 144

63 al-Gabiri, 20

” Jag kan inte föreställa mig en modern väckelse i ett österländskt land som inte grundar sig på de europeiska principerna om frihet, jämlikhet, konstitution och en vetenskaplig syn på universum.”⁶⁴

Trots att den koptiska minoriteten bestämde sig att stödja sekulariseringen av staten har innehavarna av kyrkliga ämbeten fört en hård kamp mot denna sekulariseringsprocess inom kyrkan. Påven och biskoparna kämpade för att behålla sina privilegier och anklagade lekmännen för att vara påverkade av protestantiska tankegångar.⁶⁵ Lekmännen sökte stöd hos staten och fick det men endast under de perioder då staten kontrollerades av demokratiska krafter. I prästerskapets klagomål till staten kontrade kyrkan med att påpeka att det är traditionerna som determinerar förhållandet mellan kopterna och staten.⁶⁶ Lekmännen hänvisade däremot till bibeln där det inte står något om särskilda privilegier för prästerskapet. Under Wafd-partiets majoritetsregering kunde den sekulära eliten flytta fram sina positioner i konflikten. De stiftade familjelagar, beslutade över de ekonomiska tillgångarna och till och med avsatte biskopar.⁶⁷ Men under minoritetsregeringar och efter militärkuppen 1952 fick prästerskapet representera och styra kyrkans angelägenheter.

Mötet mellan islam och kristendomen påverkas i Egypten i hög grad av konflikten mellan modernister och konservativa. De kristna står för modernisering och misstror de konservativa för deras uppfattning om kristna som ahl-al-*dhimma*., skyddsfolk. De kristna anser att synen på dem som ahl al-*dhimma* är en inskränkning av deras medborgerliga rättigheter och förknippar alltid begreppet med förföljelse under vissa tidigare perioder under de islamiska våldena. De konservativa har fortfarande svårigheter med att finna en lösning på detta problem, vilket jag utreder utförligt i kapitel fyra.

3.2.2 Mission, kolonialism

Missionen har varit en grundsten i den kristna tron sedan kristendomens uppkomst. Kristus sände ut sina lärjungar till alla världens hörn för att predika hans budskap. Den europeiska och amerikanska moderna missionen som riktade sig till Egypten hade dock en annan karaktär. Den bedrevs till övervägande del av protestanter och representerade en ny civilisation i och med sin politiska och kulturella karaktär.

När missionärerna kom till Egypten hade de koptiska prästerna mycket låg utbildning. De beskrevs av missionärerna som obildade som använde sig av vidskepelse i sin verksamhet. Därför var det inte märkligt att den koptiska patriarken Petrus VI (1830) gick med på att starta en skola som skulle utbilda kopter och lät missionärerna driva den.⁶⁸ Både muslimer och kristna fick tillträde till dessa skolor för att kunna fylla behoven hos den växande byråkratin inom statsapparaten. Missionärerna använde utbildningen för att närma sig det egyptiska folket eftersom behovet av utbildning var stort och de på detta sätt kunde påverka egyptiska tankesätt. Någon åtskillnad mellan den västerländska kulturen och kristendomen existerade inte hos

64 Mousa, 108

65 I ett brev från patriarken Kyr V till regeringen, det egyptiska statliga arkivet, Diwan khidewi, al-Aqbat. Dokument nr 60

66 I ett brev från al-Majlis al-Milli, det egyptiska statliga arkivet, Diwan khidewi, al-Aqbar.

67 al-Masri, 5, 209

68 Dokument från the secretaries of the church missionary society, 25/39

missionärerna. De uppfattade stagnationen i den egyptiska samhället som orsakad av religionen, både den koptiska kristna och den muslimska.⁶⁹

De mest inflytelserika missionärer som verkade under senare delen av 1800-talet var två protestantiska anglikaner. Den första ledande gestalten är Hogg som kom till Egypten från Skottland. Han var påverkad av den evangeliska väckelsefromhet som hade inflytande i Skottland under denna tid och den splittring som skedde inom den skotska statskyrkan.⁷⁰ I början verkade han inom koptiska kyrkan, särskilt på landsbygden i södra Egypten, där kopterna utgjorde en stor andel av befolkningen. Han eftersträvade andlig väckelse inom den koptiska kyrkan och fick stor hjälp från betydande koptiska familjer som ville ha engelska medborgerliga rättigheter för att därmed bättre kunna hävda sig gentemot den egyptiska staten.⁷¹ Så småningom bannlyste den koptiska patriarken Hogg och han blev tvungen att starta protestantiska församlingar.⁷²

Den andra stora missionärsgestalten är den amerikanska presbyterianen Andrew Watson som verkade genom American Board of Commissions for Foreign Mission (ABFM) som hade en annan uppfattning om hur missionen skulle bedrivas. Watson var också en son av sin tid. Han var påverkad av uppfattningen att hela det amerikanska samhället borde vara kristet eller det som kallas A Christian American, då statskyrkorna var avskaffade. Samtidigt skulle åtskillnaden mellan politik och kristendom suddas ut. Watson ville kristna hela det egyptiska samhället och civilisera det enligt den västerländska modellen. Han verkade därför huvudsakligen i Kairo och hade det nuvarande amerikanska universitetet som centrum för sin verksamhet.⁷³ Detta blev ett centrum för modernister och kritiskt tänkande genom att i undervisningen använda böcker som kritiserade islam.⁷⁴

Konflikten mellan de två teologiska missionärsskolorna blev tydlig när den nya protestantiska synoden motsatte sig en konsert vid det amerikanska universitetet och motsättningen resulterade i separation mellan synoden och universitet. Enligt synoden skall missionsrörelsen inte delta i sådan verksamhet.⁷⁵ Skillnaden mellan de två sätten att missionera som företrädades av dessa båda missionärers skolor påverkade i min mening den koptiska kyrkan politiskt och teologiskt. De som studerade vid amerikanska skolor verkade i det politiska livet både som kristna och som medborgare medan de som påverkades av Hoggs skola verkade inom den koptiska kyrkan för att reformera den och använde samma metoder som den missionärsskola som Hogg representerade.

Inom utbildningen bedrev missionärerna en undervisning, inom vilken gränserna mellan det kulturella och det religiösa suddades ut. År 1896 drev ABFM 168 skolor i vilka 11 014 egyptier studerade. Dessa studenter blev i sin tur, som jag ser det, det koptiska utbildade skiktet som verkade för reformer i den koptiska kyrkan. Den koptiska patriarken Makarios var en av dem

69 Dokument från The secretaries of the church missionary society, 16/72

70 Brohed, 138

71 Dokument från Foreign office, Fo1/29 fol. 270

72 Habib, *Tarikh al-Kanisa al-Misriya*, 118

73 Ibid, 120

74 Ahmad, 270

75 Habib, *Tarikh al-Kanisa al-Misriya*, 124

som studerade vid dessa skolor.⁷⁶ De blev också lärare vid den koptiska kyrkans skolor som startades för att motverka att kopter skickade sina barn till missionsskolorna.⁷⁷

Missionärerna var engagerade i socialt arbete. De uppförde sjukhus och barnhem. Liknande verksamhet startades av koptiska lekmän vilket ledde till att de organiserade sig och så småningom krävde större roll i handhavandet av kyrkans affärer. Social verksamhet blev en viktig verksamhet för den koptiska kyrkan. Missionärerna startade också söndagsskolor år 1914, i vilka koptiska elever, som inte gick i missionsskolorna, undervisades i religion. Den koptiska söndagsskolan som startade år 1918 blev en rörelse som samlade alla bildade koptiska reformister. Denna rörelse påverkades enligt mig av Watsons skola och verkade och verkar än idag som en socialiseringsinstitution för koptiska barn och för nya koptiska generationer.⁷⁸ Vid sidan av kristendomsundervisning drev denna rörelseundervisning i nationell tillhörighet.⁷⁹

Under revolutionen 1919 mot den engelska kolonialmakten deltog den koptiska kyrkan aktivt som kyrka i protestaktionerna och kyrkorna öppnades för revolutionära möten. Den generation som uppfostrades i söndagsskolan kom att utgöra de två viktigaste rörelser som påverkar det koptiska samhället, nämligen rörelsen Den koptiska nationen som verkade under 50-talet och verkar bland exilkopterna idag och munk-rörelsen som kunde styra koptiska kyrkan från och med slutet av 50-talet.

3.2.3 Utbildningssystemet och socialisering

Det egyptiska utbildningssystemet bygger på traditionen att lära sig utantill. Kritiskt tankesätt existerar inte. Den politiska och ekonomiska eliten studerar på utländska privatskolor och därefter vid det amerikanska universitet eller i väst, medan medelklassen och resten av befolkningen skickar sina barn till al-Azhar eller till de statliga skolorna och universiteten. Denna segregation leder till två olika tankesätt som är grunden till den kulturella och religiösa konflikten. Detta märks tydligt även på det amerikanska universitetet, som representerar den högsta utbildningsnivån i Egypten. När en lärare gav sina studenter boken ”Muhammad” av Maksim Rodinson för att analysera den kritiskt ledde detta till stor upprördhet i egyptisk media. Under juni månad skrevs ett tiotal artiklar i tidningarna i vilka man angrep läraren. Han kände sig hotad och han avstängdes också från undervisningen.⁸⁰

Vid al-Azhars skolor och universitet studerar en och en halv miljon muslimska studenter.⁸¹ Där har man en fanatisk uppfattning om kristendomen. På de statliga skolorna har det skett en genomgripande islamisering. Även kristna flickor tvingas bära slöja, nationalsången har bytts mot koranläsning och kristna elever tvingas lära sig koransuror utantill i vilka de beskrivs som otrogna. Kristna studenter samlas i vissa klasser för att undvika omfattande kontakt med muslimer. I dessa klasser finns det dock också muslimer. De kristna tvingas lämna sina klassrum under religionsundervisningen för att få sin religionsundervisning i ett annat klassrum,

76 Al-Biskri, 389

77 Habib, *Tarikh al-kanisa al-Misriya*, 134

78 Nelly van Doorn-Harder och Kari Vogt, 202

79 Habib, *Tarikh al-Kanisa al-Misriya*, 157

80 *Sawt al-Arab*, den 20 juli 1998

81 Abd al-Fatah, m fl., 54, 57

som ofta inte finns.⁸² I de böcker som studenterna förväntas kunna utantill står det att - människan har fötts med en ren tankevärld men denna kan besudlas av föräldrar som är kristna eller judar.⁸³

På universiteten har kristna studenter svårt att avancera i sin utbildning. Idag finns det inga kristna universitetsrektorer, fakultetsdekaner eller institutionsprefekter.⁸⁴ Både vid de juridiska fakulteterna och vid lärarhögskolorna innehåller kurslitteraturen fanatiska böcker som förknippar religionsfrihet med *jizya*. Enligt al-Atar, rektor för den juridiska fakulteten i Asyut ska kristna tvingas till islam om de inte betalar *jizya*.⁸⁵ I kurslitteraturen vid lärarhögskolan vid Asyut-universitetet beskrivs kristendomen som en religion som till en början innehöll avgudadyrkande element och som sedan har utvecklats till en avgudadyrkande religion.⁸⁶

Man beräknar att 20% av sändningstimmarna i televisionen och radion innehåller islamiska program. De kristna programmen har i genomsnitt fem timmar om året. De islamiska programmen visar kristendomen och den kristna världen på ett negativt sätt. Al-Sha'rawi, som predikar varje vecka på fredagarna ironiserar över den kristna tron.⁸⁷ Detta förekommer även i underhållningsprogram, t ex sändes två såpoperor med detta tema under februari 1996. Den ena handlar om en amerikanska och den andra om en österrikiska som har konverterat till islam eftersom de inte har funnit trygghet i sina hemländer eller i sin religion.⁸⁸ I barnprogram om Egypten före den islamiska erövringen beskrivs kristna som ett folk som offrade barn.⁸⁹

De koptiska kyrkohistorikerna å andra sidan skriver i sina böcker att kopterna utsatts för en ständig förföljelse av både muslimerna och de muslimska härskarna. Den koptiska munken Antonious al-Antoni ger i sitt arbete *Wataniyet al-Kanisa al-qibtiya wa Tarikhaha* en detaljerad beskrivning av de förföljelser kopterna utsattes för under den islamiska historien.⁹⁰ Dessa faktorer visar att socialiseringen av ungdomen är en av de viktigaste orsakerna till den konfliktsituation som råder i Egypten. Man lär sig fördomar om de andra.

3.2.4 Migration och globalisering

Efter kriget 1967 drabbades den egyptiska ekonomin av nedgång och särskilt i samband med det som kallades liberalisering av ekonomin, *al-infitah*, fick inflationen fart. Under denna tid kunde de andra arabiska staternas ekonomi blomstra till följd av oljekrisen 1973 medan den

82 Sadiq, 15-17

83 *Kitab al-Qiraáh li al-saf al-Awal al-Thanawi*, 1988, 54. Jag har inte kunnat kontrollera källmaterialet. Uppgifterna finns i Qilada, s 270

84 Washington Post, den 29 April 1998

85 Al-'Atar, 11

86 *Muhadarat wa bihuth fi asdar al-Tarbiya*, si, 18, 19, 78, 86. Jag har inte kunnat kontrollera källmaterialet. Uppgifterna finns i Sadiq, s 66

87 al-Mugtam' al-Madani, 45

88 Sadiq, 50

89 The Copts Digest" <TheCopts@Copts.com>, den 10 juni 1998

90 Boken säljs i kyrkans boklådor. Jag köpte den på det koptiska stora patriarkatet i Kairo under min senaste resa förra året

egyptiska staten uppmuntrade sina medborgare till individuella lösningar genom emigration. Samtidigt förbättrades relationerna till USA och Västeuropa, där ekonomin var i full fart och behovet av immigranter stort. Miljontals egyptier utvandrade både till arabländerna och till Västeuropa för att få tillfälle att arbeta eller för permanent bosättning.

Många kristna föredrog att resa till USA, Kanada, Australien och Västeuropa särskilt efter krisen mellan kyrkan och staten 1972 och det som uppfattades av dem som diskriminering. Under Shenouda III växte antalet koptiska kyrkor utomlands från 3 till 150 kyrkor. De kristna egyptierna i väst hamnade i länder där religionsfrihet är en självklarhet och jämförde situationen med sitt hemland. Många av dem betraktade sig själva som exilpolitiker och grundade organisationer för att driva koptiska ärenden. Den mest kända organisationen är The Coptic Association i USA som spelade en viktig roll i konflikten mellan Shenouda III och Sadat. Shenouda III använder dessa organisationer som en maktfaktor i sin argumentation.⁹¹ De koptiska organisationerna utnyttjar globaliseringsperspektivet för att befrämja mänskliga rättigheter och religiös frihet och utnyttjar den egyptiska statens beroende av bistånd från väst i sin argumentation. Den egyptiska regeringen pressas hårt av världssopinionen när den koptiska minoriteten utsätts för angrepp eller särbehandling av fundamentalister eller den statliga administrationen. Den amerikanska presidenten Carter uppgav efter ett möte med den koptiska patriarken, Shenouda III och den egyptiska ambassadören i Vita huset 1977 att man inte kan ignorera åtta miljoner kopters existens.⁹²

The Coptic Association kunde så småningom förena många andra koptiska politiska organisationer i Västeuropa, USA, Kanada och Australien i det som kallas The International Coptic Federation och använder alla metoder för att påverka situationen i Egypten. De ordnar demonstrationer, köper stora annonser i stora amerikanska tidningar under presidentens resor till USA i vilka de beskyller den egyptiska staten för att använda sig av legaliserad diskriminering mot den koptiska minoriteten och söker stöd hos världssopinionen, den amerikanska kongressen och FN för att vidta straffåtgärder mot den egyptiska staten.⁹³ Den 14 maj 1988 lyckades The International Coptic Federation tillsammans med andra organisationer att införa straffåtgärder från The United States House of Representatives avseende det som kallas The Freedom from Religious Persecution även kallat Wolf-Spector,⁹⁴ vilket orsakade spänning och misstro mellan den egyptiska staten och koptiska emigranter. De beskylldes i medierna för att vara förrädare.⁹⁵

De muslimska emigranternas vistelse i gulfstaterna har däremot lett till en förstärkning av den islamiska identiteten. De har bott där i årtal och påverkats av dessa länders politiska struktur och deras kultur och trosföreställningar. I dessa länder finns ingen religiös pluralism och man betraktar rikedomarna där inom ramen för de religiösa, politiska och kulturella strukturerna vilket medför att man ser dessa rikedomar, d v s oljan, som naturens gåvor eller ”gudagåvor”.⁹⁶

91 Shenouda III säger: Om vi inte berättar om den diskriminering som kopterna utsätts för kommer kopterna utomlands att beskylla mig för att stöda staten mot mitt folk. Kopterna utomlands har tillgång till all information via den moderna teknologin. Se *al-Sharq al-Awsat*, den 5 april 1998

92 Shukri, *al-Thawra al-Muqada fi Masr*, 325

93 "The Copts Digest" <TheCopts@Copts.com> Subject: The Copts Daily Digest for 2/12/98

94 "Cross-Cultural Fertilization-Interacion Between Religions and Ideologies for 5/14/98

95 Sawt al-'arab, den 21 juli 1998

96 Habib, *Al-'ihtijaj al-Dini wa al-Sira' al-tabaqi*, 69

När man åker tillbaka till Egypten vill man naturligtvis påverka det politiska och sociala livet. Kristna betraktas som ett hinder för en välfärdsstat i landet och dessutom motsätter sig den koptiska kyrkan *shari'a*. De startar islamiska företag, som skall fungera enligt *shari'as* ekonomiska regler, och anställer enbart muslimer, vilket leder till att kristna företagare enbart anställer kristna.

Många *ulama* reste också till oljestaterna och kom tillbaka med en annan uppfattning om kristna än de hade haft tidigare bl. a al-Sha'rawi som fick stor uppmärksamhet i egyptisk media. Oljestaterna finansierade många sociala verksamheter för enbart muslimer för att införa de islamiska sederna. Några oljeschejker finansierade de muslimska fundamentalistiska grupperna och bekostade militära träningsläger för att skicka dem till Afghanistan för att kriga mot sovjetarmén. En sådan verksamhet bedrevs i Kairo fram till 1995. Den leddes av den saudiska mångmiljonären Usama bin Laden som i dag betraktas som terrorist i många länder.⁹⁷

3.2.5 Statens auktoritet, *shari'a* och lagstiftningen

Svagheten i de sociala och politiska systemen i de muslimska staterna och senare i det osmanska riket ledde till stagnation inom *fiqh*, den islamiska rättsvetenskapen, som förnyade *shari'a* och anpassade den till politiska och sociala förändringar under perioder då islam blomstrade. Stagnationen i *fiqh* ledde till att *ijtihad*, de rättslärdas ansträngningar, inte kunde ha samma inflytande på det kulturella livet som tidigare. De kristna hade ingen särskild lagstiftning och använde därför också *shari'a* som familjerätt.⁹⁸ Under påtryckningar av västmakterna inrättades en särskild domstol för utländska medborgare som levde i det osmanska riket och följaktligen också i Egypten.

Under skapandet av det moderna Egypten inrättade Khediv Ismail nationella domstolar som använde sig av fransk lagstiftning och tillämpandet av *shari'a* inskränktes till domstolar för familjerätt. Målet var att omvandla Egypten till en europeisk stat genom en anpassning till europeisk juridisk tradition. Ismail fick en fatwa från en av al-Azhas *ulama*, Makhluḥ al-Minyawī, som innebar ett medgivande att de franska lagarna inte stod i motsättning till *shari'a*.⁹⁹

Statsreligionen diskuterades i konstitutionsutskottet efter självständigheten från England 1923. Frågan var om islam skulle stå som statsreligion i konstitutionen och om den kristna minoriteten skulle få ett bestämt antal ledamöter i parlamentet. Konstitutionen utnämnde islam till statsreligion eftersom majoriteten av folket i Egypten var muslimer. Ingen hänsyn togs till de sekulära principer som konstitutionen byggde på. Konstitutionen undvek också att ge den kristna minoriteten särskild kvotering. Under det senaste valet utsåg regeringspartiet ingen kristen kandidat, vilket ledde till att ingen kristen lyckades komma in i parlamentet. Kristna får uppfattningen att de är marginaliserade i det politiska livet.

Den egyptiska konstitutionen och lagarna förlorade sin auktoritet bland medborgarna på grund av de många ändringar som gjordes som uttryck för statsapparatus övermakt och de otaliga lagar som instiftades utan någon politisk eller social plan. Valen förklarades flera gånger ogiltiga och parlamentets auktoritet försvagades av flera skandaler när narkotikahandlare och korrupta statstjänstemän blev ledamöter. Undantagstillstånd utfärdades och lagen användes

97 Shafiq, 99

98 al-'asal, 1-7

99 Abd al-Fatah, al- mushaf wa al-saif, 86

som ett redskap för att uppfylla statens och den politiska elitens behov att legitimera sitt maktinnehav och kunna föröka sitt kapital.¹⁰⁰ Förtroendet för det politiska systemet har varit minimalt under de senaste åren. En undersökning visar att av de tillfrågade är det 88% som inte kan tänka sig att rösta på något särskilt parti, 52 % har röstkort och 20 % av denna kategori röstade i det senaste valet.¹⁰¹

Enligt marknadsekonomin skall staten inte skipa rättvisa mellan samhällsklasserna utan genom lagstiftning bevara freden i landet. Korruptionen blev i själva verket den verkliga lagen och den politiska eliten uppmuntrade till korruption för att kunna behålla sitt grepp över samhället. I ett sådant samhälle blomstrar våldet både från statens sida och från de förtryckta sociala gruppernas sida och lagen förlorar sitt stöd bland medborgarna. Därför sökte de förtryckta sociala grupperna trygghet i de gamla lagsystemen. Den religiösa lagen kom i första hand särskilt när staten legitimerade sig med den. Kyrkan och de kristna var det hinder som stod i vägen för denna förändring.

3.2.6 Nationalismen och den religiösa identiteten

Under detta århundrade har statsapparaten ändrat sin nationella identitet minst tre gånger. Idag vet jag inte vilken identitet staten har eftersom den använder flera olika identiteter. Före 1919 var Egypten formellt en del av kalifatsystemet och islam var den politiska identiteten för medborgarna. Minoriteter var antingen skyddade av staten, skyddade av andra kristna stater eller hade utländskt medborgarskap. Efter 1952 förvandlades det egyptiska kungadömet till den Förenade Arabrepubliken och efter 1971 förvandlades Egypten till Arabrepubliken Egypten. Efter det militära nederlaget 1967 drabbades det egyptiska folket av en identitetskris. Det fanns ingen förklaring till detta nederlag och vissa tolkningar sökte en förklaring i religionen. Staten uppmuntrade dessa tendenser och detta gav upphov till en konfliktsituation mellan två identiteter, nämligen den kristna och den islamiska.¹⁰²

I början av 1900-talet fanns det två uppfattningar om den egyptiska nationella identiteten. Enligt den ena var endast kopterna egyptier. De är både faraos och kristna martyrs barn. Den koptiska kyrkan var den organisation som samlade de flesta av dem, medan muslimerna betraktades som araber och jämfördes med alla andra främmande folk som greker, turkar, engelsmän osv som bosatt sig i Egypten. Denna uppfattning kan jag se i rörelsen Den koptiska nationen och i exilkoptisk media. Den andra uppfattningen såg egyptiska kristna och muslimer som ett enda folk med olika religioner. Muslimerna var kopter som konverterade till islam. Denna uppfattning blev Wafdpartiets ideologiska princip.

En ytterligare uppfattning om den egyptiska nationaliteten framförs av Luwis 'Awad. Han uppfattar Egyptens kultur och dess identitet som en del av medelhavskulturen.¹⁰³ Han ser arabismen som en fara eftersom den innehåller religiösa element. Milad Hanna utvecklar denna idé om medelhavskulturen till att Egypten vilar på sju pelare: den faraoniska, den grekiska-romerska, den koptiska, den islamiska, den arabiska, den afrikanska och den medelhavska.

100 Abd al-Fatah, al-Nas wa al-Rusas, 61

101 Sawt al-Arab, den 19 juni 1998

102 al-Gabiri, 33

103 'Awad, Dirasat fi al-Haqara, 43

Dessa pelare bildar tillsammans den egyptiska identiteten.¹⁰⁴ Han anser att det har skett en ömsesidig påverkan som har gett upphov till en särskild gemensam folkreligion. De kristna köper på profetens födelsedag en docka av socker föreställande en jungfru som han tolkar som Isis eller Maria, madonnan. Både kristna och muslimer gör utflykter under påsken.¹⁰⁵ Både den egyptiska kristendomen och islam i Egypten har sin egen nationella form. Den koptiska kyrkan spelade en ledande roll under den tidiga kristendomen men avlägsnade sig senare från de andra kristna samfundet när de försökte påverka den. Islam i Egypten har en nationell form såtillvida att när kristna konverterade till islam så konverterade de till den shi'itiska islam under den fatimidiska dynastin. Denna form av islam har många likheter med kristendomen. Även när muslimerna övergav shi'ismen och blev sunniter behöll man många shi'itiska element i folkreligionen.¹⁰⁶

Brödrskapet representerar den andra riktningen. De ansåg att en nationell identitet splittrar den islamiska gemenskapen, ummah, den islamiska nationen och islam skulle vara den enda politiska identitet som skulle förena människor.

Den tredje riktningen betraktade det arabiska språket och den arabiska kulturen som en politisk identitet oavsett vilken religion man hade. Kopter splittrades i denna uppfattning. Majoriteten av kopterna var misstänksamma mot den arabiska identiteten eftersom det innebar att de blev en liten minoritet bland de många andra minoriteterna i arabvärlden. De uppfattade den arabiska identiteten som en del av islam. Den kände koptiska ledaren Makram U'bayd ansåg däremot att kopterna är en del av den arabisk-muslimska världen och var en av de första politiker som strävade mot en arabisk enhet i Egypten.¹⁰⁷

Idag diskuterar man om kristna i Egypten utgör en etnisk minoritet, en religiös minoritet eller ingendera. Orsaken till detta är FN:s konferens som skulle hållas i Kairo 1996 men som på grund av många politiska svårigheter flyttades till Cypern. Denna konferens aktualiserade minoritetsdebatten. Den första uppfattningen anser att kopterna är en religiös minoritet. De har utsatts för diskriminering på grund av sin religiösa tillhörighet. Därför bör de betraktas som en minoritet i enlighet med FN:s

förklaring om minoriteters rättigheter av år 1992.¹⁰⁸ Denna uppfattning kan jag tydligt se hos Ibn-Khalduns centrum för utvecklingsstadier, som leds av Sa'd al -Din Ibrahim.

Den andra uppfattningen går ut på att kopterna varken är en etnisk eller en religiös minoritet utan att de har arabiserats och har tillägnat sig den arabiska och islamiska kulturen. Abu Saif Yousif anser att man inte ska dela in folk enligt religiös tillhörighet, eftersom detta bortser från klasstillhörighet. Kopterna använder liksom alla andra kristna araber det arabiska språket med dess symboler som sina religionssymboler genom det som kallas folkreligion. Om den religiösa identiteten får dominera över den nationella innebär det att man delar upp världen mellan islam,

104 Hanna, *Al-A'mida al-Sab'a li al-Shakhsia al-Misriya*, 44–47

105 Hanna, *Cross-Cultural Fertilization-Interaction Between Religions and Ideologies*, 5

106 Hanna, *Misr li-kull al-Misriyin*, 41

107 Yousif135

108 Shafiq, 179

kristendom, buddhism, m fl. och låter de multinationella företagen dominera politik och ekonomi och därigenom hela samhällsstrukturen.¹⁰⁹

4 Synen på staten och den andra religionen enligt de religiösa auktoriteterna och rörelserna

4.1 De kristnas syn på relationen med stat och religion

4.1.1 Ghrighourious

Ghrighourious är biskop för teologiska studier, den koptiska kulturen och vetenskaplig forskning och utnämndes till ämbetet som patriark år 1959. Han valdes dessutom in i den kommitté bestående av fem biskopar som ersatte påven Shenouda III. Under 40-talet skrev han sitt mest kända teologiska verk, *Maqalat fi al-Kitab al-Mukaddas*, "Artiklar om Bibeln", som under många år fungerade som den koptiska kyrkans teologiska ståndpunkt i aktuella frågor. Under Cyril VI representerade han den koptiska kyrkan vid politiska och teologiska möten.

Bibeln är en central källa för Ghrighourious argumentation och det förefaller som om han är påverkad av muslimska bokstavstroga teologer eftersom han använder samma argumentation för att bevisa bibelns auktoritativa ställning. Bibeln är nämligen oföränderlig och källan till vetenskap, konst, medicin, lagstiftning osv.¹¹⁰

”Trots att bibelns mål är andligt, kunde inga vetenskapsmän förneka de vetenskapliga fakta som finns i den. Ju mer vetenskapen utvecklas desto mer bevisas det att bibeln är ofelbar, och att allt som står i den är sanning.”¹¹¹

Enligt honom skall de kristna underkasta sig två makter, den första är andlig och representeras av kyrkan och den andra är världslig och representeras av statsmakten. Han stödjer sig på Bibelns text -Given alltså kejsaren, vad kejsaren tillhör, och Gud, vad Gud tillhör' (Luk 20:25).¹¹² Därför måste kristna respektera den struktur som staten har och underkasta sig den faktiska makten med hela sitt samvete. Ghrighourious legitimerar detta med en bibeltext (Rom 13:1–7).¹¹³ Efter konflikten mellan kyrkan och staten 1981 talade han inför president Sadat några dagar efter straffåtgärderna mot kyrkan och upprepade elva gånger att kyrkan prisade Sadats politik inom och utom landet och hänvisade till att kyrkan underkastar sig kungar och presidenter enligt Bibeln (Rom 13:2).¹¹⁴

Därför var det naturligt att han legitimerade statens olika strukturer under de tre faserna i det moderna Egyptens historia. Under den liberala kungliga perioden legitimerade han systemet med Paulus brev (Kol 3:22-25) i vilket slaverna manas att inte revoltera mot sina herrar. Under

109 Yousif, 205

110 Ghrighourious, *Maqalat fi al-Kitab al-Muqaddas*, 4, 9

111 Ibid, 11

112 Ghrighourious, *Watha'iq li-al-Tarikh*, 5, 85

113 Ibid, 5, 83

114 Ibid, 7, 44

Nassers tid stödde han de socialistiska åtgärderna därför att den egyptiska socialismen enligt honom stod på religiös och andlig grund.¹¹⁵ Under *al-infitah*, öppenheten mot väst och multinationella företag, som Sadat införde prisade han denna politik och karakteriserade den som human, social, politisk och andlig.¹¹⁶ När Ghrighourious argumenterar för kyrkans roll i politiken anser han att trots att kyrkan inte blandar sig i politiken vägleder den sina medlemmar i det som är lämpligt för dem socialt och moraliskt.¹¹⁷

Ghrighourious påverkades av den sekulariserade synen på statens roll. När han representerade den koptiska kyrkan i konstitutionsutskottet inför den planerade konstitutionen år 1971 föreslog han att islam inte skulle nämnas som statsreligion. När han märkte att hans förslag inte fick något stöd föreslog han att kristendomen också skulle nämnas genom att staten skulle erkänna den koptiska kyrkan som en nationell kyrka. Även detta lämnades utan åtgärd.¹¹⁸

Beträffande de kristnas roll i politiken använder han politiska termer. Han anser att kristna lever på jorden i det fosterland där de föds och har samma rättigheter och skyldigheter som alla andra medborgare. Därför är det viktigt för de kristna att delta i politiken genom att framföra sina åsikter i politiska frågor. I så fall är det enligt honom svårt att ta något avgörande nationellt beslut som att införa *shari'a* utan hänsyn till vad det innebär för de kristna. "Faran är att de kristna blir behandlade som andra rangens medborgare."¹¹⁹ I ett föredrag för journalister klagar han över den hetsiga propagandan mot kristna i skolorna, på universiteten, i pressen och televisionen. Där framställs enligt honom kristna på ett hatiskt och förödmjukande sätt genom förakt för deras tro. Han anser att detta inte är en religiös fråga utan en politisk som använder religionen som täckmantel för att nå sitt mål. Därför vädjade han till presidenten och andra rättänkande muslimer att ingripa för att rädda den nationella enheten.¹²⁰

I diskussionen om tradition och modernitet tog Ghrighourious ställning för modernisering. Men enligt honom är moderniteten inte något västerländskt utan ett globalt fenomen, som bygger på österländska kulturer.

"Vi alla i väst och öst går med snabba steg mot humanism som samlar oss alla i gemenskap (...). Folk och stater riktar sig mot en enda regering; politiskt och kulturpolitiskt. Förenta nationerna, FN, är den enda regering med säkerhetsrådet, Unesco och andra internationella organisationer som har medlemmar från både öst och väst och som har gemensam kunskap, konst, kultur och ekonomi. (...) Dialogen mellan väst och öst är en verklighet, vare sig vi vill det eller inte, varför ska vi förneka den eller vara rädda för den? Den ska läggas till vår tradition och inte förringas."¹²¹

115 Ibid, 7, 122

116 Ibid, 7, 122

117 Ibid, 4, 42

118 Ibid, 4, 255-263

119 Ibid, 7, 45

120 Ibid, 7, 45

121 Ibid, 7, 56-61

4.1.2 Shenouda III

Påven Shenouda III var en av Söndagsskolans mest kända medlemmar, han var Söndagsskolans generaldirektor i 40 år innan en av Matta El Meskeens lärjungar tog över för några år sedan.¹²² Tidigt under 40-talet, när han var fjorton år gammal, visade han sitt politiska intresse genom att skriva en dikt om den koptiska politiska ledaren Makram 'Ubayd. 'Ubayd kallade honom partiets poet.¹²³ Shenouda III studerade historia och engelska vid universitetet och sedan teologi vid det koptiska seminariet i Kairo och studerade senare vid officershögskolan. Denna utbildning påvisar, enligt mig, ett brinnande intresse för inrikespolitik och internationella kontakter. Shenouda III liksom andra av Söndagsskolans välutbildade medlemmar i sin generation gick i kloster för att så småningom leda reformationen inom kyrkan inifrån genom att bli biskopar.¹²⁴

Shenouda s syn på förhållandet mellan kyrkan och staten är tydlig. Kyrkan skall vara ombud för de kristna inför staten i de frågor som rör de kristna som grupp. Han legitimerar detta teologiskt med bibeltexter. Att företräda de kristna är ett ansvar som Gud gav till prästerna genom ett gudomligt kall. De som kallades skulle fungera som fäder för sitt folk. Prästerna och särskilt biskoparna är Jesu efterföljare på jorden, Guds ambassadörer, änglar, herdar, fäder, lärare, ledare, vårdare och präster.¹²⁵ Han använder också Moses-Farao-principen som finns i befrielse-teologin för att legitimera prästens roll. Moses var utvald av Gud och tog ansvar för sitt folk genom att utmana Farao. Trots att Guds folk var den svaga parten i maktkampen kunde Moses med Guds hjälp besegra Farao och befria Guds folk.¹²⁶ Denna tankegång påminner om corpus christianum, den västliga kristenhetens andliga och världsliga enhet.

I politiska sammanhang anser Shenouda III:

”Det finns två rättigheter, den privata och den allmänna. Den privata rättigheten innebär att -vi' kan förlåta med motiv som kärlek och fred men den allmänna innebär att vi inte kan vara förlåtare eftersom vi inte äger den utan den är en samhällelig rättighet och samhället behöver omsorg för att den starka inte ska äta upp den svaga.”¹²⁷

Shenouda III är inte heller motståndare till användning av våld. Enligt honom finns det situationer i vilka man måste använda våld för att straffa dem som begår brott som kan förstöra samhället eller dess kulturarv.¹²⁸ Förlåtelse i detta sammanhang kommer att leda till att dessa människor kan upprepa sina brott och uppmuntra andra att göra likadant. Våld är ett viktigt begrepp hos Shenouda III. Han skiljer mellan två typer av våld, rättfärdigt och orättfärdigt. Med rättfärdigt våld avser han passivt våld som t ex fasta för att försvara samhälleliga rättigheter.¹²⁹ I praktiken använde Shenouda III fastan i sin politiska kamp för att försvara den kristna

122 Fawzi, *al-Baba, Shenouda wa muhakamat al-Qasawisa*, 113

123 Fawzi, *Hiwar mahzour al-Nashr*, 94-95

124 Habib, *al-Ihtijaj al-Dini wa al-Sira' al-Tabaqi*, 33-36

125 Varje tjänst motiverade han med en bibeltext. se Shenouda III, *al-Kahanot*, 52-65

126 Shenouda, *Mousa wa-Fir'aun*, 122

127 Shenouda III, *al-Hiroub al-rouhiya*, 2, 231

128 I frågan om dödsstraff stödjer han statens linje att narkotikahandlare döms till döden.

129 Ibid, 230

minoritetens rättigheter. Efter att de kristna hade fastat i fem dagar som protest, sade han till president Sadat att deras fasta inte var politisk utan religiös.¹³⁰

Att skilja mellan stat och religion är oacceptabelt enligt Shenouda III. Religionen står för tro, moral och etik och alla politiker måste ha en sådan karaktär.¹³¹ Men han gör åtskillnad mellan att prästerna arbetar politiskt och att de i enlighet med sina medborgerliga rättigheter uttalar sina åsikter i politiska frågor t ex om Bosnien, Palestina eller Libanon. Han hänvisar också till att staten begär av honom att uttala sig i nationella politiska frågor och inbjuder honom till parlamentet.¹³² Därför tycker han inte att det är otillbörligt att försvara sina barn vid de problem som de möter i samhället som t ex diskriminering eller svårigheter vid bildandet av kyrkor.¹³³

I början av 1967 gav Shenouda III, som då var biskop, ut sin första bok, *Shari'at al-Zawja al-Wahda*, Den enda hustruns *shari'a*. Boken var ett svar på de islamistiska röster som ville införa islamisk *shari'a*. Enligt min mening är tankegångarna där ett utmanande sätt att försvara det sekulära systemet genom att han framhåller att de kristna har en annan *shari'a* och att det är omöjligt att införa den islamiska *shari'a* eftersom det finns kristna i landet.¹³⁴ Han protesterade mot att kyrkor bränns och utmanade staten när den ville införa *shari'a* och framför allt *Had al-reda*, genom att kalla Synoden, al-Majlis al-Milli och de ledande personligheterna till en kongress. 1980 ställde Shenouda III in påskgudstjänsten i alla katedraler och åkte med biskoparna till Anba Bishoi-klostret och underlät därmed att ta emot statens representanter inför påsken som är brukligt. Detta ledde till en öppen konflikt mellan staten och kyrkan.¹³⁵

Förutom konflikten om de kristnas ställning i samhället har Shenouda III stött statens utrikes- och inrikespolitik i alla politiska faser. I ekonomiskt-politiskt avseende legitimerade Shenouda III de socialistiska åtgärderna under Nassers tid. Han kallade dem den kristna socialismen, under vilken det inte existerar några klasskillnader och stöder sig på ett argument som hänvisar till det liv som lärjungarna levde efter Jesu död.¹³⁶ Efter de politiska förändringarna till marknadsekonomi var hans argument att människor är olika och en lat människa kan inte belönas på samma sätt som en effektiv människa och att det i kristendomen inte finns något politiskt eller juridiskt system. Detta är en motsägelse med hänsyn till hans syn på den kristna lagstiftningen i äktenskapsfrågor.¹³⁷

Utrikespolitiskt förändrade Shenouda III sin uppfattning om Israel två gånger. Först skrev han två böcker i vilka han förnekar Israels rätt att existera.¹³⁸ Efter Sadats resa till Israel 1977 hyllade han resan och ansträngningarna att lösa den politiska konflikt som området lidit av under 30

130 Muhammad, Anwar, 157

131 Fawzi, *sl-Baba, Shinouda wa muhakamat al-Qasawisa*, 20

132 Fawzi, *Hiwar mahzour al-Nashr*, 36

133 Rozal Yousif, 11 -06-1977

134 Rozal Yousif, 11 -06-1977

135 *al-Aqbat baina al-hirman al-Kanasi wa al-Watani*, 106–108

136 Ghrihourious, *Wathaiq li al-tarikh*, 5, 174

137 Shenouda III, *Al-'adala al-ijtima'ya rou'ya masihiya*, 17

138 Se, *Israel fi ra'i al-masihiya*, en föreläsning som Shenouda höll vid journalistförbundet, den 16 juli 1966, och *Israel wa al-Masihiya*, på samma plats den 15 december 1971

år.¹³⁹ Efter de problem som drabbade fredprocessen fördömde Shenouda III alla kristna som reste till Jerusalem och exkommunicerade dem. Han kallade de som reste dit arabernas förrädare.¹⁴⁰ I själva verket förbjöd den koptiska synoden kopterna att resa dit av en annan anledning, nämligen konflikten om Sultan-klostret som både den etiopiska och den koptiska kyrkan gör anspråk på.¹⁴¹ I en rapport om det religiösa tillståndet i Egypten under 1995 kom man fram till att alla Shenouda s uttalanden till media följde den statliga politiken i alla avseenden.¹⁴²

Shenouda s bok *al-Masihya fi al-Quran* är censurerad. Man kan dock ana att han har försökt att bevisa att Koranen innehåller material som bekräftar kristendomen. En annan censurerad bok är *al-Tathlith wa al-tawhid*, Inkarnation och treenighet, som den egyptiska säkerhetspolisen använde som argument för att bevisa att Shenouda III låg bakom konflikten mellan muslimer och kristna.¹⁴³ Shenouda III förklarade samtidigt att han inte ville angripa islam på samma sätt som de muslimska *ulama* angriper kristendomen i media för att detta skulle försämra förhållandet mellan kristna och muslimer.¹⁴⁴ Detta innebär att han möjligen kunde göra det om det inte leder till sådana konsekvenser.

4.1.3 Matta El Meskeen

Matta El Meskeen är den mest kända teologen vars åsikter avviker från den formella kyrkans. Några unga utbildade personer kom att intressera sig för Matta El Meskeen under 50-talet. De tog till sig hans åsikter och levde med honom som eremiter utanför Kairo. När den förra patriarken Cyril VI beordrade alla munkar att återvända till klostren i början av 50-talet ledde det till en konflikt med Matta El Meskeen och hans lärjungar. Cyril VI ville inte att Matta El Meskeen och hans lärjungar tillsammans skulle flytta till ett enda kloster, utan han ville sprida ut dem till olika kloster. Gruppen vägrade att skingra sig och flyttade tillsammans till Samuelklostret i södra Egypten. Detta ledde till att Cyril VI exkommunicerade Matta El Meskeen och hans lärjungar. Men detta hindrade inte Matta El Meskeen från att få många nya sympatisörer som senare inrättade sina egna möteslokaler som kallas *buiut al-takris*.

1969 lät påven Cyril VI Matta El Meskeen återvända till kyrkan och gav Matta El Meskeen och hans lärjungar klostret Makarious. Detta kloster förvandlades till ett blomstrande centrum för Matta El Meskeen och hans följeslagare.¹⁴⁵ Under konflikten mellan kyrkan och Sadat 1981 stod Matta El Meskeen på statens sidan och mötte president Sadat och hyllade honom sedan i sin tidning Murqous.¹⁴⁶ Shenouda III förklarade Matta El Meskeen utesluten ur den koptiska kyrkan

139 Ghrighourious, *Wathaiq li al-tarikh*, 5, 257

140 al-Musour, den 12 april 1995.

141 Se synodens protokoll från 1981–1995 publicerade i *Al-Qararat al-Majma' iya*

142 Abd al-Fatah, *al-Hala al-diniya fi Misr*, 333–358

143 Abd al-Fatah, *al-Mushaf wa al-saif*, 233

144 Fawzi, *al-Baba Shinouda wa haqiqat al-qis al-Ma'zoul*, 111

145 Ibid, 142–150

146 Murqus, 9–1981

men denna åtgärd vidtogs inte formellt av den heliga synoden, det enda organ som kan utfärda en sådan förklaring.

1963 gav Matta El Meskeen ut sitt verk *Maqalat bayna al-Siasa wa al-Din*, Artiklar om religion och politik, i vilket han riktar hård kritik mot kyrkans ledning. Matta El Meskeen anklagar kyrkan för att sträva efter världsliga mål vilket blir ett hinder för det sanna kristna målet, nämligen syndernas förlåtelse. Den nuvarande kyrkan är verksam på det sociala området. Detta medför att den världsliga inställningen förstärks. Genom att kyrkan kämpar för sina medlemmars intressen står den i motsättning till Paulus linje i Efesos. Paulus var emot de som ansåg att kristendomen inte är till för syndare och deras trosföreställning om att Jesus var en världslig konung, vilket Jesus själv förnekade.¹⁴⁷

Socialt arbete, enligt Matta El Meskeen är inget politiskt begrepp utan ett andligt.

”Att hjälpa de svaga i samhället, fattiga och sjuka, är inte någon social verksamhet utan det är ett sätt att förklara Jesus verk för dessa människor, Jesus måste vara den centrala i all kristen verksamhet. (...) Att ge är inte något moraliskt eller socialt utan det är ett resultat av tron och förklaras endast med kärleken som är en gåva från Jesus. (...) Att vara kristen innebär brödraskap och kärlek mellan de troende. Därför är det naturligt att de troende skall dela med sig av det de har. Dock är den sociala verksamhet som kyrkan utövar något som leder till att fattiga känner sig förnedrade, vilket orsakar deras förbannelser mot de rika och på lång sikt kan leda till konfrontation med staten om denna verksamhet kommer i motsättning till statens politik.”¹⁴⁸

Relationen mellan staten och kyrkan innehåller omstridda tankar hos Matta El Meskeen. Å ena sidan anser han att kyrkans politiska roll resulterar i att tron försvagas eftersom kyrkan lämnar sin konung och söker stöd hos den världsliga makten eller hos andra mäktiga kyrkor.¹⁴⁹ Trots att prästerskapet har medborgerliga rättigheter skall de inte blanda sig i politiken eftersom detta kan innebära skyldigheter inför den världsliga makten. Kyrkan skall enbart ha skyldigheter inför Jesus. De kristna skall däremot underkasta sig den världsliga makten och den som bekämpar denna härskare hindrar Guds vilja.¹⁵⁰ De skall t.o.m. betala *jizya* på samma sätt Jesus gjorde till romarna fastän han var medborgare enligt Matta El Meskeen.¹⁵¹

Å andra sidan anser han att kyrkan måste ge den kristna medborgaren all politisk frihet utan inblandning och här ger han råd till de kristna att ta ansvar för sitt hemland och inte förhålla sig passiva,¹⁵² dock utan att blanda in sina personliga intressen eller religionen i det. Men hur en kristen ska agera politiskt utan att försvara sina intressen eller hur en kristen ska hävda sin rätt mot en orättvis regering som diskriminerar en har Matta El Meskeen inga tydliga svar på. Han förklarar dock att de kristna skall underkasta sig Guds vilja om de utsätts för förföljelse på grund av sin tillhörighet till kyrkan och stöder sina argument med tretton bibelverser (Joh

147 El-Meskeen, *Maqalat baina al-Siasah wa al-Din*, 9–16

148 Ibid, 19–21

149 Ibid, 25. Matta El-Meskeen anklagar kyrkan att den driver ekumenisk dialog med andra kyrkor för att få stöd i konflikten med staten och muslimska fanatiker. Se hans bok *Al-Wihda al-Masihiya*, 13

150 Ibid 27,28

151 Ibid, 33

152 Ibid, 36

15:18), (Joh 15:20), (Joh16:1,2), (Mark 13:9), (Apg 14:22), (Matt 5:10), (Matt5:11), (IPetr 4:12), (IPetr 4:14), IPetr :13–14), (IPetr:2:19), (IPetr 2:20).¹⁵³

De tre ledande gestalterna i den koptiska kyrkans teologi representerar tre olika uppfattningar om relationen mellan kyrkan och staten. Matta El Meskeen presenter en asketisk teologi som skiljer kyrkan från staten och underkastar kristna statens makt men behåller sin tro även om det leder till martyrdöden. Kyrkan skall inte verka i socialt arbete utan dess roll är det andliga ansvaret och det största hotet är enligt honom det materialistiska livet. Hos Ghrighourious finner man däremot ett lutherskt tankesätt som påminner om tvärikesläran, där samhällsordningen är ett uttryck för Guds vilja, nedlagd i själva skapelsen. Presidenten och överheten är satta att vaka över denna ordning. Hos Shenouda III finner man islamiska, protestantiska amerikanska och katolska element. Från islam hämtar han tanken att kristendomen har en lagstiftning som återfinns i Bibeln och att kristna enbart skall underkasta sig den. Från den amerikanska missionen kommer tankarna om nationell tillhörighet och kristendomen genom att förena den nationella och den religiösa koptiska identiteten. Från det katolska synsättet kommer synen på prästens roll i kyrkan och därmed hans roll i samhället. Man finner paralleller till Moses-Farao metoden i befrielse teologin men Guds folk är enligt honom enbart det koptiska folket som skall försvaras.

4.1.4 Exilkopter

The International Coptic Federations hemsida,¹⁵⁴ The Copts Daily Digest på Internet och tidningen The Copts driver en kampanj mot både den egyptiska staten och mot islam som religion och stat. De anklagar den egyptiska staten för att utöva etnisk diskriminering och etnisk rensning mot kopterna. Detta har kommit till uttryck i nationaliseringen av koptisk egendom efter militärkuppen 1952 och diskriminering av dem i studier, arbete och politisk representation vid statliga institutioner. De muslimska fundamentalistiska grupperna är enligt dem ett redskap för staten för att skrämja kristna genom avrättning, kidnappning av deras flickor och brännande av deras kyrkor för att tvinga dem att konvertera till islam eller att lämna landet.¹⁵⁵

Karas,¹⁵⁶ anser att araberna inte hade någon civilisation att komma med vid erövringen av Egypten. De var ett nomadfolk som förstörde den civilisation som kopterna hade genom förföljelse och brännandet av biblioteket i Alexandria. Den förföljelse som kristna har utsatts för och utsatts för idag är värre än den förföljelse som kopterna utsattes för under den romerska kejsaren Diocletianus.¹⁵⁷ En dialog med islam är omöjlig enligt Karas. Enligt honom är

”Muslimernas Gud inte samma Gud som de kristnas. Muslimernas Gud är en av de gudar som Quraish dyrkade före Muhammad. (...) Vår Gud står för kärlek och förlåtelse. Han manar oss även att älska våra fiender. Men deras Gud står för krig, hat och mord på icke-muslimer.”¹⁵⁸

153 Ibid, 39-40

154 [http: www.copts.com](http://www.copts.com)

155 *The Copts*, vol 25, nr 2, Mars 1998, s 45

156 Karas är grundaren av *The American Coptic Association*

157 Ibid, 44

158 Ibid, 44

Tidningen har även låtit den kända sionistiska författarinnan Bat Ye'or predika om den islamiska faran som hotar den moderna civilisationen.¹⁵⁹ The Coptic Federation samarbetar med den judiska världskongressen i många sammanhang vilket har väckt ett intensivt hat bland muslimska grupper både i Egypten och i resten av den muslimska världen.¹⁶⁰

När det gäller den koptiska identiteten i exil anser Karas att man inte ska kalla sig exilkopter utan att kopterna ska benämna sig -Coptic American, Coptic Canadian or Coptic Australian.¹⁶¹ Detta innebär att Karas ignorerar den egyptiska nationella identiteten och framhäver den religiösa aktören i den nya koptiska sociala identiteten i mötet med de nya kulturerna i exilländerna.¹⁶² Medlemmarna i The International Coptic Federation visar inte bara en stark identitet och mindre öppenhet mot islam i sina artiklar i de skrifter som de ger ut utan ogillar också de som försöker driva någon form av dialog med muslimerna. I ett brev till den romerska påven kräver the Federation att den katolska vicepatriarken, Juhanna Qaltah ska avsättas på grund av en artikel i al-Ahram, där han visar sin respekt för profeten Muhammad.¹⁶³

Under The International Coptic Federations hemsida,¹⁶⁴ publiceras en bok *al-Islam bidun hijab*, Islam utan slöja av Abdalla al-Arabi, vilken jag uppfattar som exilkopternas syn på islam. Boken har en egen hemsida (<http://despace.dial.pipex.com/suralikeit>) och väckte stor uppmärksamhet vilket ledde till att al-Azhar ingrep och bad att ansvariga vid AOL-nätet skulle stänga sidan med motiveringen att den sprider hat mot islam. AOL stängde sidan den 26 juni 1998, vilket The International Coptic Federation kraftigt protesterade mot. Boken återfinns fortfarande i dag på federationens hemsida. Mustafa Mashhour, ledaren för det muslimska brödrskapet har beskyllt USA, Internet och The International Coptic Federation för försök att smäda islam.¹⁶⁵

Bokens mål är enligt författaren att avslöja islam och de muslimska missionärer som missionerar för islam i väst genom att hänvisa till den riktiga islam som den återfinns i källorna, nämligen i Koranen och Hadith och som utövas i muslimska länder.¹⁶⁶ Enligt al-Arabi befinner sig muslimerna idag i en period som al-Mawardi kallar *al-Istid'af*,¹⁶⁷ svaghet, eftersom muslimerna inte kan erövra världen så som man gjorde under den tid då profeten Muhammad befann sig i Medina. Enligt al-Mawardi ska det komma en ny al-Jihad när muslimerna känner sig tillräckligt starka för att erövra världen. Denna period jämför al-Mawardi med den period då profeten Muhammad erövrade Mekka. Författaren vill med andra ord varna läsaren för risken

159 Ibid, 12

160 De kristna kyrkorna och judiska synagogorna höll en minnesbön i hela USA för de mördade koptiska bedjande i den koptiska kyrkan i södra Egypten den 14 februari 1997, då tretton ungdomar mördades.

161 The Copts, vol 25, nr 2, Mars 1998, s 44

162 Lange & Aestin, 256

163 The Copts, vol 25, nr 2, Mars 1998, s 44

164 <http://www.copts.com>

165 *al-sha'b*, den 15 juli 1998

166 al-Arabi, 5, <http://www.copts.com>

167 Al-Mawardi är en pakistansk muslimsk teolog som levde under början av 1900-talet. Han betraktas som den fundamentalistiska ideologins fader.

att muslimerna så småningom kommer att erövra världen och utgöra ett hot mot den nuvarande civilisationen.¹⁶⁸

Koranen är enligt författaren inte något språkligt mirakel, d v s att den skulle vara skriven på fulländad arabiska, vilket muslimerna påstår. Den innehåller enligt al-Zamakhshari (d 1144), en medeltida muslimsk språkvetare, minst hundra grammatiska och språkliga fel.¹⁶⁹ Den innehåller också historiska felaktigheter som motsäger Bibeln. Muslimerna påstår att Bibeln blev förfalskad men Koranen erkänner själv äktheten i den heliga skrift i många suror enligt al-Arabi, (bl a Kvinnor 4:47, Kon 2:40).¹⁷⁰

Författaren anser att Koranen inte accepterar religionsfrihet. Den tvingar människor att bli muslimer och förklarar krig mot icke-muslimer tills att de underkastar sig islam. Han grundar sitt påstående på flera suror i Koranen (Uppsägningen 9:29, Muhammad 47:4, Kon 2:19). Islam betraktar inte människor som jämlika enligt författaren utan muslimerna anser sig vara överlägsna andra människor (al-Imrans släkt, 3:110, Bordet, 5:63). Islam kan inte samexistera med andra religioner (Kon, 2:212, Uppsägningen 9:30, Bordet 5:54).

Enligt al-Arabi existerar inte mänskliga rättigheter eller religionsfrihet heller i Hadith, den sunnimuslimska traditionen. Muslimer som vill konvertera från islam avrättas (al-Bukhari, 9:57). En icke-muslim som dödar en muslim straffas med döden medan en muslim som dödar en icke-muslim inte straffas med döden, (al-Bukhari, 9:50). Al-Arabi anser också att profeten Muhammad utövade etnisk rensning mot judarna, när han sade till dem (al-Bukhari, 4,392) - blir ni muslimer får ni fred, ni skall veta att marken är för Gud och hans profet och jag vill driva bort er från denna mark. Om någon har någon mark så sälj den annars tillhör denna mark Gud och hans profet'. Enligt Bukhari,¹⁷¹ säger Muhammad också på sin dödsbädd till sina följeslagare - driv ut alla kufar från Arabien (al-Bukhari 5, 716).¹⁷²

I en jämförelse med islam framhäver al-Arabi kristendomen som den religion som står för kvinnofrihet, mänskliga rättigheter och demokrati med hänvisning till bibelverser medan islam står för kvinnoförtryck, brott mot mänskliga rättigheter och diktatur. Som jag ser det hänvisar al-Arabi enbart till den fundamentalistiska riktningen som varande den enda islam, vilket jag tycker är missvisande. I synnerhet som den kristendom han jämför med är den politiska kristendom som växte fram i det moderna västerländska samhället genom den ekonomiska och kulturella utveckling som skedde i Europa på grund av särskilda omständigheter.

Exilkopterna använder ett annat motiv i relationen mellan islam och kristendomen, nämligen sökandet av bekräftelse av kristendomen i koransuror. I en artikel i *The Copts* ställer den koptiska prästen, Aghostinos Hanna, koransuror i motsats till al-Arabi för att bekräfta kristendomens trosföreställningar,¹⁷³ vilket påminner om argumentationen i den censurerade

168 Ibid, 10

169 Författaren nämner inte från vilken källa han hämtat de uppgifter som han grundar sitt påstående på, vilket får mig att tvivla på att de existerar.

170 Al-Arabi, 13, <http://www.copts.com>

171 al-Bukhari (d 870) sammanställde en samling av profettrationer som heter *Sahih al-Bukhari*.

172 Al-Arabi, <http://www.copts.com>, 28

173 *The Copts*, vol 25, nr 2, mars1998, s 22-23, 33

boken *al-Masihiya fi al-Quran* av Shenouda III. Hanna hävdar att islam erkänner Jesus som Gud genom att erkänna den mirakulösa födelsen och att denna födelse orsakades av Guds ande genom ett mirakel som är unikt historiskt sett.

”Kom ock ihåg Maria i skriften, huru hon drog sig undan från de sina till ett ställe i öster och tog en slöja för att dölja sig för dem, och huru vi sände vår ande till henne och han syntes henne vara en mänsklig varelse utan vank. (Maria, 19:16-17)”

Att Jesus skapade en levande varelse genom mirakel finns också i Koranen, något som enbart tillkommer Gud enligt Hanna. Men han tar inte hänsyn till hela texten i denna sura som han använder som argument. Egentligen slutar denna sura med -på Guds tillskyndelse’;

”Jag kommer till eder med ett tecken från eder herre, jag skulle skapa liksom en fågel åt eder av lera och blåsa i den så att det på Guds tillskyndelse bliver en fågel. (Imrans släkt, 3:43)”

Enligt Hanna påstår Koranen att Jesus visste allting om världen, men det är enbart Gud som är allvetande. Detta argument är likvärdigt med det förra eftersom detta citat hänför sig till samma vers:

”Jag skall tala om för eder vad I skolen äta och vad I skolen lägga i förvar i edra hus; häri finnes sannerligen ett tecken för eder, om I ären rättrogna.” (Imrans släkt, 3:43)

Genom att Koranen erkänner att Jesus är Guds ord förklarar Hanna att Guds ord måste vara Gud eftersom Guds karaktär måste vara evig och det är enbart Gud som är evig:

”Än när änglarna sade: Maria, Gud bebådar dig förvisso ett ord från sig. (Imrans släkt, 3:40)”

Trots att Koranen förnekar Jesu korsfästelse och uppståndelse hänvisar Hanna till en sura som han anser bekräfta detta.

”Än när Gud sade: 'Jesus, Jag skall förvisso taga dig händan, upphöja dig till mig och befria dig från dem som äro otrogna.' (Imrans släkt, 3:48)

Slutligen anser Hanna att Koranen erkänner Jesus som Gud genom att den betraktar Jesus som domaren på domedagen. Som jag ser det är den metod Hanna använder för självlegitimering svag av två anledningar. Den första är att Hanna inte tror att Koranen är gudomlig och den andra är att det finns andra suror som tydligt förnekar att Jesus är Gud.

Al-Arabis, Karas och Hannas tankegångar stämmer i hög grad överens och representerar det som Almén kallar världsomvändar-trohetsmöjligheten. De är eniga om att (”vi” kristna har rätt. Och för al-Arabi står för demokrati, kvinnors jämställdhet, mänskliga rättigheter etc.). Men (”de”, muslimerna, har fel och står enligt al-Arabi för orättvisa, diktatur, kvinnoförtryck etc.). Detta kan möjligen bero på att dessa författare växte upp under en konfliktfylld tid i Egypten, då den fundamentalistiska uppfattningen av islam var som starkast och att den frihet som de kände i USA gav dem möjlighet att uttrycka sig fritt. Risker är att denna uppfattning om islam är allmän bland kristna kopier. Jag har inte kunnat hitta något material om islam i Egypten av någon kristen författare på grund av den nuvarande situationen.

4.2 Synen på staten och kristna enligt representativa muslimska skolor

4.2.1 Den officiella institutionen, al-Azhar

I mitt examensarbete i islamologi prövade jag tesen om att de högsta *ulama* vid al-Azhar legitimerar den statliga politiken. Min slutsats var entydig. De högsta *ulama* vid al-Azhar är trogna den som styr landet oavsett om det är en kung eller en president, en sekulär person eller en som använder islam som politisk ideologi.¹⁷⁴ När det gäller synen på de kristna anser de högsta *ulama* vid al-Azhar att kristna inte skall betraktas som *kufar* enligt islam.

Under den liberala perioden hittade jag inga debatter om al-Azhars syn på kristendomen i den litteratur som är tillgänglig och som jag använder. Under Nassers tid utnämndes Shaltut (1969–1973) till högsta imam. I hans bok, *al-Islam 'aqida wa shari'a*, Islam, trosföreställning och *shari'a*, förkastar han uppfattningen att kristna är fiender till muslimerna och anser att muslimerna har rätt att göra överenskommelser med icke-muslimer så länge det inte rör islams fundament och inte skadar det islamska budskapet och nationen.¹⁷⁵

Al-Zahabi, en av de högsta *ulama* vid al-Azhar anser att islam kallar *ahl-al-kitab* till islam. Vägrar de inträda i den får de betala *jizya*. Vägrar de betala *jizya* kämpar muslimerna mot dem för att skydda islam. När *ahl-al-kitab* betalar *jizya* blir de automatiskt medborgare i den islamska staten och har samma rättigheter som alla muslimer.¹⁷⁶ *Jizya* är enligt al-Zahabi en militär skatt som *ahl-al-kitab* skall betala eftersom de inte deltar i försvaret och kan slippa betala om de gör militärtjänst. Al-Zahabi kidnappades av en muslimskfundamentalistisk grupp som kallas al-Muslimun och avrättades några dagar senare.

Under Abd al-Halim Mahmud som högsta imam vid al-Azhar (1973–1978) öppnades al-Azhars skolor och universitet för det muslimska brödraskapets medlemmar. Införandet av *shari'a* blev den mest aktuella frågan under hans ledarskap och han själv drev en kampanj till förmån för detta. Den *shari'a*-lagstiftning som föreslogs var traditionell. Kristna som konverterat till islam och ville återvända till kristendomen skulle straffas med döden. Dessutom skulle de som försökte återföra en konverterad till kristendomen straffas på samma sätt,¹⁷⁷ vilket orsakade konflikt mellan den koptiska kyrkan och staten.¹⁷⁸

4.2.2 Det muslimska brödraskapet och de andra fundamentalistiska rörelserna

Det muslimska brödraskapet bygger sin ideologi på två grunder. Den ena är islam som grund för den politiska gemenskapen och den andra är införandet av *shari'a*. Denna uppfattning om gemenskapen och *shari'a* förknippas hos kristna med *jizya* och ofullständigt medborgarskap. Det blev stor oro i den kristna minoriteten när Hassan al-Banna, grundaren av brödraskapet, offentliggjorde denna ideologi år 1933. Al-Bannas uppfattning om de religiösa minoriteterna var en allmän uppfattning. Han ansåg att islam gav *ahl al-Kitab* samma rättigheter och

174 Khalil, A I-Azhar och religionspolitik, 33

175 Shaltut, 19–20

176 Al-Zahabi, 34–35

177 Se lagförslaget i Ghali, Al-Thawra al-Mudada fi Misr, 490–495

178 Den heliga synoden inlämnade en protest till presidenten med anledning av detta lagförslag, se Al-Karaza den 9 september 1977

skyldigheter som muslimerna hade,¹⁷⁹ men denna uppfattning var svår att tolka när medlemmarna diskuterade frågor som dök upp angående kristnas rätt till ledande positioner, *jizya*, byggandet av kyrkor, frihet att byta religion etc.

Hassan al-Hudaybi, den andra ledaren för rörelsen ansåg att islam garanterade religionsfrihet.

”Icke-muslimer har rätt att bygga sina kyrkor som de vill (...). I familjefrågor har de alla rättigheter att tillämpa sin traditionella lagstiftning genom sin familjedomstol. (...). Men när det gäller lagar som behandlar ekonomi och brott har inte kristendomen någon strafflagstiftning, och därför har de inte något att hävda mot införandet av islamsk *shari'a*, eftersom den har utövats i 1300 år och på detta sätt blivit nationell lagstiftning.”¹⁸⁰

När rörelsen 1935 drev frågan om islamundervisning i skolorna och lyckades genomdriva den började den protestera mot kristendomsundervisning för kristna elever. De kallade kristendomsundervisning för kristna elever för mission.¹⁸¹ Rörelsens tidning angrep samtidigt de ministrar som besökte kristna förbund och skrev artiklar om korstågen och förknippade kopterna med dem. Rörelsen angrep också den koptiska ledaren 'Ubayd och kallade honom muslimernas fiende för att han var emot införandet av *shari'a*. Rörelsen angrep konstitutionen, partisystemet och majoritetspartiet al-Wafd men stödde däremot kungen och önskade utse honom till en ny kalif efter avsättningen av den sista kalifen i Istanbul.¹⁸²

Den mesta radikala förändringen i rörelsens uppfattning om kristna kom med rörelsens stora ideolog Said Qutb som dömdes till döden under Nassers tid. Qutbs uppfattning om de kristna utgör en del av hans uppfattning om islam som den religion som hela mänskligheten måste tro på. Att islams roll är att befria världen från, *ubudia*, slaveri genom att besegra de system som hindrar människan att dyrka Gud. De samhällen som inte är muslimska är *jahilia*,¹⁸³ och ska bekämpas tills att de inlemmas i Guds tro. De kristna och judarna tillhör dessa samhällen eftersom de har en felaktig tro genom tron på treenigheten eller genom att ha en felaktig uppfattning om Gud.¹⁸⁴

Enligt Qutb följer kristna och judar traditioner och lagstiftning som hämtats från deras felaktiga trosföreställningar genom deras präster och munkar. Dessa trosföreställningar och lagstiftningar följer inte Guds rätt. Därför ska de betraktas som *kufar*.¹⁸⁵ Synen på staten och försöken att ta över makten genom att mörda president Nasser ledde till att de flesta av rörelsens medlemmar greps och hölls fångna under Nassers tid. De nuvarande muslimska fundamentalistiska grupperna följer Qutbs uppfattning vad avser kristna och staten i Egypten.

179 Al-Bishri, 85

180 Al-Hudaybi, 82–86

181 Ibid, 489

182 Ibid, 545

183 I den islamiska traditionen används detta begrepp som benämning på tiden före islam, men Qutb använder det som benämning på samtida samhällen. Se Islamlexikonet, 139

184 Qutb, Ma'alim 'ala al-Tariq, 65

185 *Kufar* är pluralis av *kafir*. I K.V Zetterstéens översättning av Koranen översätts det med "otrogna". I själva verket är det aktivparticip av verbet *kafara*, vilket innebär att vara vantroende. I Koranen är det en benämning på de vantroende som inte ville acceptera den gudomliga uppenbarelsen.

Under 70-, 80- och 90-talet utfärdade ledarna i dessa grupper en fatwa att det är rätt att mörda kristna och beslagta deras egendom, vilket ledde till många offer.¹⁸⁶

När Sadat släppte rörelsens medlemmar lovade de att inte använda våld mot staten, vilket ledde till uppfattningen att det även gällde de kristna. Al-Qaradawi är en av det muslimska brödrskapets nya företrädare och står för en ideologi som intresserar sig för kristnas ställning i den muslimska staten. I denna stat ska kristna ha en skyddad status på samma sätt som de hade under profeten Muhammads ledning. Enligt honom ska den islamiska staten skydda deras egendom, liv och kvinnor från alla hot och garantera deras säkerhet. De har rätt att utöva sin religion, tradition och kultur även om dessa strider mot islam, som förtäring av alkohol och ätandet av griskött.

I den omdiskuterade frågan angående kyrkor och byggandet av nya har al-Qaradawi en uppfattning som påminner om den egyptiska statens. Enligt honom har islam garanterat alla kristna kyrkor och att nya kyrkor kan byggas med tillstånd av muslimernas imam, president, om han finner anledning till det. Angående *jizya* anser han att kristna skall betala den om de inte deltar i försvaret av den muslimska staten och befrias från den om de deltar i försvaret. Den extra skatten som kristna betalade, 5% av varupriserna på varor som fördes från ett land till ett annat under islamiska regimer kan ignoreras enligt honom eftersom den var en ny skatt som infördes under den andra khalifen och inte har några belägg i Hadith.

Enligt al-Qaradawi har kristna rätt att tillträda de flesta ställningar i den muslimska staten förutom några som är förknippade med islamiska plikter. *Imamah*, funktionen som imam, vilken kan jämföras med presidentämbetet är islamisk eftersom den innebär efterträdande av profeten. Domaryrket kan inte innehas av kristna eftersom man dömer enligt *shari'a* som kristna inte tror på. Militärledningen är en islamisk plikt, här motsäger al-Qaradawi sig själv eftersom han tillåtit kristna att delta i militärtjänsten. Al-Qaradawi stöder sig på al-Mawardi, den moderna fundamentalismens fader när han diskuterar kristnas rätt att tillträda ämbetet som minister. Han är ense med al-Mawardi om att kristna enbart har rätt att tillträda icke verkställande ministrars ämbete.¹⁸⁷

Det muslimska brödrskapet ger uttryck för en fundamentalistisk syn på relationen mellan muslimer och kristna i samhället och den islamiska stat som de kämpar för. Dock kan man finna två olika linjer. Qutbs linje företräder världsomvändar-/trohetsmöjligheten på det psykologiskt-personliga planet eftersom han anser att våld är motiverat för att vinna anhängare till islam. Den nya linjen, *al-wasatiya*, som al-Qaradawi företräder är tolerant mot de kristna. Den nya linjen har dock svårigheter avseende frågor som rör medborgerliga rättigheter, t ex frågan om *al-wilaya*. Detta begrepp innebär ledarskap. Om man tillämpar al-wilaya-principen innebär det att kristna utesluts från vissa ämbeten.

4.2.3 Synen på kristna enligt en bok som ingår i kurslitteraturen vid al-Azhar-universitetet

Jag valde en bok som ingår i undervisningen vid al-Azhar-universitetet vid al-Da'wa-fakulteten som exempel på denna syn. De studenter som skall läsa denna kurslitteratur är de som skall bli predikanter i hela den muslimska världen, eftersom många utlänningar får stipendier för att

186 Denna fatwa utfärdades av shaykh Umar Abd al-Rahman, Se Keebels, 215

187 al-Qaradawi, 23–24

studera vid denna fakultet. Därför tyckte jag det är viktigt att analysera denna uppfattning utförligt.

Författaren är Rauf Shalabi som är dekanus vid Da'wa -fakulteten. Boken heter -Ya *ahl al-Kitab ta'alu ila kalimat sawa'*,¹⁸⁸ ”Bokens folk kom till ett gemensamt ord”. I de första kapitlen framför författaren exegetiska uppfattningar om nya testamentet. [Den nuvarande bibeln är inte den som Jesus kom med och dess författare hade inte tillräcklig kunskap om Jesu liv eller hans budskap].¹⁸⁹ [Kristendomen är en uppfinning av Paulus].¹⁹⁰ [Den nuvarande kristendomen formades av deltagarna i kyrkomöten].¹⁹¹

Författaren nämner här endast imamen al-Shafi'i s uppfattning om *ahl al-Kitab*, när han vill definiera dem. Enligt al-Shafi'i är kristna araber inte *ahl al-Kitab*. Torah och bibeln sändes endast till Israels folk. De andra som tog del av den betraktas inte av dem som ett eget folk som fick ett särskilt budskap under en särskild tid. Budskapet var en förberedelse för Muhammads uppenbarelse. Författaren tycker att Shafi'is uppfattning är värdefull eftersom den har stöd i Koranen.¹⁹²

”Än när Jesus, Marias son, sade till Israels barn, Jag är sänd av Gud till eder att bekräfta den torah, som kommit före mig och bebåda en apostel som skall komma efter mig och vars namn är Ahmad. Men när han kom till dem med de klara vittnesbörden, sade de: Detta är uppenbar trolldom.” [Slagordningen, 61: 6]

När man ska bedöma *ahl al-Kitab* skiljer författaren mellan två olika synsätt på *ahl al-Kitab*. Han stöder sig på koransuror och menar att muslimerna måste betrakta *ahl al-Kitab* på samma sätt Koranen gör. Gud uppenbarade den för profeten Muhammad.¹⁹³

”De äro dock icke alla lika, bland dem, som fått skriften, finns en rättfärdig menighet, som läser Guds tecken under nattens timmar, i det de falla ned”. [Imrans släkt, 3: 109]

”De, som vi givit skriften, känna den så väl som de känner sina egna barn, men en del av dem döljer sanningen mot bättre vetande”. [Kon, 2: 141]

Enligt författaren fanns det en del av *ahl al-Kitab* som trodde på profeten Muhammad och därför kan betraktas som trogna. Han stöder sig på följande suror.¹⁹⁴

”De, som vi givit skriften förut, tro ock därpå. Och då den uppläses för dem, säga de: -Vi tro på den; det är förvisso sanningen från vår Herre, vi voro förvisso Gud undergivna förut'. Dessa skola få sin lön två gånger, därför att de äro tåliga, avvärja ont med gott och dela med sig av vad vi beskärt dem. [Historien, 28: 52–55]

188 Koranen, (Imrans släkt, 3:57)

189 Shalaby, 162

190 Ibid, 192

191 Ibid, 190, 243

192 Ibid, 303

193 Ibid, 300

194 Ibid, 302

... ”och detta därför att bland dem finnas präster och munkar och därför att de ej äro högmodiga. Och då de åhöra vad som nedsänts till aposteln, ser du deras ögon fulla av tårar över den sanning som de lär känna, allt under det de säga: 'Herre, vi tro, uppskriv oss därför bland trosvittnena'. [Bordet, 5: 85–87]

De som tror på Jesus som Guds son och inte tror på profeten Muhammad är otrogna och kan inte bedömas på samma sätt som de trogna bland *ahl al-Kitab*.¹⁹⁵

”Otrogna äro de, som säga: Gud är förvisso Kristus, Marias son”. [Bordet, 5:76]

”Otrogna äro de som säga: Gud är förvisso den tredje av tre. Det finns ingen gud utom en enda Gud och om de ej upphöra med vad de säga, skall sannerligen ett plågsamt straff drabba dem, som äro -otrogna". [Bordet, 5: 77]

”Judarna säga: -Esra är Guds son' och de kristna säga: -Kristus är Guds son'. Detta är vad de föra på tungan; de likna dem, som vore -otrogna' förut. Må Gud förgöra dem! Huru kunna de vara så förvända?” [Uppsägningen, 9:30]

Med koransuror ger författaren rådet till läsaren att man inte skall ha beskyddare, ledare eller vänner bland *ahl al-Kitab*.¹⁹⁶

”I, som tron, om ni lyden en del av dem, som fått skriften, som skola de åter göra eder otrogna, sedan I antagit tron”. [Imrans släkt, 3: 95]

”De rättrogna må ej taga de otrogna till beskyddare i stället för de rättrogna och om någon så gör har han ingen gemenskap med Gud, utom i det fall att I haven någon att befara från deras sida”. [Imrans släkt, 3:27]

”som tron, skaffa eder icke vänner utom eder egen krets”. [Imrans släkt, 3: 114–116]

Äktenskap med kvinnor från *ahl al-Kitab* är olämpligt enligt författaren trots att det är tillåtet enligt islam. Författaren stöder sig på imam Shafi'is bok al-Umm. I denna bok nämns historien om Abi-Zabir som berättade att 'de gifte sig med dem under år när vi inte hittade muslimskor, och när vi kom tillbaka skilde vi oss ifrån dem', och sade att

”de, *ahl al-Kitab* inte ärver muslimer och inte heller kan ärvas, deras kvinnor är tillåtna för oss men våra kvinnor är förbjudna för dem”.

Enligt författaren finns det två förutsättningar för äktenskap med en kvinna från *ahl al-Kitab*. Den första är att det skall finnas en muslimsk stat som skall vara ansvarig för familjen. Den andra förutsättningen är att det inte finns tillräckligt med muslimska kvinnor. Författaren menar att det var så när den islamiska staten var stark och enad men att det måste vara svårare i dag. Detta beror på att den islamiska staten inte är enad och att kristna och judar förstör moralen.¹⁹⁷

Författaren nämner ett annat sammanhang, där det i traditionen berättas om äktenskap med kristna kvinnor. Enligt al-Tabari berättade Ibn-'Abbas att det under denna tid förutsattes att kvinnans släkt måste betala *jizya* för att någon muslim skulle kunna gifta sig med henne. Detta

195 Ibid, 301

196 Ibid, 305

197 Ibid, 307

skedde enligt författaren under den första islamiska tiden, men idag är det en korrupt tid och dessa kvinnor tillhör antingen islams fiender eller ett folk som stöder islams fiender.¹⁹⁸

Författaren uttrycker slutligen sin åsikt som förklarar att otrogna bland *ahl al-kitab* är månggudadyrkare; deras kvinnor är förbjudna för muslimer och detta får stöd i en hadith från al-Bukhari. 'Ibn Umar sa att Gud förbjöd de mångdyrkande kvinnorna för muslimerna och att en kvinna, som säger att Jesus är hennes Gud, är detsamma som att hon är en månggudadyrkare. Slutligen förklarar författaren krig mot alla otrogna bland *ahl al-Kitab* och grundar det på en sura.¹⁹⁹

”Striden mot dem, som ej tro på Gud och den yttersta dagen, ej helighålla vad Gud och hans apostel förklarat heligt och ej bekänna sanningens religion, de, som fått skriften, nämligen, tills de villigt giva skatt och ödmjuka sig”. [Uppsägningen, 9:29]

Författarens dialog handlar om att predika för de otrogna för att visa dem den rätta vägen och det är att tro på Muhammad som Guds profet och att Jesus bara är en profet. Han stöder sig på följande suror.²⁰⁰

- Och om de tvista med dig, så säg: -Jag underkastar mig, så ock de som följer mig'. Och säg till dem som fått skriften och till de olärda: -Antagen I Islam?' och om de antaga Islam äro de stadda på den rätta vägen men om de vända dig ryggen, åligger det dig blott att predika; ja, Gud ser tjänarne'. [Imran släkt, 3:18-19]

-Säg: -I, som fått skriften, varför förneken I Guds tecken ehuru Gud är vittne till vad I gören'

Säg: -I som fått skriften, varför utestängen I den, som tror, från Guds väg och ävlens att göra den krokig, ehuru I ären vittnen? Men Gud är icke likgiltig för vad I gören.' [Imrans släkt, 3:93-94]

I, som fått skriften, överskriden ej måttan i eder religion och påbörden ej Gud vad som icke är sant! Kristus, Jesus, Marias son, är blott Guds apostel och hans ande; tron alltså på Gud och hans apostlar och sägen ej: -De äro tre', utan avhållen eder därifrån till fromma för eder själva! Gud är en enda Gud, honom allena alla ära! Bort det, att han skulle hava barn! Honom tillhör vad som finnes i himlarna och vad som finnes på jorden; ja, Gud är ett ombud, som räcker till. [Kvinnorna, 4:169]

I, som fått skriften, vår apostel har nu kommit till eder att förklara mycket av vad i fördöljen i skriften och lämna mycket åsido. Från Gud har nu till eder kommit ljus och en tydlig skrift, med vilken Gud vägleder den, som söker hans välbehag på fridens stigar, och på egen tillskyndelse för dem ut ur mörkret till ljuset på egen tillskyndelse för dem ut ur mörkret till ljuset och vägleder dem på en rätt väg. [Bordet, 5: 18]

Sålunda hava vi nedsänt skriften till dig, och de, som vi givit skriften, tro på den. Bland dessa finns ock den, som tror på den, och våra tecken bestrida blott de otrogna. [Spindeln, 29:46]

Säg: I, som fått skriften, kommen hit i och för ett ord, som må vara gemensamt för oss och eder, att vi nämligen ej skola dyrka någon annan än Gud och ej sätta något vid hans sida, och att den ena av oss ej skall taga den andre till herre i stället för Gud, men om de vända sig bort, så sägen: vittnen, att vi äro Gud Undergivna. [Imrans släkt, 3:57]

När det gäller dialogen med kopterna frågar sig författaren: Vad är klokast för kopterna, att tillhöra en religion som judarna bildade, judarna som har varit Egyptens fiender sedan faraos

198 Ibid, 308

199 Ibid, 309

200 Ibid, 310

tid eller att tillhöra araberna och islam, som de är knutna till genom släktskap. Araber är nämligen enligt författaren ättlingar till Ismael, Abrahams son, och deras mor är den egyptiska Hagar, medan egyptierna inte har något släktskap med judarna. Kopterna behöver grundligt överväga sin relation till en religion som judarna grundade och en av dem spred till Egypten, och till islam med dess profet som lovade dem väl. Profeten gav nämligen i testamente till muslimerna att behandla kopterna väl. Slutligen räcker författaren ut sin hand till kopterna och påbjuder dem ett gemensamt ord att inte dyrka någon annan än Gud och inte sätta något vid hans sida.²⁰¹

Kurslitteraturen visar en stark enighet och ovilja till dialog med kristendomen. Den är påverkad av den fundamentalistiska uppfattning som tydligt märks när författaren till kurslitteraturen hyllar Qutb som islams martyr.²⁰² Författaren visar anspråk på absoluthet, vilket gör att han bejakar sin islamiska identitet och förnekar öppenhet mot kristna. På det psykologiska planet framträder författarens världsomvändar-trohets uppfattning tydligt. De kristna har fel och vi muslimer har rätt därför skall man missionera bland kristna. Denna fundamentalistiska uppfattning är enligt mig svår att godta i ett vetenskapligt perspektiv särskilt när det gäller kurslitteratur vid ett universitet och särskilt när den står i motsättning till Shaykh al-Azhar uttalande. Detta uttalande uppfattar jag som ett dubbelt budskap i al-Azhars syn på kristendomen.

5 Dialogen

5.1 De officiella institutionerna

5.1.1 Shaykh al-Azhars syn på dialogen med kristna

När begreppet dialog mellan islam och kristendom började diskuteras i början av 70-talet tyckte Abd al-Halim Mahmud, den dåvarande shaykhen att frågan inte var så enkel att man kunde säga att, ”tron på en enda gud betyder att kristna och muslimer har en gemensam tro.”²⁰³ Abd al-Halim Mahmud accepterade inte de konferenser som hölls för att utveckla en dialog. I ett brev till den tredje internationella konferensen för dialog mellan islam och kristendom, som hölls i Spanien 1979, motiverade han sitt förkastande med fyra argument.

”För det första respekterarmuslimerna Jesus och hans mor Maria, men de kristna angriper alltid profeten och islams principer. För det andra måste Europa erkänna islam och profeten så att muslimerna får samma status som judarna och att deras högtider och påbud respekteras. För det tredje borde muslimer och kristna samarbeta mot omoraliska strömningar. Men i själva verket försöker de kristna omvända muslimer i hela världen, särskilt muslimska minoriteter i kristna länder. För det fjärde har det vid dessa konferenser gjorts olämpliga uttalanden om profeten och islam.”²⁰⁴

Den förra shaykhen Gad al-Haq hade en motsägelsefull syn på dialogen mellan kristna och muslimer. Å ena sidan talade han om att dialog inte betyder assimilation och att tolerans inte

201 Ibid, 312

202 Ibid, 38

203 *Al-Ahram*, den 13 april 1978

204 *Magallat al-Azhar*, 1, 1978

betyder eftergivenhet. För honom betyder inte dialogen någonting så länge det pågår en förintelse av muslimer och han fördömde Vatikanen för dess positiva inställning till Israel. Han krävde att kyrkans förföljelse av muslimska minoriteter och omvändande av fattiga muslimer särskilt i Afrika skulle upphöra.²⁰⁵ Å andra sidan sade han att al-Azhar eftersträvar en global mänsklig ordning, i vilken religionerna skulle bota mänskligheten från den obegränsade friheten och behålla respekten för religionen. Al-Azhar strävar till att sprida kärlek mellan alla människor oavsett deras religion, färg, språk eller klass.²⁰⁶

Under de senaste åren har den egyptiska staten slutit avtal med Världsbanken. Den egyptiska staten följer bankens föreskrifter för att sanera den egyptiska ekonomin och utländska investerare skall lockas på alla möjliga sätt. Detta har enligt mig lämnat spår i shaykh al-Azhars uttalanden och valet av den nya shaykhen var ingen tillfällighet. Den nuvarande shaykh al-Azhar, Tantawi, har en tolerant syn på de andra religionerna, att alla muslimer har ansvar för dem som tillhör deras religion eller dem som har en annan tro, att tycka det om dem som han tycker om sig själv och att det som inte gäller för dem inte gäller för en själv. De troendes ansvar är att tro det bästa om dem som inte har samma tro och att behandla dem väl och samarbeta med dem i det som är bra för alla människor. Grunden i islam är att relationen med andra människor bygger på respekten för andras mänskliga rättigheter, och att alla människor har sin tro, och att det är Gud som dömer dem. Att det finns olika religioner innebär inte konflikt mellan dem, utan att man kan lära känna varandra och hjälpa varandra. Alla tror på det goda.²⁰⁷

Under min senaste resa till Egypten i november 1997 uttalade han sig för den svenska kyrkans delegation och framhöll att kristna och muslimer är bröder.²⁰⁸

Shaykh al-Azhar är påverkad av den politik som staten för. Under en period då statsmakten använder islam och *shari'a* som politiska instrument visar shaykh al-Azhar mindre öppenhet mot kristendomen än när statsmakten stöder sig på nationell politisk ideologi. Dessa tendenser bidrar till att man tvivlar på ärligheten och att betrakta shaykh al-Azhar som den egyptiska statens redskap för mobilisering. Ändå visar shaykh al-Azhar tendenser till dialog med andra religioner om det samhälleligt mänskliga.

5.1.2 Den koptiska kyrkans syn på dialog med muslimerna

Ghrighourious syn på dialogen mellan religionerna är komplicerad. Dialogen mellan islam och kristendom är nödvändig enligt honom. Målet för denna dialog är enligt honom att förena muslimer och kristna i Mellanöstern mot fiender som vill splittra folken i området och vill förinta religionen och de religiösa normerna och som framställer religionen som ett opium.²⁰⁹ Fienden är med andra ord kommunismen och Israel. På detta sätt blir denna dialog politisk och uppfyller statens ändamål, kampen mot den inre och yttre fienden. Han har skrivit några kritiska artiklar om Israel och judarna och deras roll att förstöra islam och kristendomen.²¹⁰ Den dialog

205 Abd al-Fatah wa Akharoun, 340

206 *Al-Ahram*, den 22 januari 1995

207 *Aktoubar*, den 22 januari 1995

208 Samtal med Samuel Rubenson, Teologiska institutionen i Lund den 10 januari 1998

209 *Ibid*, 5, 277

210 *Al-Anwar*, 13 101 974

som Ghrihourious föreslår är en dialog som sker genom det samhälleligt mänskliga med en avgränsning till enbart kristna och muslimer. Denna avgränsning innebär en begränsning av rätten till mänskligt liv för de som tillhör andra religioner vilket man tydligt kan se i frågan om judarna.²¹¹

Shenouda III anser att det inte existerar någon dialog mellan islam och kristendomen i Egypten. Det är bara i Europa någon sådan dialog förekommer enligt honom. Denna dialog borde inte röra trosföreställningar eftersom alla religioner har sina egna trosföreställningar som inte kan förändras. Däremot kan religionerna mötas i andra dimensioner; de nationella och de etiska, där de kan samarbeta för en bättre tillvaro och samförstånd mellan människorna.²¹² I detta sammanhang föreslår Shenouda III att han och muslimska *ulama* borde skriva gemensamma böcker om gemensamma åsikter t ex om ateister, hur man kan bevisa Guds existens eller om moral och etik. Men ingen av *ulama* har godtagit detta förslag. Shenouda III menar att de uppfattar hans förslag som mission.²¹³

Matta El Meskeen visar i sitt arbete *al-Wihda al-Masihiya* en stor öppenhet inför alla religiösa och icke-religiösa trosuppfattningar. Enligt honom är Jesus inte enbart den Jesus vi känner till från Betlehem utan han är mänsklighetens fader och dess huvud.²¹⁴ Jesus vägrade enligt honom att bli fången i en familjestruktur (Matteus, 12:48-49), vägrade att bli hänvisad enbart till sina lärjungar (Lukas, 9:49), vägrade att bli bunden av idéer, principer eller uppfattningar (Korinterbrevet), vägrade att förbindas vid heliga platser (Johannes, 4:20-22), vägrade att förbindas med en sekt, nation, folk eller ras (Matteus, 28:19). Därför tycker han att det är tid att lära känna hela världens Jesus oavsett nationalitet, dogmer, kultur eller social tillhörighet. Jesus existerar enligt honom hos alla människor; materialister, ateister, anarkister och särskilt de som betraktas som fula och orena eftersom Jesus vände sig till dem.²¹⁵

Enligt Matta El Meskeen får kristna inte fästa sig vid dessa människors uppfattning om Jesus utan vid Jesus uppfattning om dem. Kristna måste följa Kristus syn på dessa människor. Matta El Meskeen använder här kristinärvaroteologi i sin dialog med andra religioner, vilket visar stor öppenhet inför islam i den egyptiska situationen.

5.2 Dialogen enligt de intellektuella

5.2.1 George Bebawi

George Bebawi är en av de mest reformvänliga teologerna i den koptiska kyrkan. Han var lärare vid prästseminariet vid teologiska institutionen, *al-Kulliya al-Klirikiya*, i Kairo innan han kom i konflikt med påven Shenouda III,²¹⁶ vilket ledde till att han flyttade till England för att arbeta

²¹¹ Ghrihourious legitimerade kriget mot Israel och protesterade mot det andra Vatikankonciliet angående lösandet av judarna från Jesu blod. Se, *Wathaiq li al-tarikh*, 5, 46

²¹² *al-Ahram al-Dawli*, den 15 februari 1995

²¹³ *al-Mujtama' al-Madani*, 46

²¹⁴ El-Meskeen, *al-Wihda al-Masihiya*, 38

²¹⁵ Ibid

²¹⁶ Konflikten gällde om Bibawi kunde använda kritiskt tänkesätt i sin undervisning vid prästseminariet. Intervjun med Bibawi ägde rum vid Lunds universitet den 26 november 1994

som lärare i kyrkohistoria vid universitet i Nottingham. Bebawi driver en intensiv ekumenisk dialog med den anglikanska kyrkan i England och i Kairo talas det om hans omvändelse till anglicismen.

I sin föreläsning vid Lunds universitet undersökte han möjligheten av ett kristet erkännande av profeten Muhammad som profet. Bebawi nämnde Katholikos Timothios (750–823) från Bagdad, som ett exempel på ett sådant erkännande. Timothios erkände nämligen att Muhammad uppträdde som en profet och att det inte finns några svårigheter att erkänna honom som en bland alla andra profeter. Däremot motsatte sig den koptiska kyrkan, som representerades av den koptiska prästen Markos Abd al-Masih, ett sådant erkännande. Den koptiska prästen argumenterade för sin ståndpunkt med att ett sådant erkännande inte skulle förändra något i den kristna tron eftersom profeternas roll är att lära om tron. Men den kristna tron kommer via den helige ande, inte via profeter. Erkännandet av Muhammad som profet tillför inte mänskligheten någonting och skulle komma att användas som argument för omvändelse till islam. Bebawi argumenterar mot den senare uppfattningen med att ett sådant erkännande skapar fred och stabilitet i samhället, därför kan det vara viktigt idag att ifrågasätta denna uppfattning.²¹⁷

Bebawi anser att dialogen mellan islam och kristendom påverkas av två allmänna frågor på den kristna sidan, nämligen kristologi och pneumatik. I det kristologiska avseendet anser Bebawi att Kristi korsfästelse är en central fråga för både den kristna och den muslimska tron. Medan muslimerna förnekar att korsfästelsen överhuvudtaget ägt rum tror de kristna att den är den enda vägen för att nå förlåtelse enligt evangelierna och den kristna traditionen. Bebawi tycker att den kristna tron inte harmonierar med gamla testamentet. Muhammad påverkades däremot av både Athanasios och Anselm av Canterbury.²¹⁸

Den andra frågan som påverkar dialogen är enligt Bebawi kyrkans snäva syn på den helige ande. Att enbart kristna får den helige ande vilken leder dem till att tro på kärleken och till medvetenheten om vår skapare och dyrkandet av honom är något som strider mot de gammaltestamentliga psalmerna, nämligen psalmerna 18 och 8. Bebawi anser att i islam likaväl som i de gammaltestamentliga böckerna existerar den gudomliga visdom som leder människorna till skaparen. Koranen säger att Gud har satt kunskapen om evigheten i hjärtat hos alla människor (Visdom 2:23). I sufismen finner han fana' som är längtan hos en sufier att inte vara fångslad i sin naturliga kropp, som hindrar honom att nå full enhet med Gud. Fana' är enligt Bebawi den gudomliga visdom som ligger i alla människors skapelse och kan betraktas som den helige ande.²¹⁹

När nationell identitet inte fungerar kan man inte använda den religiösa identiteten istället eftersom kristendomen liksom islam inte kan vara objektiv. Det är enligt honom omöjligt att religionen accepterar nya element eftersom den har sin historiska bakgrund som inte kan förändras. Samtidigt förlorar man tid med att framhäva religionernas gemensamma grunder. Därför tycker han att man skulle försöka hitta en ny satan, fiende som man kan ena båda religioner mot, eftersom religionerna alltid riktat sin fiendskap mot något.²²⁰ Hans dröm är att ena islam och kristendom mot något som alla anhängare tillsammans kan rikta sitt hat mot.

217 Bebawi, 3

218 Ibid, 6

219 Ibid, 8

220 Ibid, 15

Fanatismen är hans fiende. Bebawi föreslår skapandet av nationella fester och ritualer. Erkännandet av Muhammad som profet är möjligt om alla människor vore lika, skulle åtnjuta samma mänskliga rättigheter och kämpa tillsammans mot en gemensam fiende. Då skulle det inte finnas rädsla för att erkänna varandras religion.²²¹

Bebawi är påverkad av den nuvarande diskussionen om dialog mellan religionerna särskilt i frågan om naturreligion. Han visar stor öppenhet mot islam genom försök att erkänna profeten Muhammad som en profet i kristendomen. Hans uppfattning om islam har påverkats av kristinärvaroteologi, som uttrycks i hans syn på sufismen inom islam. Samtidigt finner man tendenser att han driver dialogen enligt både det samhälleligt mänskliga och mystikens synsätt.

5.2.2 Khalid Muhammad Khalid

Khalid är en filosof som genomförde sina studier vid al-Azhars universitetet. 1955 gav han ut sitt första arbete *Min huna nabd'*, vilket väckte stor uppmärksamhet och protester hos al-Azhar, eftersom han angrep de religiösa tendenser som vill skapa en religiös stat. I detta arbete försökte han också att driva en dialog med socialismen genom att grunda det som kallas islamsocialismen. I sitt följande arbete *Muwatinun la ra'aya*, försvarar han kristnas medborgerliga rättigheter genom att betona den nationella egyptiska identiteten, till vilken alla har samma rätt.²²²

Det arbete av Khalid som jag kommer att behandla här som ett exempel på dialogen heter *Ma'an 'ala al-Tariq*, Tillsammans på vägen. Där presenterar Khalid, enligt mig, en kombination av närvaroteologi och frälsningshistorisk teologi, som påminner om Rahners typ av frälsningshistorisk teologi.²²³ Termen '-närvaroteologi' använder jag här trots att den är inspirerad av termen '-kristen närvaro' som används av de franska prästerna.²²⁴ Detta för att Khalid påvisar likheter vid användning av detta angreppssätt när han presenterar och tolkar de religiösa och filosofiska stora personligheter, Sokrates, Akhnaton, Buddha, Konfucius och de judiska profeterna.²²⁵ Enligt Khalid existerar det en röst, ett gudomligt ljus, en uppenbarelse, en källa eller vad man vill kalla, som dessa personer har erfårit,²²⁶ vilket, enligt mig, betonar Khalids frälsningshistoriska teologi.

Med Jesus och Muhammad fick enligt Khalid mänskligheten en sammanfattning av ett budskap om rättfärdighet. I hans teologiska framställning valde han en kombination av två vägar, nämligen det innerst mänskliga och det samhälleligt mänskliga. Bibelcitater är lika närvarande som citat ur Koranen i hans sätt att argumentera, vilket visar en öppenhet mot kristendomen som är ovanlig eftersom Bibeln betraktas som en förfälskning i islam. Även begreppet

221 Bebawi, 17

222 al-Bishri, 662

223 Almén, 151

224 Ibid, 138

225 Khalid, 11-31

226 Ibid, 27

”människosonen” kunde han använda genom att uppfatta det som att ”det gudomliga väsendet kunde uppfylla Jesus så att han inte hittade något som skiljer honom från sin fader, Herren.”²²⁷

I Khalid's sätt att driva dialogen om det innerst mänskliga finns en tolkning av både islam och kristendom i relation till allmänmänskliga, elementära och existentiella erfarenheter. Människan och livet är budskapets kärna enligt honom.²²⁸ Både Muhammad och Jesus befriade människans samvete från rasism som hindrade henne att förverkliga sig själv i perspektivet av det vida mänskliga brödrskapet,²²⁹ från de regler som hindrade henne att protestera och att diskutera,²³⁰ vilket gjorde människan omyndig, och från fruktan för sig själv och från andra människor som hindrade människans inre och yttre fred.²³¹

Dialog genom att använda det samhälleligt mänskliga spåras i Khalids teologi. Människorna har enligt Khalid många rättigheter. De främsta är rent samvete och rättvis inkomst som garanterar ett värdefullt liv. Kristus fördömde dem som behandlar sina medmänniskor orättvist, vilket kan orsaka förödelse i samhället.²³² Muhammad uppställde regler för ett rättvist samhälle.²³³ Både kristendomen och islam garanterar enligt Khalid människan ett liv i välfärd genom rättvis fördelning av rikedomerna.²³⁴ I dialogen mellan islam och kristendom kommer vi, enligt Khalid, att kunna investera vårt liv, vilket enligt honom innebär att utöva vår roll i relation till Gud, vår själ, världen och kosmos under omständigheter av kärlek, ärlighet och fred.²³⁵

Khalid visar en stor öppenhet inför den kristna religionen. Hans öppenhet är enligt mig meningsfull och konstruktiv. I sin kamp mot materialismen och den starka identiteten i Egypten förenar han kristendom och islam för att skapa ett idealsamhälle, där människorna lever under fredliga och mer rättvisa omständigheter.

6 Sammanfattning

Kristna och muslimer har levt sida vid sida i knappt ett och ett halvt årtusende i Egypten. Under de islamiska världerna betraktades de kristna som *ahl al-Kitab*. De kristnas status under denna period var en del av islamisk *shari'a*. I det moderna Egypten har två kulturer mötts, den västerländska och den islamisk-arabiska. Den västerländska kulturen var överlägsen, ekonomiskt, vetenskapligt och militärt medan den arabiska islamiska hade stagnerat under det osmanska riket. Detta möte innebar en anpassning till den västerländska modellen. Egypten ockuperades först av engelsmännen och blev sedan en självständig nationalstat. Den egyptiska

227 Ibid, 55

228 Ibid, 68

229 Ibid, 116,124

230 Ibid, 111, 139

231 Ibid, 135, 104

232 Ibid, 98

233 Ibid, 101

234 Ibid, 81

235 Ibid, 168

ekonomin blev beroende av den västerländska ekonomin genom utländska storföretag och den politiska eliten allierade sig med västerlandet. Medelklassen växte fram och ville ha del i makten, särskilt under de ekonomiska och sociala kriserna. I denna strävan använde den konservativa muslimska lägre medelklassen islam som mobiliseringsideologi för att förändra maktfördelningen och befria sig från det västerländska inflytandet. *Shari'a* och bildandet av en islamisk stat blev redskap för ett nytt statsprojekt.

Den kristna medelklassen valde däremot den västeuropeiska modellen av två anledningar. För det första ville de inte återvända till den status de hade haft under de gamla islamiska väldena och för det andra var en stor del av den koptiska eliten och medelklassen beroende av förbindelserna med västerlandet. Detta ledde till en konfliktsituation mellan å ena sidan den sekulära eliten och den kristna medelklassen och å andra sidan den konservativa muslimska lägre medelklassen. Islam kunde också användas som mobiliseringsideologi från statens sida i kampen för att behålla sin makt. Detta uppfattade kyrkan som ett hot mot sina medlemmar, vilket ledde till konflikt med staten eftersom den betraktade sig som representant för den kristna minoriteten. I denna konflikt använde staten medierna och utbildningen för att nedvärdera den kristna minoriteten medan kyrkan använde exilkopterna i väst, kyrkovärldsrådet och principen om mänskliga rättigheter som försvar.

På det teologiska planet kan man se hur teologerna påverkades av denna konflikt. De formella kyrkliga teologerna, Shenouda III och Ghrighourious, representerar en västinfluerad teologi som har påverkats av både protestantisk och katolsk mission. Kyrkan är enligt dem en institution som ska kämpa för sina medlemmars politiska status. Ghrighourious använder i detta avseende tvärikesläran medan man hos Shenouda III finner islamiska, katolska och protestantiska amerikanska element. Både Ghrighourious och Shenouda III begränsar dialogen med islam i det samhälleligt mänskliga till att gemensamt bekämpa Israel och ateisterna. Exilkopterna visar samtidigt en stark identitet mot islam och betraktar Muhammad som lögnare och alla muslimer som våldsamma fanatiker. Däremot representerar Matta El Meskeen en asketisk teologi som separerar kyrkan från politiken och använder en kristinärvaroteologi i sin dialog med andra religioner. Bebawi visar också en stor öppenhet genom erkännandet av Muhammad som profet i kristendomen och driver dialogen genom både det samhälleligt mänskliga och mystikens synsätt.

På den islamiska sidan användes *ulama* för att legitimera statens makt när regimen var odemokratisk och auktoritär. *Ulama* med al-Azhar i spetsen betraktar fortfarande staten som en islamisk stat och kristna som *ahl al-Kitab*. Denna uppfattning kunde utvecklas teoretiskt till att de kristna har samma rättigheter och skyldigheter som muslimerna. Vad avser frågan om det högsta politiska ledarskapet och gränserna för *shari'a* så har *ulama* ingen lösning. Synen på de kristna har tillspetsats efter Qutb som betraktade de kristna som otrogna vilket innebär en ständig konfliktsituation mellan muslimer och kristna. Denna syn på de kristna som otrogna hämtades från en annan historisk kontext, nämligen under korstågen, då de framställdes som fiender. Denna syn har vunnit mark inom utbildning, media och även vid al-Azhar som först motsatte sig dessa tankesätt. Det politiska spelet ledde till att kristna trängdes ut ur samhällsgemenskapen och av olika parter användes som ett kort i spelet. Den muslimska lägre medelklassen kunde känna sig överlägsen de kristna för att den hade den rätta tron men det räckte inte på lång sikt. En våldsam konflikt mellan den politiska eliten och den muslimska lägre medelklassen pågår och en social förändring är nödvändig. Maktfördelningen måste upprätthållas för att stabilisera landet. Khalid, som representerar en frälsningshistorsk teologi i dialogen, och de andra sekulära intellektuella har inte möjlighet att föra fram sina tankar i den nuvarande politiska situationen.

Idag diskuterar man dialogen vid de formella institutionerna, al-Azhar och den koptiska kyrkan. Den är i min mening en politisk dialog. Kyrkan behöver fred för sina medlemmar och al-Azhar vill visa för världen och det internationella kapitalet att landet har stabiliserats och att det västerländska kapitalet är säkrat. En sådan dialog är enligt mig kortsiktig. Majoriteten av det egyptiska folket kommer att betrakta denna dialog som ett politiskt spel som följer förändringarna i de politiska omständigheterna. De icke-religiösa institutionernas dialog, som bedrivs av Matta El Meskeen, Bebawi och Khalid visar mer öppenhet än de institutionellas och därför är dessa personer inte önskvärda vid de formella institutionerna. Dialogen måste föras av de som tror på den och därför måste de intellektuella spela en viktig roll i den.

En religionsvetenskaplig institution kan vara en samlingsplats eftersom det inte existerar någon oberoende vetenskaplig institution. Jag har stora förhoppningar på det svenska institutet i Alexandria eftersom Sverige har gott rykte i Egypten. Samtidigt kan denna dialog ha ett globalt perspektiv. Risken är fortfarande att man anser att dialog och globalisering har samma mål, nämligen att de multinationella företagen i fred ska kunna utnyttja de fattiga muslimerna, även om det drabbar de fattiga även bland de kristna. Dialogen måste först skapa förtroende. Därför tycker jag att det är ytterst viktigt att ha ett rättviseperspektiv i dialogen. En annan svårighet man möter i dialogen är att de nyckelpersoner som påverkar massan inte kan främmande språk. Därmed riskerar man en begreppsförvirring. Därför planerar jag i mitt forskningsprojekt att skriva en bok på arabiska för arabiska läsare som beskriver de olika teologiska perspektiven på dialogen. Senare hoppas jag att få kommentarer från nyckelpersonerna för vidare forskning och dialog.

7 Litteraturförteckning

Almén, Edger, Religionsmöten, Arken, 1974

Bibawi, George, Can Christians recognise Muhammad as a prophet? Lund 16-27 November 1994

Brohed, Ingmar, Kristendomens historia från reformationen tid till nutid, Stencilerad upplaga, Lund universitet, Lund, 1996

Chitham, E. J., The Coptic Community in Egypt, Center for Middle East & Islam Studies, University of Durham, England, 1986

Carter, B. L., The Copts In Egyptian politics, Croom Helm, London, 1986

Farah, Nadia Ramsis, Religious strife in Egypt, Gordon and Breach, USA, 1986

Hanna, Milad, Cross-Cultural Fertilization-Interaction Between Religions and Ideologies, conferees Stockholm den 23-24 April 1998

Harris, Christina Phelps, Nationalism and revolution in Egypt, Mouton & Co, London, 1964

Hourani, Albert, De arabiska folkens historia, Alhambra, 1992

Jörgen, B.S., Islams lexikon, Översättning till svenska av Jonas Otterbeck, Forum, Stockholm, 1994

Khalil, Sameh, al-Azhar och religionspolitik i Egypten, Examensarbete i islamologi, Lund universitet, 1998

Den koptiska nation, 5p uppsats i kristendoms historia, Lunds universitet, vår1997

Koranen, översättning av K.V Zetterstéen, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1994

Lange, Anders & Westin, Charles, Etnisk diskriminering och social identitet, liberförlag, Stockholm, 1992

Nelly Van, Doorn-Harder and Kari Vogt, Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today, Novus forlag-Oslo, 1997

Smith, A.N.D., National identity, Penguin books, London, 1991

Dokument

The secretaries of the church missionary society, England, Document nr. 25/39 & 16/72

Internet

[http: www.copts.com](http://www.copts.com)

The Copts Digest <TheCopts@Copts.com>

The Copts, Jersey City. USA

المصادر العربية

- ابن العسال، المجموع الصفوى، نشر وشرح جرجس فيلوثاوسى عوض، بدون تاريخ
- احمد رفعت سيد، النبي المسلح، الثائرون: رياض الريس: لندن، ١٩٩٠
- الانطوني، انطونيوس، وطنيه الكنيسة القبطية وتاريخها، دار الطباعة القومية، القاهرة، ١٩٩٠
- أنور، محمد، السادات والبابا، اسرار الصدام بين الكنيسة والدولة، ام للنشر، القاهرة، ١٩٨٩
- البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الحياة الوطنية: دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨
- بحر، سميرة، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٤
- بدوي، جمال، الفتنة الطائفية في مصر: جذورها واسبابها، منشورات المركز العربي للصحافة، ١٩٧٧
- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصرة، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢
- الجبرتي عجائب الآثار في التراجم والأخبار، المطبعة العامرة الشرقية، القاهرة، ١٣٣٢ هجريه
- حبيب، توفيق، تذكار المؤتمر القبطي الأول : مطبعة الأخبار، القاهرة، ١٩٩٠
- حبيب، رفيق، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩١٩
- محمد، عفيفي، كتاب لكل المصريين. تاريخ الكنيسة المصرية، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩
- حنا، ميلاد، مصر لكل المصريين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٣
- الأعمدة السبعة للشخصية المصرية، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٨٩
- خالد، محمد خالد، معا على الطريق، مهرجان القاهرة للجميع وهيئة الكتاب، القاهرة، ١٩٩٥
- من هنا نبدأ، دار النيل، القاهرة، ١٩٥٠
- الذهبي، محمد حسين، الأسلام والديانات السماوية، دار الأنسان، القاهرة، ١٩٧٩
- رضا، رشيد، تاريخ الأستاذ الأمام الشيخ محمد عبده - القاهرة وبدون تليخ وبدون دار للنشر
- سلامه، موسي، ماهي النهضة، مؤسسه سلامه موسي للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ
- شلتوت، محمود، الأسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٧
- شنودة الثالث، البابا، شريعة الزوجة الواحدة في المسيحية واهم مبادئنا في الأحوال الشخصية، الأنبا رويس، القاهرة، ١٩٩٧
- موسى وفرعون، الأنبا رويس، القاهرة، ١٩٩٧
- سنوات مع أسئلة الناس، الجزء الثالث، الأنبا رويس، القاهرة، ١٩٩٠
- الكهنوت، الجزء الأول، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٩٧.
- الحروب الروحية، الجزء الثاني: الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس القاهرة، ١٩٩٥
- العدالة الاجتماعية رؤية مسيحية، المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٠
- شلبى، رؤوف، يا أهل الكتاب تعالوا الى كليه سواء، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٩
- شفيق، سليمان، الأقباط بين الحرمان الكنسي والوطني، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٦
- صادق، مورييس، تقرير الحالة الدينية للأقباط المسيحيين في مصر مركز حقوق الإنسان المصري لتدعيم الوحدة الوطنية، بدون مكان النشر، بدون تاريخ
- العتار، عبد الناصر توفيق، دستور للأممه من القرآن والسنة، القاهرة، ١٩٩٥
- محمود عبد الفضيل وحوار مع المستقبل دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٥

- عبد الفتاح نبيل، النص والرصاص، الإسلام السياسي والأقباط وازمات الدولة الحديثة في مصر، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٧
- المصحف والسيف صراع الدين والدولة في مصر، مدبولي - القاهرة - ١٩٨٤
- عبد الفتاح: نبيل وآخرون: تقرير الحالة الدينية في مصر مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٧
- عوض، لويس، تاريخ الفكر المصري الحديث، الخلفية التاريخية، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٤
- دراسات في الحضارة المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٩ |
- تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر اسماعيل الى ثورة ١٩٩٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠
- خالد، شكري، الثورة المضادة في مصر، كتاب الأهالي 45 - القاهرة، ١٩٨٧
- الأقباط في وطن متغير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠
- غريغوريوس، الانبا، وثائق التاريخ الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط الجزء الرابع، الخامس والسادس والسابع، منشورات اسقفية الدراسات العليا اللاهوتية والقاهرة، ١٩٩٤
- الغني، مصطفى، الأقباط في السياسة المصرية، دار الهلال، دار الهلال، ١٩٩٩
- فوزي، محمود، البابا شنودة وحقيقة القس المعزول أغاثون انقلاب في الكنيسة، الجدوي للنشر القاهرة، ١٩٩٤
- البابا شنودة حوار محظور النشر، دار النشر هاتيه، القاهرة، ١٩٩٠
- البابا شنودة ومحاکمات القساوسة، المكتبة المصرية الفرنسية، ١٩٩٤
- القرارات الجمعية في عهد صاحب القداسة والغبطة البابا شنودة الثالث، المجمع المقدس للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، لجنة السكرتارية. الأنبا رويس، القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٩٩
- القرضاوي، يوسف، غير المسلمون في المجتمع الإسلامي، القاهرة ولم يذكر دار النشر: ١٩٧٧
- قطب، سيد، معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ١٩٨٠
- قلادة، وليم سليمان، المسيحية والإسلام ودراسات أخرى، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٣
- الكاشف، سيده اسماعيل - مصر الإسلامية واهل الذمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢
- كيبيل، جيلز، ترجمه أحمد خضر، النبي وفرعون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨
- المسكين متى، مقالات بين السياسة والدين، دار مجله مرقس، القاهرة، ١٩٧٧
- الوحدة المسيحية في ضوء معنى الكنيسة وحقيقة المسيح، الطبعة الثالثة، مطبعة دير القديس أنبا مقار، وادي النطرون، ١٩٧٨
- المصري أيريس حبيب، قصه الكنيسة القبطية، الكتاب الخامس والسادس، بدون تاريخ
- الهضيبي، حسن، الاسلام الداعية، حكم الاسلام والأقليات القاهرة، دار الأنصار، بدون تاريخ

صحف ومجلات، منشورات

الأحرار، القاهرة

الأنوار، القاهرة

أكتوبر، القاهرة

الاهالي، القاهرة

الأهرام، القاهرة

الأهرام الدولي، القاهرة

روز اليوسف، القاهرة

الشرق الأوسط، لندن

الكرامة، القاهرة

الشعب، القاهرة

صوت العرب، القاهرة

لندن العربي، القاهرة

المصور، القاهرة

مجلة الأزهر، القاهرة

المجتمع المدني، القاهرة

مرقص، القاهرة

وثائق غير منشورة

رسالة من البطريرك كيرلس الخامس الى جناب الخديوي وديوان خديوى - وثيقه رقم 06
دار الوثائق القومية - القاهرة