

Plastisk, bekosteligt, men kostbart – om omskærelse i jødisk religionshistorie

Omskærelse nævnes formentlig første gang i Anden Mosebog, hvor Moses' midjanitiske kone, Sippora, skærer sin søns forhud af. Den fysiske religionsmarkering omtales efterfølgende i en række skriftlige kilder til jødedømmens historie og er blevet forstået på forskellige måder gennem tiden. Marianne Schleicher kaster sit religionshistoriske blik på kilderne og de mange betydninger, som ritualet har fået gennem historien.

Af Marianne Schleicher



Giovanni Battista Tiepolo: Omskærelsen af Israels Børn (1735-1740).

Plastisk, bekosteligt, men kostbart – om omskærelse i jødisk religionshistorie

Religiøs omskærelse af drengebørn er et omdiskuteret emne i den offentlige og politiske debat, hvor lægevidenskaben ofte tages til indtægt for både argumenter for og imod. Da religiøs omskærelse imidlertid er en handling, der gennemføres ikke af medicinsk-faglige grunde, men netop religiøse, kan det undre, at man i et samfund med både individuelle rettigheder og religionsfrihed ikke oftere konsulterer religionsvidenskaben for indblik i, hvad handlingen for religiøse familier og trossamfund kan betyde. Et fyldestgørende indblik i omskærelsens mange betydninger, slet ikke de nutidige, kan denne artikel ikke give, men som religionshistoriker med speciale i jødisk religion kan jeg tilbyde en gennemgang af forskellige kildebeskrivelser af omskærelse gennem små 3.000 års israelitisk-jødisk religionshistorie og reflektere over dens mange og skiftende betydninger.¹

Min påstand vil være, at ritualers betydning generelt er plastisk. Hermed mener jeg, at de op gennem historien akkumulerer diverse betydninger, som kan aktiveres alt efter kontekst. Samtidig bidrager nye kontekster med nye betydninger, som ritualerne igen siden kan trække på. Nogle ritualer er mere betydningsfulde end andre. Særligt når ritualer er under pres, kan de for udøvere blive både bekostelige og kostbare. Med den formulering trækker jeg på en religionsvidenskabelig teori om ”*costly signaling*”. Teorien hævder, at kulturer investerer i ritualer, der fordrer et stort engagement af dens medlemmer, hvilket imidlertid er det værd, da særligt sådanne bekostelige ritualer ofte bidrager på central vis til individuelle oplevelser af et skattet, kostbart tilhørsforhold og kollektivt sammenhold og dermed i sidste ende til kulturers overlevelse i forskellige faser af historien.²

Omskærelse som edsaflæggelse til en hebræisk slægtsgud

Den hebræiske bibel er sammensat af tekstdele, nogle endda med rod i en mundtlighedskultur, som er fortalt, nedskrevet og/eller redigeret sammen over en ca. tusindårig periode forud for vor tidsregnings begyndelse. Præcis datering er derfor noget, som de fleste forskere holder sig fra, selvom man dog kan konstatere en faglig konsensus om, at nogle tekster er tidligere end andre.

En sådan konsensus gælder Anden Mosebog, kapitel 4,24-26, der ofte anføres som den ældste bibelske omtale af omskærelse. Passagen lider dog af mangel på kontekst, hvorfor enhver udlægning af den nødvendigvis må bero på mere eller mindre kvalificerede gæt.

I et herberg undervejs overfaldt Herren [Moses] og ville slå ham ihjel. Da tog Sippora en flintekniv og skar sin søns forhud af. Hun berørte hans kønsdele og sagde: ”Nu er du min blodbrudgom!” Så slap Herren Moses. Det var den gang, hun brugte ordet blodbrudgom om omskærelsen.³

Ifølge Mosebøgernes interne kronologi følger Moses efter Abraham og burde således have omskåret sin søn, sådan som det befales i Første Mosebog, kapitel 17, da sønnen må formodes at være mere end otte dage gammel. Den spontane udlægning af passagen er derfor typisk, at Jahve⁴ angriber Moses, fordi han har glemt påbuddet om omskærelse. Hans midjanitiske kone, Sippora, skulle således kompensere for sin ægtemands forglemmelse og får sønnen omskåret, hvilket så fungerer som en apotropæisk, det vil sige afværgende, handling, der får passiviseret guden.⁵ Abrahamfortællingen, som jeg gennemgår nedenfor, rummer imidlertid træk, der afslører, at den er væsentligt senere, hvorfor ovenstående udlægning ville være en anakronisme.

Alternativt kan en analyse af Sipporas handling tage udgangspunkt i uklarheden, der råder i forhold til, hvis kønsdele Sippora berører, og hvem der nu er blevet hendes blodbrudgom. To kontekster kan her være oplysende: dels nærorientalsk edsaflæggelse i sten- og bronzealderen, blandt andet når fremmede kvinder skulle indoptages i en israelitisk eller judæisk storfamilie, dels diverse offerritualer, hvor det var naturligt at sprinkle eller smøre blod på bestemte steder. I den sammenhæng er det værd at bemærke, at Sippora næppe har berørt sin søns kønsdele med den afskårne del, der jo netop stammer derfra. Det sted er allerede blodigt og har ikke brug for at få påført mere blod. Det er derfor mere logisk, at Sippora berører gudens kønsdele.

At smøre blod på en gudestatue i den antikke Nærorient var ensbetydende med at få guden gjort venligstemt

og eventuelt efterfølgende aflægge en ed til guden.⁶ Traditionelt har man forstået blodbrudgom som en ny status, der tilfaldt enten sønnen eller Moses, men hvis man antager, at det er gudens kønsdele, der berøres for at passivisere og etablere en kontakt, så skal betydningen af Jahve som Sipporas blodbrudgom undersøges. Det hebræiske ord, der bruges for brudgom, er *chatan*, som angiver forbundetheden gennem ægteskab. Når Sippora tiltaler Moses' guddom og bekræfter, at Moses' slægts gud nu er hendes, har hun også en grund til at håbe, at Jahve nu også vil beskytte hende. Omskærelsens blod kan således være midlet til at etablere et blodsband til Jahve for at sikre sig beskyttelse fra den guddom, der kan være lige så dødbringende, som den kan være livgivende.⁷

At der er tale om en edsaflæggelse i fortællingen om Sippora, finder støtte i, hvordan to andre tidlige tekster i den hebræiske bibel handler om, at edsaflæggelse sker ved berøring af eller i nærheden af kønsdele.⁸ I Første Mosebog 24,2-3 siger Abraham til sin betroede tjener: "Læg din hånd under min lænd, så vil jeg tage dig i ed ved Herren, himlens og jordens Gud, på, at du ikke må tage en kone til min søn blandt de kana'anæiske kvinder...". Ligeledes siger Jakob til Josef: "Vis mig den velvilje at lægge din hånd under min lænd, og svær på, at du vil vise mig den godhed og trofasthed ikke at begrave mig i Egypten".⁹ Endelig handler Jakobs kampen i Første Mosebog 32,23-32 også om en edsaflæggelse, der indebærer gudens berøring af Jakobs "hoft". Jakob holder Jahve op på den velsignelse, som Jahve tidligere har lovet Abraham og Isak, og som vedrører Jakobs slægt og avlekræft.

Når man arbejder med 3.000 år gamle tekster, kan det ofte være fejlagtigt at antage, at fænomener dengang betød det samme som i dag. Kærlighed, for eksempel, blev ikke forstået som erotisk og anledning til individualistisk selvudfoldelse, men i stedet som en gensidig forpligtelse, der fordrede beskyttelse og loyalitet.¹⁰ På samme vis skal træl/slave/tjener og familie/slægt forstås på anden vis end i dag med konsekvens for, hvordan vi udlægger kilder om omskærelse. Bibelske kilder om familiekonstruktioner vidner om storfamilier under ledelse af en patriark og til en vis grad dennes første

hebræiske kone. Til storfamilien hørte ikke kun den første hebræiske kones børn, men også de børn, som medhustruer og konkubiner havde fået med patriarken. Hertil kommer hebræiske slaver og fremmede bosiddende i landet, som jeg vil argumentere for også blev opfattet som en del af storfamilien, blandt andet ud fra kravet om, at mandlige slaver og bosiddende fremmede i patriarkens hus også skulle omskæres. Som Sippora, der giftede sig ind i en hebræisk slægt og samtidig søgte den hebræiske guddoms velsignelse, således skulle mandlige hebræiske slaver og bosiddende fremmede ind under den beskyttelse og velsignelse, som patriarken som familieoverhoved var ansvarlig for at sikre gennem rituelle handlinger og intern justits.

Første Mosebog 17, som vi for så vidt endnu ikke er kommet til, præciserer, at omskærelsespåbuddet også gælder "den træl, der er født i dit hus, som enhver fremmed, du har købt, og som ikke hører til din slægt. Både den, der er født i dit hus, og den, du har købt, skal omskæres".¹¹ Allerede i en ældre tekst fra Anden Mosebog 12 står der i forordningen for fremtidens påskefejring og indtagelse af påskelammet:

Enhver træl, der er købt, og som du har ladet omskære, må spise af det. [...] Når en fremmed bor som gæst hos dig og vil holde påske for Herren, skal alle af mandkøn hos ham omskæres. Så må han være med til det, og han skal være som en af landets egne. Én og samme lov skal gælde både for landets egne og for den fremmede, der bor som gæst blandt jer.¹²

Omskærelse præsenteres her som en markering af, hvilken guddom man dyrker under påskefejringen. Eftersom Jahve her præsenteres som gud for dem, der dyrker netop ham, muliggøres inklusion af trællen og den fremmede, inden den fortsætter fortællingen om udfrielsen fra Ægypten. Den narrative logik lægger således op til et løfte til den mandlige træl og gæsten om, at velsignelse i form af udfrielse vil følge af omskærelse.

Omskærelse kunne også give adgang til landets frugtbare kvinder. Fortællingen om Dina og Sikem i Første Mosebog

34 er blevet udlagt på forskellig vis. Traditionelt påstås fortællingen at handle om voldtægt, mens andre mener, at fortællingen rummer levn fra en gammel beretning om Dina og Sikems gensidige forelskelse.¹³ Den gensidige forelskelse var problematisk, fordi den udfoldede sig mellem to fra to forskellige etniske grupper, hvorfor den krævede italesættelse. Dina var datter af patriarken Jakob, mens Sikem var søn af Hamor fra byen Sikem. Hvis loven om voldtægtsmandens pligt til at gifte sig med sit offer (5 Mos 22,28-29) gjaldt for fremmede, da denne fortælling blev nedskrevet, giver det ikke mening, at Sikems far Hamor drager afsted for åbent og redeligt at arrangere sønnens ægteskab med den, som han har forelsket sig i. Et yngre lag i kapitlet lader da også samtalen foregå – ikke mellem Hamor og Jakob – men mellem Hamor og Dinas brødre med sidstnævntes strategiske fokus på sikemitternes manglende omskærelse. Brødrene påpeger, at et ægteskab ville fordre, at sikemitterne lod sig omskære: ”Vi kan ikke give vores søster til en uomskåret mand, for det anser vi for en skændsel. Vi kan kun gå ind på jeres forslag, hvis I bliver som vi og lader alle af mandkøn hos jer omskære”,¹⁴ hvorefter en generel udveksling af kvinder de to grupper imellem kunne foregå. Sikemitterne gik med til at lade sig omskære med udsigten til udveksling af kvinder.

Dinas brødre Simeon og Levi overholdt dog ikke aftalen. Mens sikemitterne lå med feber på andendagen efter omskærelsen, dræbte de Sikem og hans far Hamor, hærgede og plyndrede byen og tog ikke kun Dina, men også byens kvinder og børn med tilbage.¹⁵ Jakob bebrejder Simeon og Levi, at de på den måde har skaffet ham fjender, og i sin afskedstale fordømmer han deres handling endnu engang.¹⁶ Deres uhæderlighed til trods kan Simeon og Levi udlægges som de narrative protagonister, som sikrer en hævn over ham, der ender med at blive beskrevet som en voldtægtsmand, og forhindrer Dinas giftermål med én, der ikke er af den fædrene slægt. Uanset udlægning tager fortællingen dog én viden for givet hos tilhører/læseren, nemlig at en israelitisk kvindes giftermål med en fremmed mand fordrede hans omskærelse.

Alt i alt antyder fortællingen om Sippora og andre beretninger om edsaflæggelse i området omkring kønsdelene og om krav til slavers og bosiddende fremmedes

omskærelse, at omskærelse var en rituallignende handling, hvormed udefrakommende kunne få adgang til såvel slægts gudens beskyttelse og velsignelse som socialt og rituelt fællesskab.

Fra slægtsmærke til folkets særlige omskærelsespraksis

Josvabogen 5,2-9 bringer vigtige oplysninger i forhold til at forstå den særlige israelitiske omskærelsespraksis:

På den tid sagde Herren til Josva: ”Lav dig nogle flinteknive, og omskær så israelitterne igen”. Så lavede Josva flinteknive og omskar israelitterne ved Forhudshøjen.

Når Josva skulle omskære dem, var det, fordi alle de mænd, der var draget ud af Egypten, alle krigerne, var døde undervejs i ørkenen, efter at de var draget ud af Egypten. Alle de, der var draget ud, havde været omskåret; men alle de, der var født undervejs i ørkenen, efter at de var draget ud af Egypten, var ikke blevet omskåret. [...] Men de sønner, som Herren lod vokse op efter dem, dem omskar Josva; de var uomskårne, eftersom de ikke var blevet omskåret undervejs.

Da alle var blevet omskåret, holdt de sig i ro i lejren, indtil de kom sig. Herren sagde til Josva: ”I dag har jeg væltet forsmædelserne fra Egypten bort fra jer”. Derfor kaldte han det sted Gilgal, og det hedder det den dag i dag.¹⁷

I forhold til at forstå denne passage, hvor omskærelse indgår, kræves der viden om den antikke Nærorients omskærelsespraksisser. Jeremias' Bog 9,28 henviser til, at ud over israelitiske mænd er mænd blandt ægypterne, judæerne, edommitterne, ammonitterne og moabitterne omskårne på penis. Den jødiske historiker Josefus (1. århundrede e.v.t.) nævner også, at omskærelse blev praktiseret blandt ægypterne, etiopierne, syrerne og fønikerne.¹⁸ Hvis omskærelse var så udbredt, kan man undre sig over, hvorfor Abrahamfortællingen udpeger den omskårne penis som et særligt pagtsmærke for Abrahams efterkommere. I den forbindelse var assyriologen Jack M. Sasson den første i 1966 til at gøre op med den akademiske populæropfattelse, at israelitterne skulle have

introduceret omskærelse under inspiration fra ægypterne. Opgøret indebar endvidere et forsøg på at forklare to underlige oplysninger i Josvabogen 5,2-9, hvor Jahve beordrer Josva til at omskære israelitterne "igen" (v. 2) for at fjerne "forsmædelsen fra Egypten" (v. 9).

Som blandt andet Ankh-ma-hors grav i Saqqara fra 2345 f.v.t. illustrerer, var den ægyptiske omskærelsespraksis efter alt at dømme en initiationsrite for unge mænd forud for ægteskab, præstevielse og/eller voksenliv, og den blev udført som et dorsalt snit. Skildringer af det dorsale snit står i kontrast til en ægyptisk palette fra ca. 3100 f.v.t., der viser, hvordan en løve, som repræsentant for Nilområdets kongemagt, fortærer tilfangetagne fremmede, som er omskåret ved hjælp af et tværsnit,



Nordsyrisk bronzefigur fra 2800 f.v.t., der viser en mand omskåret med tværsnit.



Som Ankh-ma-hors grav i Saqqara fra 2345 f.v.t. illustrerer, blev den ægyptiske omskærelse udført som et dorsalt snit.



Slagmarkspalette fra 3100 f.v.t., der øverst viser krigsfanger, som er omskåret med et tværsnit.

hvormed deres forhud helt mangler, og glans derfor er blottet. Paletten siger dog intet om de tilfangetagnes identiteter.

I Amuq-dalen i det nordlige Syrien er der blevet gjort et andet fund fra ca. 2800 f.v.t. af seks bronzefiguriner, hvoraf de tre er mænd, hvoraf igen to med sikkerhed skildres omskårne på en måde, så glans er blottet. Denne praksis ligner den, der krævedes af israelitterne i den hebraiske bibel, hvorfor Sasson introducerer tesen om, at den israelitiske omskærelsespraksis har nordsyriske rødder. I forhold til Josvabogen 5,2-9 kan "igen" og "forsmædelsen fra Egypten" således give mening. De israelitiske mænd kan meget vel være blevet omskåret på

Plastisk, bekesteligt, men kostbart – om omskærelse i jødisk religionshistorie

ægyptisk vis, men det var blevet gjort på en forsmædelig måde, nemlig med et dorsalt snit, hvilket Josva korregerer ved at beordre sine mænd til med ”flinteknive”¹⁹ at udføre et tværsnit, således at forhuden blev skåret helt af på ”Forhudshøjen”.^{20 21} Disidentifikationen fra ægyptisk praksis skete som en masseomskærelse, hvor de overlevende sammen oven på ørkenvandringens udfordringer rustede sig til indvandringen gennem et smertefuldt og feberprovokerende ritual. Gennem skildring af en kollektiv handling kombineres disidentifikation med en understregning af kollektive ritualers sammenhængsskabende funktion her med relevans for sammenholdet blandt israeliternes voksne mænd forud for indvandringen til det forjættede land.

Omskærelse som beskæring til fremme af (re-)produktion

En sidste kontekst for omskærelse, der skal nævnes inden gennemgang af Abrahamfortællingen, er den hortokulturelle praksis, hvad angår frugttræer. Omskærelsens logik bliver tydelig, når man bemærker, hvordan de såkaldte præstelige lag (se nedenfor), som også Abrahamfortællingen hører til, trækker på en træplejelogik, hvormed omskærelse får betydning af at beskære for eksempel frugttræer og dermed på sigt styrke især træfrugternes vækst. Det vigtigste argument er her, at *ִּוּרְלָה* (*orlah*), der betegner forhud, også benyttes til at betegne et frugttræs frugter de første tre år af træets levetid. I disse år må frugterne ikke spises:

Når I kommer ind i landet og planter alle slags frugttræer, skal I lade frugten sidde på dem. Tre år skal I lade frugten sidde; *den må ikke spises*. Det fjerde år skal al frugten gives som helliggave til Herren under festjubel. Først i det femte år må I spise frugten, for at I kan få øget udbytte. Jeg er Herren jeres Gud.²²

Det er sætningen ”den må ikke spises”, der ordret på hebræisk kunne oversættes ”den skal for jer være som forhud”. Først efter, at frugten det fjerde år er blevet ofret som førstegrøde til Jahve, producerer træerne frugt, der må spises, og tilmed i større mængde, end hvis man

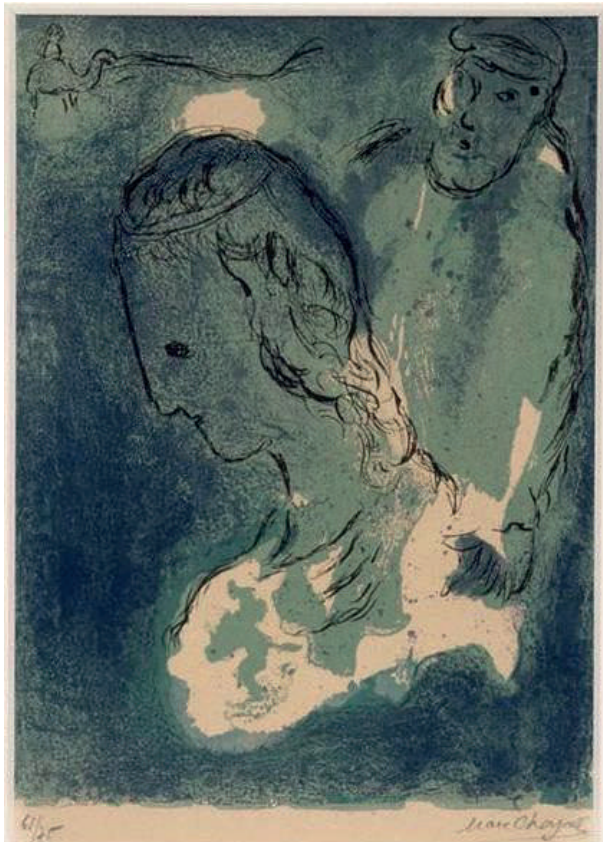
havde beholdt ”forhuden” for sig selv. Her ligger det ret for at tænke afstået forhud og førstegrødeofferet sammen som en forudsætning for, at noget kommer ind under Jahves velsignelse.

At ”forhuden” skal afstås for at sikre den sunde frugtproduktion, kan kobles sammen med dele af den hebræiske bibel, der relaterer sig til det babylonske eksil i det 6. århundrede. Her polemiseres der imod israelitter, der i mødet med den fremmede kultur ikke længere husker på forpligtelserne over for deres egen guddom. Deres organer beskrives som blokeret af forhud, hvilket forhindrer dem i at fungere optimalt. Det drejer sig om henholdsvis ører,²³ læber²⁴ og hjerte.²⁵ Verbet for at omskære (*lamul*) i forbindelse med disse organer indikerer, at en forløsende beskæring endnu ikke har fundet sted, hvorfor organerne ikke fungerer korrekt eller optimalt. De præstelige forfattere (se nedenfor) forklarer i tråd hermed i 3 Mos 26,41, hvordan israeliternes manglende efterlevelse af buddene skyldes, at disse israelitters hjerter er uomskårne. Afskæring af forhud har her været opfattet som et aktiverende, faciliterende indgreb, der har muliggjort organets ideelle produktion. Beskæringskonnotationerne til omskærelse af forhuden på penis kan dermed også forklare, hvorfor det netop er dette organ, der skal optimeres: Gud lover jo til gengæld for dyrkelsen af kun ham og budoverholdelsen, at Abraham skal blive ”uhyre frugtbar”.^{26 27}

De præstelige tekster om omskærelse

De præstelige lag i Mosebøgerne etablerer præstelige anliggender som en betydningsgivende kontekst for omskærelse.²⁸ Det drejer sig typisk om præsternes kultiske opgaver og den rituelle renhed, som kulten fordrede. Datering af de præstelige lag er omstridt, men et flertal mener, at de stammer fra det 6.-5. århundrede f.v.t. og indgik i præsternes forsøg på at forme jødedommen efter eksilet i Babylon.

I forhold til omskærelse er Første Mosebog, kapitel 17, central med sin fortælling om, hvordan ”Gud den almægtige” fordrer forskelligt af Abraham i dobbeltforjættelsen om, at hans slægt skal blive ”uhyre talrig” og få



Marc Chagall: Abraham og Sarah (1956). I Første Mosebog, kapitel 17 forpligter Gud sig til at være Abrahams og hans efterkommeres personlige gud i en pagt, der er evig. Denne pagt skal Abraham overholde ved, at alle af mandligt køn i hans slægt omskæres.

Kana'an som sit eget land. Gud kræver først og fremmest i første vers, at Abram skal vandre for hans ansigt og være udadledig. "Udadlelig" er en af flere danske oversættelser af ordet *tamim*, hvor jeg mener, at en forståelse heraf skal ses i lyset af at vandre for Guds ansigt, det vil sige være meget tæt på Gud.²⁹ Præsterne havde som deres daglige ansvar at færdes i helligdommen. Der var en mængde krav,³⁰ der skulle opfyldes, hvis præsterne og de besøgende skulle slippe helskindet fra at være så tæt på Gud, blandt andet måtte præsterne ingen legemlige fejl have.³¹ De dyr, der skulle ofres i helligdommen, skulle på tilsvarende vis være lydefri, det vil sige uden fejl, og her bruges netop ordet *tamim*.³²

Den næste klausul for dobbeltforjættelsen formuleres i versene tre til otte og indebærer Abrams navneskifte til

Abraham. Det indskudte "h" med dertilhørende vokal signalerer rent sprogligt, at Abram som Abraham nu bliver stamfader til flere folkelag. Med klausulen om navneskifte følger en udfoldelse af dobbeltforjættelsen om slægtens talrigdom og udsigten til et eget land, der for den 95-årige, stadig barnløse Abram, også kendt som den "omflakkende aramæer",³³ må have lydt, ja, forjættende. Med til dobbeltforjættelsen hører imidlertid også, at Gud forpligter sig til at være Abrahams og hans efterkommeres personlige gud i en pagt, der er evig. Gud forpligter sig således for evigt til at beskytte og velsigne Abraham.

Gud præciserer herpå følgende over for Abraham:

[I] skal holde pagten i slægt efter slægt [...] [ved, at alle] af mandkøn hos jer skal omskæres. I skal lade jeres forhud omskære, og det skal være tegn på pagten mellem mig og jer. Otte dage gammel skal hver dreng hos jer omskæres [...] Sådan skal I bære min pagt på kroppen som en evig pagt.³⁴

Den kropslige markering af pagten er et ufravigeligt krav, hvorfor Gud afslutter med at udpinde konsekvenserne af et brud på pagten, nemlig at pagtbryderen "skal udryddes fra sit folk".³⁵ I den hebraiske tekst forklares straffen som det, at vedkommendes "sjæl vil blive afskåret fra sit folk". I denne sammenhæng handler det næppe om landsforvisning, men om, at den frugtbarhed, der følger af omskærelsen, ikke vil tilfalde den uomskårne, hvorfor han heller ikke vil få børn, der ellers ville kunne have sikret hans slægts beståen i folket. Det er derfor også helt naturligt, at Første Mosebog, kapitel 17, 23-27, suppleret af kapitel 21, 3-4, afslutter med at beskrive, hvordan den trofaste Abraham gennemfører omskærelsen.

Tilbage er at nævne, hvordan Første Mosebog på interessant vis synliggør inklusionen af Abrahams hebraiske og fremmede trælle³⁶ såvel som Sarahs rolle som matriark.³⁷ Som nævnt ovenfor er det versene 12-13, der vidner om, at den hebraiske storfamilie har været patriarkens ansvar, og at den velsignelse, som han kunne tiltrække, kom alle inklusive tjenerne til gode, hvis de ville dyrke ham alene, herunder markere loyaliteten med

omskærelse. Hvad angår Saraj, så skal hun ligesom Abram ændre sit navn med tilføjelse af det lille ”h”, i hendes tilfælde til Sarah. Som med så mange andre ufrugtbare kvinder i den hebræiske bibel åbner Gud den 90-årige Sarajs underliv og muliggør undfangelsen af Isak. Ismael, som Abraham fik med sin kones ægyptiske trælkvind Hagar, skal som søn af huset få del i velsignelsen. Han skal også blive ”uhyre frugtbar og talrig”,³⁸ men selve pagten med dobbeltforjættelsens udsigter tilkommer Isak, den dreng, som Sarah, Abrahams patrilineære slægtning og kone, skal føde, hvormed hendes rolle som stammoder til israelitterne understreges.³⁹

Første Mosebog 17 er den første tekst, der præciserer, at omskærelsen af drengebørn skal ske på ottendedagen. Tidsangivelsen er en disidentifikatorisk markering af, at israelitternes identitet er anderledes end Ismaels efterkommeres, idet Ismael jo var 13 år, da han blev omskåret.⁴⁰ Tidsangivelsen præciserer en forskel på Sarahs og Hagars efterkommere. Alle vil opleve deres slægts talrigdom, men kun Isaks efterkommere får del i pagten, som fordrer omskærelse på ottendedagen. Pagten forstås her som forjættelsen om både slægtens talrigdom og et eget land, og den loves Abraham og Sarahs fælles afkom.

En sidste bemærkning om omskærelse på ottendedagen vedrører en bekymring i de præstelige lag for den kultiske urenhed, der omgærder den barslende kvinde og hendes nyfødte børn, især drengebørn. Den kultiske urenhed er uforenelig med det hellige. Mødes urenhed og hellighed, vil den, der forårsager urenheden, dø,⁴¹ og guddommen kan i værste fald forlade det kultiske område, hvorpå kilden til velsignelse forsvinder. Fastholdelse af guddommen i helligheden synes at være funktionen af det bibelske forsoningsdagsritual.⁴² Når Abraham som repræsentant for enhver israelit skal vandre udadleligt for Guds ansigt, så kunne udadledigheden markere et behov for en kultisk renselse fra moderens blod efter fødslen. I Tredje Mosebog kobler præsterne den barslende kvindes urenhed med påbuddet om at omskære drengebørn på ottendedagen: ”Når en kvinde er gravid og føder en dreng, er hun uren i syv dage; hun er uren lige så længe som under sin menstruation. På den ottende dag

skal drengens forhud omskæres”.⁴³ Ligeledes gælder det for egnede offerdyr i kulten, at de først må ofres fra og med ottendedagen. Indtil da skal dyrene blive hos deres mor.⁴⁴ Disse kultiske bestemmelser kunne tyde på, at omskærelse også markerer drengebørns begyndende bevægelse væk fra moderens, og dermed kvinders, sfære hen imod et kultisk fællesskab med andre drenge og mænd for Guds ansigt.⁴⁵

Forandrede kontekster i tidlig jødedom

Omskærelse blev et storpolitisk emne i det 2. århundrede f.v.t. Allerede *Jubilæerbogen* (160-150 f.v.t.) omtaler omskærelse som et loyalitetsmærke over for Jahve og en påmindelse om forpligtelse på pagten.⁴⁶ Den fordømmer i den sammenhæng, hvordan nogle mandlige jøder undlader at omskære deres børn, hvorfor de nu hører den faldne engel Beliar til.⁴⁷

I Første Makkabæerbogs begyndelse anføres det, at den hellenistiske konge Antiokus IV Epifanes, der regerede Judæa i perioden 175-164 f.v.t., beordrede, at en jøde skulle ”lade sine sønner være uomskårne”.⁴⁸ Endvidere fortælles det:

De kvinder, der havde ladet deres sønner omskære, dræbte [Epifanes’ soldater], som de havde fået befaling til. De hængte de spæde børn om halsen på dem, og de dræbte også deres familie og dem, der havde foretaget omskærelsen.⁴⁹

Især det voldeligt sanktionerede forbud mod omskærelse legitimerer ifølge Første Makkabæerbog Mattathias’ og hans sønners modstand mod Epifanes og hans hellenske styrker. Deres ildhu for at værne om Mosebøgenes bud beskrives i det følgende kapitel, hvor de griber ind over for de jøder, der af overbevisning eller frygt for straf havde undladt at omskære deres drengebørn: ”[M]ed magt omskar de alle de uomskårne drenge, som de fandt inden for Israels grænser”.⁵⁰

Under det såkaldte hasmonæiske dynasti (142-63 f.v.t.), grundlagt af Makkabæerbrødrene, udvidedes tvangs-omskærelse til at gælde ikke-jødiske befolkningsgrupper.⁵¹

De hasmonæiske konger Johannes Hyrkanus, Judas Aristobulus og Alexander Jannæus tvang ikke-jødiske folkeslag til omskærelse i de gen- eller nyerobrede områder, henholdsvis Idumæa, Libanon, Golan og Galilæa for klart at markere, at i Judæa dyrkede man kun Jahve og det i templet i Jerusalem. Markeringen har ikke kun været nødvendiggjort af Epifanes' forbud mod omskærelse, men også af, at han havde vanhelliget templet og forhindret tempeltjenesten ved blandt andet at rejse en Zeus-statue på stedet.⁵² Stoltheden over, at det i 164 f.v.t. lykkedes Makkabæerbødrene at fordrive hellenerne og genindvie templet, markeredes blandt andet ved etableringen af den jødiske højtid *hanukkah*, som ordret betyder "genindvielse", underforstået af templet. Det er derfor nærliggende at tænke, at tvangsomskærelsen af både jøder og ikke-jøder havde til formål kropsligt at markere og forpligte til, at man i Judæa kun dyrkede Jahve og det i templet.

Makkabæisk pres til trods omtaler tidligt jødiske kilder også jøder, der i begyndelsen af det 2. århundrede f.v.t. forsøgte at skjule, at de var omskårne, ved at underkaste sig en operation, der benævnes epispasme, det vil sige forhudsgendannelse: "De skaffede sig atter forhud og faldt fra den hellige pagt".⁵³ Første Makkabæerbog opfatter epispasme som symbol på hellenistisk indflydelse på jødernes religiøsitet eller rettere mangel på samme. Et pres, der kunne provokere epispasme eller udeladelse af omskærelse, bestod i hellenernes og siden romernes afstandtagen fra den omskårne penis. Mandlige jøder, især uden for Judæa, der tog hellenistisk kultur til sig, ønskede ofte rettigheder og et liv som hellenske statsborgere, herunder at dyrke sport og tage på badeanstalt, hvor begge dele imidlertid krævede nøgenhed. Her valgte disse omskærelsen fra eller skjulte den, fordi den blev opfattet som hæmsko for integration og sociale opstigningsmuligheder i hellenistisk og senere romersk kultur, hvorfor de forsøgte at få deres forhud forlænget.

I det 1. århundrede e.v.t. pålagde den romerske kejser Domitian jødiske mænd en særlig skat, hvis de var omskårne, medmindre de indvilligede i forhudsgendannelse. Omskærelse blev endnu engang forbudt af Kejser Hadrian i det 2. århundrede e.v.t., og nogle mener, at det

jødiske oprør mod romerne i 132-135 e.v.t., kendt som Bar Kokhba-oprøret, netop skyldtes dette forbud. Efter oprøret, og efter at Hadrians efterfølger Antoninus Pius var blevet indsat som ny romersk kejser, blev omskærelse igen tilladt, dog kun for jøder.⁵⁴

Ud over politisk pres for at skjule omskærelsen som et etnisk, religiøst loyalitetsmærke kan tendensen til at afstå fra eller skjule omskærelse forklares med henvisning til en ny dualistisk livsanskuelse. Fra midten af det første årtusind f.v.t. og frem begynder man at skelne mellem den immanente verden og den transcendenten verden. Den immanente, det vil sige denne verden, er kendetegnet ved forgængelighed. Det gælder også kroppen. Den transcendenten verden er derimod evig og bliver målet for diverse religiøse frelsesbestræbelser. Dualismen inviterer her til at lede efter transcendenten, overførte betydninger af alting, også omskærelse. Her vil jeg mene, at den hebraiske bibels anvendelse af beskæringsmetaforik i forbindelse med den omskårne penis lægger en bund for, at nogle jøder i århundrederne på begge sider af vor tidsregnings begyndelse nu kan tænke omskærelse både på konkrete og overførte måder og i nogle tilfælde argumentere for den konkrete omskærelses overflødighed. Dualiseringstendensen skabte splittelse blandt jøder blandt andet i forhold til omskærelsens vigtighed – en splittelse, der kan spores frem til ca. det 6. århundrede e.v.t., og hvor fortalerne for overflødiggørelse især skal findes blandt græsktalende jøder, der var særligt udsat for indflydelse fra hellenistisk og romersk kultur, herunder en ekstrem dualistisk verdensopfattelse.⁵⁵

Filon (ca. 20 f.v.t.-50 e.v.t.) var en græsktalende jøde fra Alexandria, hvis tænkning balancerede mellem en fastholdelse af jødisk praksis og en dualistisk verdensopfattelse. Det fremgår også af hans syn på Abrahamfortællingen og omskærelse. Her lægger han vægt på, at pagt for en jøde først og fremmest er en forpligtelse på moralsk perfektion med Gud som lærer og for så vidt intet har med omskærelse at gøre. Pagten står og falder med, om den enkelte jøde er "*tamim*", her moralsk uadledelig, og vandrer for Guds ansigt ligesom Abraham.⁵⁶ Omskærelse, derimod, er et bud, sågar et af de vigtigste, der skal overholdes konkret, men med en erkendelse af dets allegoriske

betydning. Filon er i religionshistorien kendt som den, der introducerede allegorese, det vil sige udlægning af helligtekster, så betydninger i overført forstand tillægges det konkrete indhold.⁵⁷ Allegorese er således et eksempel på en dualistisk skelnen mellem konkret og overført betydning. I sin kommentar til Genesis 17 anvender Filon allegorese netop på omskærelsen.⁵⁸

Omskærelse skal ifølge Filon fastholdes af konkrete grunde. Omskærelse værnede imod sygdom, øgede hygiejne og sikrede fri passage for sæden, så undfangelse var let opnåelig. Endvidere var spædbarnsomskærelse også rationel, fordi enhver voksen ville være bevidst nok til at frygte smerten og dermed modsætte sig handlingen.⁵⁹ Endelig har omskærelse også en social funktion på linje med fejring af sabbat og højtider i forhold til at skabe et jødisk fællesskab, hvilket Filon udsiger i en polemik imod dem, der kun tænker omskærelsen i overført betydning.⁶⁰ Her bliver det tydeligt, at nogle jøder i Filons samtid har sløjftet omskærelsen som konkret handling. Filon var imidlertid ikke verdensforsagende, som det ellers var typisk i hellenistisk-romersk kultur på denne tid. For Filon skulle denne verden ikke vælges fra, men der var et transcendent lag til den, som jøder skulle forbinde sig til, og hertil var midlet for Filon allegoresen.

Afsæt for Filons allegoriske udlægning af omskærelse er den fysiske lighed mellem den blottede glans og hjertet. Ovenfor fremhævede jeg, hvordan en beskæringsmetaforik præger 5 Mos 10,16; 30,6; Jer 4,3-4 og Ez 44,7.9 om organer, der skal beskæres for at give et stort eller ideelt udbytte. Hjerter, ører og mund tænkes som hjemsted for tankegang, fornuft og overbevisning i de bibelske tekster. Filon laver derfor en kobling mellem helligteksternes beskæringsprogbrug anvendt på især hjertet som sjælens domæne og den omskårne penis, således at omskærelse af penis også får en funktion for sjælen. Effekten skyldes, at omskærelse synliggør, at avlekræften ikke er mandens, men Guds,⁶¹ ligesom selve fjernelse af forhuden indebærer en disciplinering af den seksuelle drift hos manden. Fra hellenistisk-romerske kilder ved man, at forhud, især på den erigerede penis, for helleneren eller romeren var et symbol på mandens kontrol over sine drifter. På grund af den manglende forhud blev jøder til tider tillagt seksuelle udskejelser.⁶² Her er det

bemærkelsesværdigt, at Filon trækker på den omvendte opfattelse i jødedommen, nemlig at omskærelsen fjerner den ukontrollable seksualitet, hvormed Filon bruger det som et positioneringsmiddel op imod andre etniciteter. Med andre ord gøres kontrol i forskellige kulturer til et etnisk identitetsmærke, hvor manglen på samme tjener til disidentifikation med dem, man ikke vil ligne.⁶³

For Filon var askese, altså træning af krop og sjæl, afgørende for frelse til den kommende verden, og disciplinering af penis gennem omskærelse var som nævnt at sammenligne med beskæring af træer.⁶⁴ Forhuden tænkes ikke kun som en plombering, der konkret skulle fjernes for at få sæden til at flyde optimalt, men også som en kropslig overflødighed, der forhindrede sjælens lydefrihed, kompatibilitet med Gud og dermed frelse.⁶⁵ Med andre ord handlede det for Filon om at helliggøre folket og muliggøre nye tilblivelser af ubesmittede børn og tanker.⁶⁶

Det Nye Testamente er et godt eksempel på en anden græksproget kilde, der er gennemsyret af dualiserings-tendenser blandt andet i forhold til omskærelse. De fire evangelier er i denne sammenhæng de mest konservative og beskriver, at både den senere Johannes Døberen og Jesus omskæres, som det var typisk for jødiske drengebørn. Da Elisabeths dreng er otte dage gammel, kommer ”naboer og slægtninge [...] for at omskære drengen”,⁶⁷ og



Lukasevangeliet omtaler omskærelsen af Jesus: ”Da otte dage var gået, og han skulle omskæres, fik han navnet Jesus, som han var blevet kaldt af englen, før han blev undfanget i moders liv” (Luk 2,21). Rembrandt: Omskærelsen i Stalden (1661).

de tænker ved den lejlighed at navngive ham Zacharias efter hans far. Han var imidlertid måneder forinden blevet straffet med stumhed for ikke at tro på, at Gud kunne åbne Elisabeths underliv og sikre dem et barn. Elisabeth afviser navneforslaget og siger, at han skal navngives Johannes. Først da Zacharias bekræfter, at drengens barn skal være Johannes, adlyder gæsterne, og Zacharias får mælet igen.

Lukasevangeliet er en af de tidligste kilder til rekonstruktion af ritualisering af omskærelse i tidlig jødedom, og det er tilmed den første kilde, der knytter omskærelse og navngivning af drengebørn sammen.⁶⁸ Ud fra Lukasevangeliet fra sidste del af det første århundrede e.v.t. og ud fra Filons forklaring af, at omskærelse som handling skaber sammenhængskraft ligesom sabbat og højtider, kan vi udlede, at omskærelse omkring vor tidsregnings begyndelse ikke kun foregik i den nære families skød, men at slægtninge og naboer deltog og i dette tilfælde stillede med det, der senere betegnes en *mohel*, altså den, der omskærer. Vi kan også udlede, at det typisk var faderen, der bestemte navnet ud fra forgængere i slægten, men at moderen, her med uforklarlig indsigt i englens tidligere befaling til Zacharias, kunne insistere på et bestemt navn. Efter alt at dømme har både moderen og andre kvinder blandt slægtninge og naboer været med under handlingen.

Hvad angår Jesus, så beskrives det også, at han helt naturligt skulle omskæres: ”Da otte dage var gået, og han skulle omskæres, fik han navnet Jesus, som han var blevet kaldt af englen, før han blev undfanget i moders liv”.⁶⁹ Det lidt senere Johannesevangelium fra ca. 100 e.v.t. beskriver, hvordan Jesus sidestiller sin helbredelse af et menneske på sabbatten med, at man i samtiden gennemførte omskærelse på sabbatten trods forbuddet mod at arbejde.⁷⁰ Her kan der herske tvivl om, hvorvidt Jesus påpeger, at alle engang imellem tilsidesætter sabbattens arbejdsforbud, eller om Jesus her deler de tidlige rabbineres opfattelse af ”livets princip”,⁷¹ nemlig at beskyttelse af liv tilsidesætter alle andre bud. I det sidste tilfælde ville Jesus så holde sin samtid oppe på, at man netop skal sikre det enkelte menneskes liv trods arbejdsforbuddet, uanset om det sker gennem omskærelse, hvor man får adgang til Guds livgivende

velsignelse, eller gennem en konkret helbredelseshandling, som Jesus udførte.

Argumenter imod omskærelse er til gengæld at finde i Det Nye Testaments brevlitteratur og i Apostlenes Gerninger, der særligt er optaget af at udbrede det budskab, der tilskrives Jesus. Her argumenterer især Paulus, der selv oprindeligt var af jødisk, farisæisk observans, for, at omskærelse er overflødig. I Apostlenes Gerninger, kapitel 15, gengives en uenighed blandt Jesustilhængere om, hvorvidt omskærelse er nødvendig for hidtil uomskårne for at høre Jesusbevægelsen til. Dens ledelse i form af apostlene og de ældste konstaterer, at Gud har rensset de villiges hjerter, så de er kommet til den frelsende tro, hvormed konkret omskærelse blot er et unødigt krav. Netop kildetekstens tale om de rensede hjerter indikerer, at plomberingen, det vil sige forhindringen for frelse, er blevet fjernet; organerne er blevet beskåret, hvorfor omskærelse er overflødiggjort.⁷²

I Romerbrevet, kapitel 2, reflekterer Paulus over, hvordan uomskårne mænd ikke kan forpligtes på Mosebøgernes bud, men sagtens kan handle i overensstemmelse dermed. Jødiske mænd, der er omskårne, er til gengæld forpligtede på buddene, men kan handle imod dem, og da vil de få en status af uomskårne. Ræsonnementet får Paulus til at konkludere: ”Jøde er man i det indre, og omskåret er den, som er det i sit hjerte, i Ånden, ikke efter bogstaven”.⁷³ Her ser man, at den religiøse identitet er blevet dualiseret, og at et kropsligt identitetsmærke og en konkret kropslig praksis anses som overflødiggjort i Jesusbevægelsens kamp for at bestemme, hvad det ideelt set vil sige at være jøde.

I Romerbrevet, kapitel 4, fortsætter Paulus denne kamp om det jødiske ved at argumentere for, at ligesom frelsen er både for de omskårne og uomskårne, så er Abraham stamfader for alle troende og ikke kun de omskårne, idet Gud indgik en pagt med Abraham på grund af hans tro. Paulus udtaler nedenstående som argument for, at det er troen og ikke pagtstegnet, der frelser:

Omskærelsen fik han som et tegn og som et segl på den retfærdighed ved tro, som han havde, inden

han blev omskåret, for at han skulle være fader til alle de uomskårne, som tror, for at retfærdigheden også skal tilregnes dem; men han blev også fader til de omskårne, når de ikke kun har omskærelsen, men også går i sporene af den tro, som vor fader Abraham havde, før han blev omskåret.⁷⁴

I Galaterbrevet, kapitel 2, radikaliserer Paulus sit syn på Mosebøgenes bud, herunder påbuddet om omskærelse, fordi han ikke mener, at det som jøde er muligt at leve uden at overtræde buddene. I kapitel 5,2-6 fortsætter han og advarer imod, at man lader sig omskære for at tilhøre Jesusbevægelsen, da man i så fald på umulige betingelser ville forpligte sig på Mosebøgenes bud i stedet for at håbe på troen. Ved at opgive håbet om frelse ved tro falder man samtidig ”ud af nåden”.⁷⁵ Endvidere i en tale til Jesusfølgere i Filippi omtaler Paulus omskårne som ”skamskårne”,⁷⁶ fordi omskærelsesmærket indirekte opfordrer til at sætte sin lid til et kropsligt mærke. En ydre handling, der vedrører kroppen, men som ifølge Mosebøgerne skulle bringe fortjeneste, bringer ifølge Paulus enhver jøde, også ham selv, til skamme, fordi man ikke har forstået, at det er den indre overbevisning, der frelser. Af den grund udlægger Paulus omskærelse som skamskærelse.

Tidlig rabbinisk litteratur om omskærelse

Ikke kun politisk pres, men således også teologiske nybrud blandt andet i Jesusbevægelsen kan forklare det stødt stigende forsvar blandt de tidlige rabbinere for omskærelse. Rabbinisk jødedom bliver tidligst toneangivende for praksis og trosopfattelser blandt almindelige jøder omkring år 600 e.v.t., men i århundrederne forinden, hvor den tidlige rabbiniske litteratur bliver til (ca. fra år 200 til 600 e.v.t.), kan man følge, hvordan de tidlige rabbinere bruger tiltagende energi på at modvirke jødiske mænds forsøg på med forhudsgendannelse at skjule det religiøse identitetsmærke eller helt at opgive omskærelse.

I *Mishnah*, der blev redigeret omkring 200 e.v.t., opfordrer et flertal af rabbinere til at radikaliserer selve omskærelsen for fremover at umuliggøre forhudsgendannelse. Hvor den gamle omskærelsespraksis, benævnt *milah*, indebar, at kun den yderste forhud blev skåret af, insisteres der i

Mishnah på *periah*, der her betyder ”blottelse”.⁷⁷ *Periah* indebar, at man efter et forberedende snit længere inde på penisskaftet og løsnelse af hinden nedenunder skulle rive et større stykke forhud af end tidligere, således at glans, det vil sige penishovedet, blev helt blottet og forhudsgendannelse umuliggjort. Blodet efter indgrebet skulle suges væk med munden (benævnt *metzitzah b'peh*), hvorefter et kompres med kommen skulle lægges på såret – begge dele for at sikre hurtig heling.

Påbuddet om omskærelse på ottendedagen var så vigtigt, at omskærelsesbehandlingen tilsidesatte forbuddet mod at arbejde på sabbatter eller særlige højtider såsom forsoningsdagen. Omskærelsens forrang kan, som Jesus måske også antydede, forklares med reference til ”livets princip”.⁷⁸ I mShabbat 18:3 nævnes nemlig diverse livreddende handlinger såsom hjælp med fødslen til en kælvende kvie eller en fødende kvinde, der selvfølgelig skulle gives, selvom det var sabbat. Denne understregning af livets forrang står lige inden mShabbat 19:1, der præciserer, at omskærelse på sabbatten skal gennemføres med alle nødvendige, dertilhørende forberedelser også på en sabbat. For det andet gælder det princip, at påbud overtrumfer forbud i tilfælde af konflikt.⁷⁹ Med andre ord har påbuddet om at omskære drengbørn på ottendedagen forrang for forbuddet mod at arbejde på sabbatten.⁸⁰

Udsættelse af omskærelsestidspunktet var dog tilladt i nogle få tilfælde. Hvis et barn blev født en fredag ved solnedgang, det vil sige på grænsen mellem ugens sjette og syvende dag, skulle omskærelsen skydes til førstkommande dag efter ottendedagen, der hverken måtte være en sabbat eller en højtid. Teoretisk set kunne omskærelse i sådan et tilfælde være tilladt helt frem til tolvtedagen.⁸¹ Ligeledes hvis et nyfødt drengbarn var svageligt eller sygt, da skulle drengbarnet først omskæres på førstkommande sabbat efter, at det var kommet sig eller blevet rask.⁸² Suspensionen her følger logikken fra Torahens vigtigste princip om at sikre livet. Hvis drengbarnet er i fare for at dø, har dets overlevelse førsteprioritet, førend man kan omskære og give adgang til det videre – og vel at mærke velsignede – liv, der følger af omskærelsen.

I det 4. århundrede e.v.t. begynder der at dukke oplysninger op om en liturgi tilknyttet omskærelsen som ritual. I *Tosefta* (ca. 300) beskrives en fastlagt ordveksling mellem mænd i en *chavurah*, det vil sige kreds af jødiske mænd, der diskuterer Torah med hinanden. Her oplyses det, at faderen eller fadderen, benævnt *sandek*, der har siddet med barnet i skødet under omskærelsen, skal lovprise Gud for, at Gud har givet dem (mændene) adgang til pagten. De øvrige tilstedeværende siger derpå til faderen eller fadderen, at ligesom han har værnet om handlingen, hvormed barnet indlemmes i pagten, således skal han også indføre det i Torah.⁸³ Senere i den babylonske *Talmud* (ca. 600) udvides tilskuernes opfordring til faderen eller fadderen til både at indføre drengbarnet i Torah, ægteskab og gode gerninger.⁸⁴ Det er derfor den amerikanske professor i jødisk liturgi Lawrence A. Hoffmans tese, at mænds fællesskab, som det udformer sig gennem *chavurah*-institutionen, genererer liturgien til nutidens ortodokse omskærelsesritual. Mænd har i senantikken i forbindelse med Torahstudier nævnt de store livsbegivenheder i deres liv for hinanden og fejret det efterfølgende med et festmåltid, benævnt *seudat mitzvah*. *Chavurah*-institutionen bliver her anledning til, at jødiske mænd direkte eller indirekte opnår konsensus om, hvad det vil sige at være en jødisk mand, og at man holder hinanden op på dette jødiske maskulinitetsideal, som når tilskuerne vil forpligte faderen eller fadderen til at sikre drengens skoling i Torah, men også at han opdrages til at forstå ægteskabets betydning for reproduktion og dermed jødedommens overlevelse og de gerninger, som man forstår som værdifulde.⁸⁵

Det sidste lovstof, som jeg vil nævne her, stammer fra den talmudiske traktat Shabbat, afsnit 135a, der antyder, at omskærelse i sig selv ikke er nok. Her diskuteres det, hvad man gør ved naturligt omskårne og omskårne konvertitter, når de henholdsvis skal navngives otte dage gamle eller konvertere. Et flertal her finder selve fremkomsten af blod afgørende. Af gode grunde kan deres indlemmelse i pagten ikke markeres med endnu en omskærelse. Det foreslås, at de i stedet underkastes et stik i penis med for eksempel en nål, så man kan uddrage en dråbe, nogle siger tre dråber blod. Denne rituelle handling benævnes *hatifat ha-dam* (blodsuddragelse) eller *hatifat dam*

brit (blodsuddragelsespagt). Eftersom ritualet muliggør konversion, det vil sige adgang til pagten og dermed til Guds beskyttelse, er det nærliggende at gentage tesen om, at Sippora i 2 Mos 4,24-26 påkalder Jahve som sin blodbrudgom, samtidig med at hun berører guden med den forhud, der stadig må være blodig. Blod hører med til at sværge troskab, og måske er det konnotationer fra Sipporateksten, der i denne nye kontekst aktiveres, når konversion af omskårne fremmede omkring ca. 600 e.v.t. kræver, at minimum tre vidner ser blodet og derpå udsiger en velsignelse som tak for, at blodsdråberne muliggør mandens indlemmelse i pagten og fællesskabet.⁸⁶

Genesis Rabbah (ca. 5. århundrede) tilhører en udlægningsgenre, benævnt *midrash*, der i dette tilfælde forholder sig til fortællestof fra Første Mosebog. Midrash'en bidrager som ovenfor med skyts for at få samtidens jøder til at overholde påbuddet om omskærelse, særligt i kapitel 46, hvor det kort og godt påstås, at jøder hverken kan opretholde den nødvendige numeriske størrelse for at fremstå som et folk eller kan få deres eget land tilbage, hvis ikke de er omskårne.

Midrash'en tager udgangspunkt i, hvordan påbuddet om omskærelse hænger sammen med kravet til Abraham om, at han skal "vandre for Guds ansigt og være udadledig". Ligesom man ikke spiser stilken på en figen, så skal forhuden på Abrahams penis fjernes, for at han kan vandre for Guds ansigt.⁸⁷ Beskæringsmetaforikken aktiveres her. At fjerne stilken eller forhuden er et spørgsmål om "afgrøde"-pleje, der skal sikre, at Abrahams afkom som det beskårne frugttræs frugter bliver uhyre talrige.⁸⁸ Slægtens talrigdom er den ene del af dobbeltforjættelsen til Abraham.

Den anden del af dobbeltforjættelsen gælder udsigten til at få det forjættede land i eje, hvor mænds omskærelse også er et krav. Her synes den romerske omverdens modvilje mod at skære i kroppen og den hebræiske bibels eget krav om, at man ikke må skære i kroppen,⁸⁹ og at en præsts krop skal være uden kropslige defekter,⁹⁰ at udgøre en udfordring, der kræver italesættelse. Kapitel 46 i *Genesis Rabbah* indrømmer derfor, at det kan lyde som en selvmodsigelse, at der skal skæres i penis, når

en præst samtidig ikke må udføre offertjeneste, hvis hans krop vidner om snit i for eksempel øret. Omvendt nævnes det i den hebræiske bibel, at både øre, mund og hjerte også har forhud, så omskærelsespåbuddet kunne jo være møntet på disse organer. Eftersom påbuddet dog kun gælder dem af mandkøn i Abrahams hus, slutter to lærde, at omskærelsen må ske på det organ, der dels ikke hæmmes i dets funktion på grund af omskærelsen, dels kun haves af mænd. Ergo må omskærelsen ske på penis. Når Gud samtidig kræver, at Abraham skal gå for Guds ansigt i lydefri tilstand og dog omskåret ind i det land, der er Guds, og hvor Gud således må forventes at dvæle, må selvmodsigelsen være ophævet.⁹¹ En rabbiner i teksten konkluderer derfor, at Abrahams efterkommere kun kan komme ind i og færdes i det forjættede land, hvis de mandlige efterkommere fastholder omskærelsen.⁹²

Alt i alt kan man konstatere, at de tidlige rabbinere kæmpede for omskærelsesritualets fortsatte relevans, vel vidende at det er en praksis, der kræver afsavn og investering, men som er det hele værd, fordi den sikrer noget fundamentalt. Hvad der rent religionshistorisk har været bekosteligt, men kostbart for jøder, er kontekstafhængigt og dermed skiftende, men i århundrederne efter vor tidsregnings begyndelse har det fundamentale næppe været intet mindre end jødedømmens overlevelse. Jøder var uden hjemland og således uden dertilhørende politiske udfoldelsesmuligheder. I stedet var de i eksil i et romersk kulturområde og derfor under pres fra romerske myndigheder og rivaliserende jødiske retninger såsom Jesusbevægelsen for at opgive omskærelsen. Presset fortsatte selvsagt, efter at kristendommen blev statsreligion i Romerriget i år 380, idet brevlitteraturen i dens religiøse kanon advarede mod omskærelse. Min vurdering er her, at truslen imod jøders overlevelse blev aktiveret som konnotation, når den ikke-jødiske, omgivende majoritetskultur angreb jødisk omskærelsespraksis, hvilket især *Genesis Rabbahs* kobling af omskærelse og udsigt til eget land antyder.

Middelalderlige udviklinger i praksis og trosopfattelser

En fantastisk fortælling gengives i midrash'en *Ecclesiastes Rabbah* (7.-9. århundrede), der udlægger Prædikerens



Tidlige rabbinere kæmpede for at modvirke jødiske mænds forsøg på at skjule eller opgive deres religiøse identitetsmærke.

Bog og i den pågældende fortælling nærmere præcist bibelverset: ”En tid til at fødes, en tid til at dø”.⁹³ Midrash’ens afsnit 3:4 sammenligner to slags fædre, og hvordan deres ihukommelse af pagtens forpligtelser eller mangel på samme kan omstøde deres egen og børnenes livsbane. Hovedpersonen i fortællingen er dog ikke en af fædrene, men Rabbi Simeon ben Halafta fra det 2. århundrede e.v.t., der sammen med andre prominente mænd fra Sefforis’ omegn er på vej for at fejre en omskærelse og i Rabbi Simeons tilfælde forestå selve omskærelsen. Undervejs møder de nogle børn, der leger foran huset, hvor de bor. Børnene er frække og vil ikke lade Rabbi Simeon passere, medmindre han danser for dem. Han påpeger vredt, at han er for gammel. Hans vrede får væggene i børnenes hjem til at krænge indover. Han opfordrer dem til at vække deres sovende fader med besked om, at vel er det skønt at sove, men en bitter straf venter den, der ikke overholder buddene. Børnenes fader kommer så ud, undskylder og spørger, om han kan afbøde straffen, det vil sige husets kollaps. Rabbi Simeons nåde strækker dog kun til, at faderen kan nå at hente sine ejendele ud, hvorpå husets mure styrter sammen.

Faderen, der har svigtet sin forpligtelse til at opdrage sine børn til gode gerninger, står i kontrast til faderen, der fejrer sin søns omskærelse, hvortil Rabbi Simeon og de andre er indbudt. Ved deres ankomst deler faderen til drengebarnet i glæde ud af en fin gammel vin, om

end han sætter noget til side til drengens bryllup – et indirekte løfte om, at faderen ikke kun vil arrangere drengens omskærelse, men også sikre, at han bliver gift. Talmud gengav jo mænds indbyrdes løfter, hvor de forpligter hinanden til at sikre drengbørnenes omskærelse, ægteskab og gode gerninger. Ved midnat forlader Rabbi Simeon selskabet for at begive sig hjem, men møder på sin vej dødsenglen, der ser forstyrret ud. Dødsenglen forklarer da, at han egentlig skulle have fjernet det omskårne drengbarn fra livet 30 dage forude, men på grund af Rabbi Simeons og faderens engagement i omskærelsesritualet, Torahstudier og gode gerninger har dødsenglen ingen magt over hverken dem eller drengbarnet. Med andre ord synes omskærelsen at have apotropæisk funktion, det vil sige, at den kan afværge drengbarnets ellers planlagte død.

En anden midrashisk fortælling, også fra *Ecclesiastes Rabbah*, rækker i afsnit 7:16 ud efter samtidens tvivlere og frafaldne, der ikke kunne modstå presset fra hellenistisk-romersk majoritetskultur. Hovedpersonen i fortællingen er en af jødedommens få kættere, nemlig Elisha ben Abuyah, kendt som Aher, der trods sin rabbinske uddannelse som så mange andre jøder lod sig friste af græsk dualistisk tænkning og tilsidesatte flere af Mosebøgenes bud. Det afgørende i fortællingen er, at Aher på ottendedagen efter sin fødsel på traditionel vis var blevet omskåret i kontekst af faderens *chavurah*. Da han ved afslutningen på sit liv ligger på dødslejet, opsøges Aher af sin tidligere studerende Rabbi Meir, der bekymrer sig om Ahers sjæls skæbne. Rabbi Meir opfordrer derfor Aher til at angre sit frafald, men Aher tvivler på, at Gud vil være ham nådig. Da Rabbi Meir imidlertid citerer Salme 90,3 om omvendelsens mulighed, får Aher mod til at håbe på Guds nåde. Aher angrer og bryder ud i forløsningens gråd, hvorpå han dør. Da Aher begravnes, omsluttet hans lig af ild som tegn på Guds tilgivelse. Tilbagevenden til jødedommen er mulig, men det forudsætter den indledende omskærelse, der gør drengbarnet til Guds ansvar uanset dets tvivl og frafald senere i livet.⁹⁴

Fra og med tidlig middelalder begynder selve omskærelsesblodet at få særlig betydning. Vigtigste kilde til

den udvikling er den palæstinensiske midrash *Pirke de Rabbi Eliezer* fra det 8.-9. århundrede, der udlægger fortællestof fra især Første, Anden og Fjerde Mosebog, men også fra Jonas' Bog. Kapitel 29 er midrash'ens centrale kapitel, hvad angår omskærelse. Kapitlet åbner med at præcisere, at det er Abrahams forhud, der forhindrer ham i at gå dadelfrit for Guds ansigt. Forhuden er en kultisk urenhed, en defekt, hvorpå Gud formulerer påbuddet om omskærelse.⁹⁵ Shem, Noas søn, hidkaldes og gennemfører omskærelsen af Abraham og Ismael på forsoningsdagen:

På forsoningsdagen blev vor fader Abraham omskåret. År efter år ser den Hellige, Han være lovet, pagtsblodet fra vor fader Abrahams omskærelse, hvorpå han soner alle vore synder, idet der står: ”På den dag bliver der skaffet jer soning for at rense jer” (3 Mos 16,30). På dette sted, hvor Abraham blev omskåret og hans blod flød, rejstes alteret, idet der både står: ”Alt hans blod skal hældes ud på alterets sokkel” (3 Mos 4,30) og Gud ”sagde til dig liggende i dit blod: ”lev!”, ja, han sagde til dig liggende i dit blod: ”lev!”” (Ez 16,6).⁹⁶

I denne passage er vi vidne til, at blod efter omskærelsen refereres til som pagtsblod og knyttes sammen med Tredje Mosebog om den sonende effekt ved forsoningsdagens syndoffer og med Ezekiels Bog om den barmhjertighed, omsorg og kærlighed, som Gud udviser over for et spædt pigebarn/Israels folk, der er blevet efterladt på marken i barselsblodet med navlestrengen uomskåret. Som kønsmoden ung kvinde tager Gud hende til sig og indgår en pagt med hende og siger til hende: ”Jeg vil gøre dig talrig som planterne på marken”.⁹⁷ At forfatterne til *Pirke de Rabbi Eliezer* her sammenstiller omskærelse af et drengbarns penis og den nyfødte piges uomskårne navlestreng, hvor hun senere skal blive hans pagtspartner, forbundet af blodet, der dækker kropsdele hos både dreng og pige, er en intertekstuel transponering i særklasse, som fortjener sin egen artikel. Her skal jeg blot koncentrere mig om blodets centrale betydning. Det er sonende og kultisk rensende og påkalder Guds nærvær og barmhjertighed. Forsoningsdagsritualet i dets arkaiske, før-rabbinske form, der skulle fjerne

kultisk urenhed i åbenbaringsteltet og senere templet, var altafgørende for, om Gud kunne opholde sig dér. I tidlig middelalder uden et tempel bliver den omskårne penis indirekte et helliggjort sted på jødiske mænds kroppe i denne verden – et sted, der er kultisk rensset ved omskærelsen, så den omskårne kan vandre i Guds nærvær. Ezekiels Bog forklarer tilmed, at pagtsindgåelsen er en barmhjertighedshandling, der forbinder den enkelte til Gud og muliggør en direkte, tæt kontakt.⁹⁸

Pirke de Rabbi Eliezer forbinder også omskærelsens blod med påskelammets blod. Ifølge midrash'en blev begge former for blod smurt på dørstolperne, da dødsenglen passerede forbi hebræernes huse forud for udfrielsen fra Ægypten. Blodets apotropæiske virkning fik dødsenglen til at holde sig væk. Igen med henvisning til Ezekiels Bog 16,6 er det Gud, der i barmhjertighed med Israels folk beslutter, at det skal leve.⁹⁹

Blodets, men også forhudens apotropæiske funktion står centralt i midrash'ens udlægning af Josvas Bog, kapitel 5, og dens beskrivelse af Forhudshøjen. Forhudshøjen forklares som bestående af israelitternes omskårne forhud og blodet derfra dækket til med jord. Midrash'en fortæller, at troldkarlen Bala'am dengang kom forbi og måtte erkende, at han ingen magt havde over israelitterne dér, hvor forhuderne og blodet lå begravet. De steder er beskyttet af, hvad midrash'en som noget nyt refererer til som "omskærelsesblodets pagt".¹⁰⁰ Af den grund besluttede de lærde, at forhud og blod fra omskærelse altid skulle begraves i jord,¹⁰¹ da det så kunne etablere sfærer, der kunne fungere som heller fra ondskaben. At begrave forhud og omskærelsesblod i jord synes at være en særlig palæstinensisk skik.¹⁰²

Sandsynligvis som en italesættelse af de kristnes forkastelse af omskærelsen, her refereret til som Ephraims, fortælles det videre i *Pirke de Rabbi Eliezer*, at profeten Elias forsøgte at forhindre de kristnes frafald ved at få himlen til at tilbageholde dug og regn, men uden held. Elias fik så foretræde for Gud, der godt vidste, hvor nidkær Elias var. Gud belønnede ham derfor ved at gøre ham til en slags skytsengel for omskærelsespagten, idet han skulle overvære hver og en. Af den grund stilles der en stol

frem til Elias ved hver omskærelse.¹⁰³ At ritualet kræver en "skytsengel" vidner om, at ritualet har været under pres og har haft behov for styrkelse.

I tidlig middelalder i det 9. århundrede dukker de første jødiske bønnebøger op med liturgier til hverdage, sabbatter og højtider.¹⁰⁴ Rabbi Amrams bønnebog, benævnt *siddur*, har sin oprindelse i det babylonske akademi i Sura, hvor Amram var leder i årene 857-875. Sura menes ligeledes at være oprindelsessted for Saadia Gaons bønnebog, der blev samlet, mens han var leder dér i årene 928-942. Især Amrams bønnebog muliggør følgende rekonstruktion af omskærelsesritualet i tidlig middelalder, hvor drengbarnets moder endnu er til stede:¹⁰⁵

- Omskæreren, benævnt *mohel*, udsiger en taksigelse for buddene, herunder for omskærelsespåbuddet, og lægger det indledende snit.
- Faderen udsiger en taksigelse for at være blevet påbudt at indføre sit barn i pagten, hvorpå *mohel* udfører *periah* (blottelsen).
- Øvrige deltagere forpligter faderen/faddereren til at introducere barnet til Torah, ægteskab og gode gerninger.
- Et bæger vin skænkes, hvorpå en taksigelse udsiges for vinen og pagten.
- En skål med vand, myrte og andre krydderier placeres for at opsamle omskærelsesblodet.
- En helbredelses- og navngivningsbøn udsiges for barnet, hvor vin påføres drengbarnets læber.
- En helbredelsesbøn for moderen og en taksigelse for pagten udsiges, idet vinbægeret gives til hende, for at hun kan drikke.
- Tilstedeværende, kommende *bar mitzvah*-dreng vasker hænder i vandet med krydderier og det opsamlede omskærelsesblod.
- Ez 16,6 citeres.

Mens forhuden og blodet i palæstinensisk kontekst skulle begraves i jord, antyder de babylonske bønnebøger, at man dér opsamlede omskærelsesblodet i en skål med vand og velduftende krydderier. Blodets sonende effekt understreges som et kollektivt anliggende, når det forventes af de unge drenge, at de vasker deres hænder i skålens indhold som et led i deres *bar mitzvah*-forberedelse. Blodet soner ikke kun. Når Ez 16,6 citeres, knyttes der en talismanisk funktion til blodet, således at det kan tiltrække Guds barmhjertighed til glæde for både drengebarn og kommende *bar mitzvah*-drenge.

Det middelalderlige omskærelsesritual introducerer nu vin som en betydningsbærende bestanddel. Ifølge Mosebøgerne skulle vin anvendes som et drikoffer ved Arons præstevielse,¹⁰⁶ hvor drikofferet sammen med mange andre rituelle handlinger muliggjorde, at Aron og præster efter ham kunne komme helt tæt på det hellige. Ligeledes indgår et drikoffer ved alle tre valfartsfester, det vil sige påsken, ugefesten og løvhyttefesten, som skal være anledning til ”hellige festforsamlinger”.¹⁰⁷ At velsignelser udsiges over vinen kendes fra *Mishnah* (for eksempel mBerachot 6:2) og fra den babylonske *Talmud* (for eksempel bBer 33a). At vin optræder under omskærelsesritualet kan derfor ikke undre, hvad angår taknemmelig markering af en helliggørende handling, der bringer én i kontakt med det hellige. Det, der undrer, er, at vinen gives til mor og barn. Nogle mener, at vinen symboliserer det sonende blod, der under ritualet begynder at flyde fra drengebarnets penis. Når vinen efterfulgt af citatet fra Ezekiel om det talismaniske blod føres til mor og barn, handler det om, at Guds helende og livgivende kraft skal blive dem til del. Tillige bør det overvejes, om den påbudte bortslugning af blod fra såret ligeledes var en styrkelse af *mobel*, eftersom det i en senere kilde fra 1581 hævdes, at en død *mobels* mund ikke kunne forgå i graven.¹⁰⁸

At liturgiske bøger såsom bønnebøger redegør for omskærelsesritualets bestanddele afspejler også, at omskærelsesritualet i stigende grad rykker fra hjemmet til synagogen med krav om tilstedeværelsen af en *minyán*, det vil sige mindst ti mænds tilstedeværelse. Den synagogale ramme bliver gradvist normen i Central- og Nordeuropa, mens landene omkring Middelhavet i hvert fald frem til ca. 1600 synes at foretrække hjemmet, enten dets lyse rum eller døråbningen.¹⁰⁹



Det middelalderlige omskærelsesritual rykker fra hjemmet til synagogen i Central- og Nordeuropa, mens landene omkring Middelhavet i hvert fald frem til ca. 1600 synes at foretrække hjemmet. Romain de Hooghe: Omskærelsen (1600-tallet).

Foto: Wellcome Library, London.

Fra det 13. århundrede begynder kvindernes tilstedeværelse i forbindelse med omskærelsen at blive problematiseret i Europa. I *Machzor Vitry*, en bønnebog for højtids- og festdage fra det 12. århundredes nordøstlige Frankrig, fremgår det, at drengebarnets moder stadig er til stede under omskærelsen, hvor hun, eller rettere hendes livmoder, velsignes. Cirka hundrede år senere begynder rabbinske autoriteter såsom Samson ben Tzadok (13. århundrede) imidlertid at argumentere for, at moderen skal fjernes fra synagogen ved omskærelsen. Samson ben Tzadok synes at have overbevist sine samtidige, idet Isaac ben Sheshet Perfet i Tyskland i det 14. århundrede fortæller, at omskærelse normalt sker som en del af gudstjenesten, hvor vinen, der skal velsigne moderen, bringes til hende enten i hjemmet eller i et rum, der støder op til synagogen. Jacob Moellin, der ligeledes er fra Tyskland, beretter omkring år 1400, at en kvinde godt kan tjene som *ba'alat brit*,¹¹⁰ men hendes rolle er kun at hente drengebarnet hos moderen og derpå aflevere det til en *ba'al brit*, hendes mandlige pendant, ved synagogedøren. Han kan så bringe det ind i selve synagogerummet til faderen og fadderen, hvor omskærelsen finder sted alene i mænds nærvær. Her placeres drengebarnet på fadderens knæ. Fadderens knæ udlægges som et alter, hvilket også forklarer, hvorfor fadderen skal klippes og

bades forud for den ære, det er at holde drengebarnet.¹¹¹

Omskærelse i moderne tid (ca. 1750 og frem)

Rent religionshistorisk påvirker oplysningstænkningen i det 18. og 19. århundrede især europæisk og nordamerikansk jødedom. Oplysningstænkningen plæderede kort fortalt for et opgør med traditionelle autoriteter og en erstatning heraf med idealer forsvaret med logisk argumentation og bevisførelse. Det fik mange til også i jødedommen at rette et kritisk blik på især religiøse postulater om alt fra Guds eksistens over Mosebøgenes guddommelige oprindelse til buddenes nødvendighed. Den kritiske tilgang førte til opsplitningen af rabbinsk jødedom i flere retninger, hvoraf de tre største er ortodoks og konservativ jødedom samt reformjødedom. Med afsæt i åbenbaringsbegrebet kan forskellen på disse tre retninger forstås således, at ortodoks jødedom fastholder, at Mosebøgerne er åbenbaret af Gud, og at buddene derfor fortsat skal overholdes. Konservativ jødedom repræsenterer en midterposition og argumenterer for, at Gud løbende åbenbarer sig i historien og især i de jødiske menigheder, og at menighederne derfor skal fortolke og efterleve buddene på en måde, som man lokalt og aktuelt kan argumentere for. Reformjødedommen er den retning, der er mest påvirket af oplysningstænkningen. Den hævder, at Gud åbenbarer sig i menneskets fornuft, og man skal derfor vurdere buddenes fortsatte relevans ud fra, hvorvidt man kan forsvare dem med fornuften. I reformjødiske kredse medførte oplysningstænkningen, at påbuddet om omskærelse af drengebørn kom under



I 1700- og 1800-tallet kom omskærelsesritualet under pres fra jødiske tilhængere af oplysningstænkningen, som ville reformere traditionel jødedom. Marco Marcola: Omskærelse (1700-tallet).

kritisk lup. Den tyske lægmandsorganisation "Selskabet for reformjødedommens venner" hyrede af den grund den jødiske skolelærer Joseph Johlson til at udtænke et alternativt ritual for både jødiske drenge og piger, når de skulle indoptages i pagten. Han argumenterede for, at Guds påbud om, at ottendedagen efter en fødsel skulle sættes til side som noget særligt, noget helligt,¹¹² kunne tolkes som et minimumskrav om en hvilken som helst form for fejring af pagtsindgåelsen, bare den lå på ottendedagen, hvorfor omskærelsesritualet kunne erstattes. Johlson offentliggjorde i 1843 sit forslag om en alternativ fejring af, at en otte dage gammel dreng eller pige blev indlemmet i pagten gennem et ellers udefineret ritual, benævnt "Helliggørelse af ottendedagen". Dette lægfolkkelige forslag blev prompte afvist af rabbinere i alle ovennævnte tre retninger i en fælles officiel skrivelse. Nogle af de reformjødiske rabbinere ytrede dog i privat regi tvivl om rituallet. Eksempelvis omtalte Abraham Geiger, der regnes for en af reformjødedommens grundlæggere, i en brevveksling omskærelsesritualet som en barbarisk blodig handling.¹¹³

Det jødiske omskærelsesritual har siden været anfægtet adskillige gange og i forskellig målestok, indefra af sekulære jøder, men især udefra. Et alternativt ritual, benævnt *brit shalom*, der egentlig betyder velkomstpagt, blev i 1970 udviklet blandt ikke-religiøse jøder med tilknytning til retningen "humanistisk jødedom". Her bydes det nyfødte barn uanset køn velkommen i det jødiske fællesskab med ikke helt fastlagte handlinger.¹¹⁴ Typisk vil man vaske barnets fødder i en skål med vand, fordi man i fortiden bød gæster velkomne på den måde. Der kan også være et kiddushbæger og et granatæble stillet frem. Kiddushbægeret følger traditionelt i jødisk religion med ved enhver fejring af noget, som man er taknemmelig for, og her markerer det uden de religiøse konnotationer, at man takker for både barn og fællesskab. Granatæblet tolkes som et frugtbarhedssymbol og indikerer, at også ikke-religiøse jøder er taknemmelige for slægtens talrigdom.¹¹⁵

Politiske og voldelige pres på rituallet udefra i moderne tid har været langt kraftigere end de internt jødiske. Joseph Stalins forbud imod jødisk religiøs omskærelse og nazisters brug af den omskårne penis som anledning

til blandt andet deportation af jødiske mænd til koncentrations- eller udryddelseslejre skabte et jødisk sammenhold på tværs af retninger i forhold til at insistere på omskærelsen, meget lig hvad der skete i antikken i kølvandet på hellensk og romersk pres. Aktuelle neoliberale, sekulære forsvar for individets, herunder barnets, ret til at bestemme over egen krop uanset dets eventuelle behov for at være del af et fællesskab og uanset hensyn til familiers ret til at bestemme, hvordan deres børn skal opdrages, vidner om tendensen til at prioritere individets frihed højere end religionsfrihed. Dette pres bidrager fortsat til en øget investering i ritualer i de jødiske retninger.

Reformjødedommen fastholder omskærelsesritualets nødvendighed for drengebørn, hvor man argumenterer for, at det tilbyder et afgørende identitetsmærke og adgang til et meningsgivende og trykghedsskabende fællesskab på flere niveauer.¹¹⁶ Som modsvar til kritikere, der argumenterer for, at indgrebet kan være skadeligt, særligt når det ikke er udført af læger, og for at etablere en uafhængighed af ortodokse *mohel*'er, etablerede reformjødedommens centrale organisation i 1984 sin egen formelle uddannelse af både jødiske mænd og kvinder, så de kunne fungere som *mohel* ved omskærelse. Her er det et krav forud for optagelse, at ansøgerne allerede har en medicinsk faglig uddannelse inklusive erfaring med medicinsk omskærelse.¹¹⁷ Konservatieve jøder etablerede en lignende efteruddannelse af jødiske læger, både mænd og kvinder, nogle få år senere. I ortodoks jødedom er uddannelse til *mohel* primært en mesterlære forbeholdt mænd. Siden 1745 er uddannelsen foregået under supervision og certificering fra lægefagligt hold.¹¹⁸ Hvad angår det tidlige rabbinske krav om *metzitzah b'peh*, det vil sige at suge blodet væk fra såret med munden, så har alle på nær nogle få ultraortodokse retninger valgt at udlægge dette påbud under hensyntagen til ny viden om bakteriespredning fra *mohel*'ens mund til drengebarnets sår, således at sugningen fremover kunne udføres med diverse midler såsom vat, gaze eller sugerør. Dette var allerede en tolkning, som den ortodokse rabbiner El'azar Horowitz fra Wien, kendt som Chatam Sofer, udtalte i 1837. Alle retninger kan finde argumenter for at anvende en form for bedøvelse. Narkose har været undgået, fordi det for et spædbarn kan være mere risikabelt end selve

omskærelsen.¹¹⁹ I den moderne ortodokse menighed i Krystalgade i Danmark benyttes en lokalbedøvende creme, som en tilstedeværende læge smører på ca. en time inden indgrebet.¹²⁰

Konklusion

Omskærelsesritualet forbindes i høj grad med den bibelske beretning i Første Mosebog, kapitel 17, om Abraham, der skal omskære alle af mandkøn i sit hus og fremover dets nyfødte drenge, herunder Isak, på ottendedagen. Påbuddet om at skære forhuden på penis af formuleres imidlertid altid ind i en lokal kontekst, der betinger, hvordan forhudsomskærelse kan forstås. Fordi vi taler om et ca. 3.000 år gammelt ritual, så har det også antaget et væld af betydninger.

I israelitisk religion muliggjorde forhudsomskærelse, at man kom ind under slægtsgudens beskyttelse og velsignelse. Dets udformning som et tværsnit modsat ægypternes dorsale snit blev anledning til disidentifikation fra ægypterne, men også til med et masseritual og fælles smerter at cementere et fællesskab blandt de israelitiske mænd på vej ind i det forjættede land. Særligt beskæringsmetaforikken, hvor ordet *orlah* bruges om både forhud og frugttræers frugter, der endnu ikke må spises, og hvor man taler om, at ører, hjerte og mund er uomskårne, gjorde det tydeligt, at omskærelse på denne tid også afspejlede et ønske om at aktivere og optimere en mands avlekraft. Velsignelse blev i mange sammenhænge forstået netop som Guds facilitering af avlekraften, ligesom det kaster lys over, hvorfor det netop er på penis, at Abraham og alle af mandkøn i hans hus skal omskæres. Med til Abrahamfortællingen hører dog også den kultiske kontekst, hvor omskærelse var en præmis for at kunne nærme sig Gud og vandre for Guds ansigt, samtidig med at den omskårne penis markerede, at det alene var Jahve, han og hans hus dyrkede og hørte til.

I tidlig jødedom kom omskærelse under pres af både politiske og teologiske grunde. På grund af hellenske forbud mod omskærelse og dertilhørende drab og forfølgelse svarede jødiske ledere igen, da de havde generobret magten, med tvangsomskærelse af jøder, hvor

man havde undladt eller forsøgt at skjule omskærelse. Også ikke-jøder blev tvangsomskåret i Judæa, hvor dyrkelse af Jahve nu var eneste tilladte kult. Teologisk betød dualiseringstendenser, herunder et skel mellem det immanente og det transcendent, at omskærelsens konkrete rationaler såsom uhindret reproduktion, god hygiejne og socialt fællesskab blev suppleret med antagelsen om, at omskærelse disciplinerede seksualdriften og sikrede en moralsk uadlelighed, hvormed omskærelse kunne bidrage til den omskærnes adgang til frelse i en kommende verden. Paulus' ytringer i brevlitteraturen viste en radikal dualisering, der overflødiggjorde alle kropslige markeringer af religiøsitet, og hvor sådanne endda blev fremstillet som forhindringer for frelse.

I tidlig rabbinisk litteratur og efterfølgende i middelalderen radikaliseredes selve omskærelsen for at forhindre, at man forsøgte at skjule sin omskærelse eller helt opgive den. Forhuden skulle nu skæres af ved penishovedets begyndelse. Omskærelsens tillagte betydninger var mange. Den skulle blandt andet sikre en tilbagevenden til et eget land, værne mod død, dårligdom og dæmoner, give adgang til frelse til den kommende verden, endda for tvivlere og frafaldne, og endelig skabe en kultisk ren del på kroppen, som var kompatibel med Guds hellighed, så Gud kunne påkaldes for at helbrede, bringe liv og frelse. Vidnesbyrd om en fastlagt liturgi i forbindelse med fejring af en faders omskærelse af sin søn opstår i kontekst af mænds studiefællesskab. Ritualer tildeler mænd forskellige roller og liturgiske replikker, samtidig med at kvinder gradvist forsvinder som deltagere i omskærelsesritualet, hvilket afslører omskærelsens intensiverede betydning for jødisk maskulinitet og dertilhørende idealer.

Moderne religiøse jødiske retninger fastholder officielt omskærelse som et ufravigeligt pagtstegn, mens sekulære jøder er begyndt at opfinde alternative ritualer til markering af børns indlemmelse i et etnisk-jødisk fællesskab. Ingen af de tre største moderne retninger er uanfægtede af jødisk og ikke-jødisk pres på religiøse jøder for at opgive eller tilpasse ritualer. Lægefaglig repræsentation ved eller udførelse af omskærelse er i dag en selvfølge, omskærelsesblodet suges op med svamp eller lignende, ikke med munden, og der anvendes bedøvelse tilpasset barnets tarv.

Jødisk omskærelse af drengebørn er stærkt debatteret i dagens Danmark. Hvad omskærelse betyder for danske jøder i dag drages sjældent frem. Man skulle synes, at en politisk stillingtagen til, hvorvidt det skal forbydes, ville fordrø en sådan indsigt for at balancere religionsfrihed med individets frihed. En undersøgelse af nutidige betydninger af omskærelsesritualet i Danmark mangler. Min gennemgang af de religionshistoriske kilder vidner dog om et væld af betydninger og strategier, der afspejler en kulturel, religiøs kamp for beskyttelse, velsignelse og frelse, for synlig identitet og religiøse rettigheder og for socialt fællesskab og tilhørsforhold.

LITTERATUR

Baumgarten, Elisheva

2004 *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press 2004.

Bechtel, Lyn M.

1994 "What if Dinah Is Not Raped (Genesis 34)". *Journal for the Study of the Old Testament* 19:62, s. 19-36.

Bilu, Yoram

2000 "Circumcision, the First Haircut and the Torah: Ritual and Male Identity among the Ultraorthodox Community in Contemporary Israel". Mai Ghossoub og Emma Sinclair-Webb (red.): *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London: Saqi Books 2000, s. 33-64.

Boyarin, Daniel

1993 *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press 1993.

Cohen, Shaye J.D.

2003 "A Brief History of Jewish Circumcision Blood". Elizabeth Wyner Mark (red.): *The Covenant of Circumcision: New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*. Libanon (NH): Brandeis University Press 2003, s. 30-42.

- 2005 *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*. Berkeley: University of California Press 2005.
- Eilberg-Schwarz, Howard
1990 *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press 1990.
- Hays, Christopher B.
2007 "‘Lest Ye Perish in the Way’: Ritual and Kinship in Exodus 4:24-26". *Hebrew Studies* 48, s. 39-54.
- Hoffman, Lawrence A.
1996 *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press 1996.
- 2001 "Women at Rituals of their Children". Lawrence Fine (red.): *Judaism in Practice: From the Middle Ages through the Early Modern Period*. Princeton: Princeton University Press 2001, s. 99-114.
- Hall, Robert G.
1988 "Epispasm and the Dating of Ancient Jewish Writings". *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2, s. 71-86.
- Greenberg, Zoe
2017 "When Jewish Parents Decide Not to Circumcise". *The New York Times*. Tilgængelig online: <https://www.nytimes.com/2017/07/25/well/family/cutting-out-the-bris.html> (09-09-20)
- International Institute for Secular Humanistic Judaism
2016 "Circumcision and Jewish Identity". Selected LCSHJ Resolutions. Tilgængelig online: <https://iishj.org/lcshj/lcshj-resolutions> (10-09-20)
- Mark, Elizabeth Wyner
2003 "Wounds, Vows, Emanations: A Phallic Trope in the Patriarchal Narrative". E.W. Wyner (red.): *The Covenant of Circumcision: New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*. Libanon (NH): Brandeis University Press, s. 3-17.
- National Organization of American Mohalim
2020 "Become a Mohel/Mohelet". *Brit Milah Program of Reform Judaism*. Tilgængelig online: <http://www.brisprogram.org/train> (28-08-20)
- Neutel, Karin B. og Matthew R. Anderson
2014 "The First Cut Is the Deepest: Masculinity and Circumcision in the First Century". Creangă og Peter-Ben Smit (red.): *Biblical Masculinities Foregrounded*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2014, s. 228-244.
- Nichoff, Maren R.
2003 "Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origin and the Rabbis on Gen 17:1-14". *Jewish Studies Quarterly* 10:2, s. 89-123.
- Pedersen, Johannes
1912 *Den semitiske Ed og beslegtede Begreber samt Edens Stilling i Islam* (disputats). København: Pios Forlag 1912.
- Propp, William H.
1993 "That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6)". *Vetus Testamentum* 43:4, s. 495-518.
- Sasson, Jack M.
1966 "Circumcision in the Ancient Near East". *Journal of Biblical Literature* 85:4, s. 473-476.
- Schleicher, Marianne
2019 "Attitudes to Deviation from Gender Norms in Israelite and Early Jewish Religion". Deirdre C. Byrne og Wernmei Yong Ade (red.): *Fluid Gender, Fluid Love*. Leiden: Brill 2019, s. 9-31.
- 2020 "Formindskede bøger i jødisk religion: Om størrelsens betydning for mediering af religion og religiøsitet". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 70, s. 90-111.
- Sosis, Richard
2000 "Religion and Intragroup Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis

- of Utopian Communities". *Cross-Cultural research* 34:1, s. 70-87.
- Steinberg, Avraham
2003 *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, vol. I. Oversat af Fred Rosner. Jerusalem: Feldheim 2003.
- Sundhedsstyrelsen
2013 *Omskæring af drenge – Notat*. København: Sundhedsstyrelsen 2013.
- Washofsky, Mark
2020 "Why Reform Never Abandoned Circumcision". Union for Reform Judaism. Tilgængelig online: <https://reformjudaism.org/beliefs-practices/lifecycle-rituals/birth-rituals/why-reform-never-abandoned-circumcision> (28-08-20)
- Weitzman, Steven
1999 "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology". *The Harvard Theological Review* 92:1, s. 39-59.
- PRIMÆRKILDER**
- Babylonsk Talmud
1991-1996 *Soncino Classics Collection: The CD-Rom Judaic Classics Library*. Redigeret af David Kantowitz. New York: Davka Corporation, Judaica Press 1991-1996.
- Bibelen
1992/1998 *Bibelen med apokryfer*. I oversættelse autoriseret af Hendes Majestæt Dronning Margrethe II. København: Det Danske Bibelselskab 1992/1998.
- De fem Mosebøger
1977-1987 *De fem Mosebøger*. Med ny dansk oversættelse af Bent Melchior, bind I-V. København: Det Mosaiske Troessamfund 1977-1987.
- Ecclesiastes Rabbah
1991-1996 *Soncino Classics Collection: The CD-Rom*
- Judaic Classics Library*. Redigeret af David Kantowitz. New York: Davka Corporation, Judaica Press 1991-1996.
- Exodus Rabbah
1991-1996 *Soncino Classics Collection: The CD-Rom Judaic Classics Library*. Redigeret af David Kantowitz. New York: Davka Corporation, Judaica Press 1991-1996.
- Filon af Alexandria
1932 *On the Migration of Abraham*. Oversat af F.H. Colson og G.H. Whitaker. Loeb Classical Library 261. Cambridge (MA): Harvard University Press 1932.
- 1938 *On the Special Laws*. Oversat af F.H. Colson. Loeb Classical Library 341. Cambridge (MA): Harvard University Press 1938.
- 1941 *On the Contemplative Life or Suppliants*. Oversat af F.H. Colson. Loeb Classical Library 363. Cambridge (MA): Harvard University Press 1941.
- 1953 *Questions on Genesis*. Oversat af Ralph Marcus. Loeb Classical Library 380. Cambridge (MA): Harvard University Press 1953.
- Genesis Rabbah
1991-1996 *Soncino Classics Collection: The CD-Rom Judaic Classics Library*. Redigeret af David Kantowitz. New York: Davka Corporation, Judaica Press 1991-1996.
- Josephus
1934 *Jewish Antiquities*, Books VII-VIII. Oversat af Ralph Marcus. Loeb Classical Library 281. Cambridge (MA): Harvard University Press 1934.
- Mishnah
1988 *The Mishnah*. A new translation by Jacob Neusner. New Haven: Yale University Press 1988.

Plastisk, bekesteligt, men kostbart – om omskærelse i jødisk religionshistorie

Pirke de Rabbi Eliezer

1916 *Pirke de Rabbi Eliezer* (Heb-Eng). Oversat af Gerald Friedländer. London 1916. Tilgængelig online: https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?lang=bi (22-09-20)

Tosefta

2002 *The Tosefta*. Translated from the Hebrew with a new introduction. Vol. I. Peabody: Hendrickson 2002.

NOTER

1. En særlig tak i forbindelse med denne artikel til min kollega Hans Jørgen Lundager Jensen for faglig sparring angående de bibelske tekster og til redaktør Cecilie Speggers Schrøder Simonsen for konstruktive forslag.
2. Se for eksempel Sosis 2000, s. 72.
3. Ex 4,24-26. Citater i dansk oversættelse fra den hebræiske bibel (Det Gamle Testamente), de gammeltestamentlige apokryfer og Det Nye Testamente er fra den autoriserede oversættelse fra 1992/1998, hvis ikke andet angives.
4. Ifølge religionsvidenskabelig tradition gengives tetragrammet JHVH med Jahve som betegnelse for israeliternes guddom i visse bibelske tekster. Religiøse oversættelser, inklusive den kirkeligt autoriserede danske, gengiver det med Herren, om end Herren også gengiver et andet gudsnavn, nemlig Adonaj. Den israelitiske guddom havde flere navne, der vidner om forskellige kontekster bag betegnelserne. Som religionsforsker er det vigtigt at have blik for disse, og derfor vil guddommen nedenfor blive refereret til, som det fremgår af det hebræiske forlæg i de analyserede tekster, som både "Jahve", "Gud den almægtige" og "Gud".
5. Se for eksempel Cohen 2005, s. 16-17.
6. Se Hays 2007, s. 45-48.
7. Hays nævner, at både Hagar og Ruth på lignende vis adresserer henholdsvis Abrahams og Naomis guddom, som de nu ønsker beskyttelse fra (Hays 2007, s. 52). Se Propp 1993, s. 508, og Bilu 2000, s. 37-38, for samme pointe.
8. For uddybning af, at den semitiske ed aflagdes i nærheden af genitalierne, se Pedersen 1912, s. 143-144. Se endvidere Eilberg-Schwartz 1990, s. 169, og Mark 2003.
9. 1 Mos 47,29.
10. Se Schleicher 2019, s. 16-17.
11. 1 Mos 17,12-13.
12. 2 Mos 12,44.48.
13. Se Bechtel 1994.
14. 1 Mos 34,14-15.
15. 1 Mos 34,25-29.
16. 1 Mos 48,5-7.
17. Josva 5,2-9.
18. *Jewish Antiquities* bog 8, s. 262.
19. Jos 5,2.
20. Jos 5,3.
21. Se Sasson 1966, s. 474.
22. 3 Mos 19,23-25; min kursivering.
23. Jer 6,10.
24. Ex 6,12.30.
25. Jer 9,25; 5 Mos 10,16; Ez 44,7.9.
26. Gen 17,6.
27. Min læsning af beskæringsmetaforikken er inspireret af Eilberg-Schwartz 1990, s. 145-162.
28. Til de præstelige lag regner man den første skabelsesberetning, syndflodsfortællingen, størstedelen af patriarkfortællingerne, herunder Første Mosebog, kapitel 17, flere af de sidste kapitler i Anden Mosebog, hele Tredje Mosebog og væsentlige dele af Fjerde Mosebog.
29. Den kirkeligt autoriserede bibeloversættelse fra 1992 oversætter "tamim" med henholdsvis "udadleg" (1 Mos 17,2; 3 Mos) og "lydefrit" (3 Mos 1,3), mens tidligere overrabbiner Bent Melchior i sin Torahoversættelse fra 1977-1987 oversætter "tamim" med henholdsvis "fuldkommen" (I:20) og "fejlrit" (III:1).
30. For eksempel 3 Mos 18; 21; 4 Mos 19,20; 3 Mos 12-15; 4 Mos 19.
31. 3 Mos 21,18-21.
32. For eksempel 3 Mos 1,3.
33. 5 Mos 26,5.
34. 1 Mos 17,9-13.
35. 1 Mos 17,14.
36. 1 Mos 17,12-13.
37. 1 Mos 17,15-22.
38. 1 Mos 17,20.
39. 1 Mos 17,19.
40. 1 Mos 17,25.
41. For eksempel 3 Mos 10,1-2.
42. 3 Mos 16.
43. 3 Mos 12,2-3.
44. 3 Mos 22,27.
45. For mere se Cohen 2005, s. 18-19.
46. Jub 15:26-27.
47. Jub 15,26.33-34.
48. 1 Makk 1,48.
49. 1 Makk 1,60-61; se ligeledes 2 Makk 6,10.
50. 1 Makk 2,46.
51. Se Weitzman 1999, s. 38.
52. 1 Makk 4,36-58.
53. 1 Makk 1,15.
54. Se Hall 1988.
55. Blandt andre Daniel Boyarin fremhæver, at de storpolitiske forhold skaber et skel i tidlig jødedom mellem hebræisk-/aramæisktalende jøder i Judæa og så græsktalende jøder, der på grund af deres bopæl ofte i diasporasamfund under direkte hellensk og senere romersk styre i deres tankegang synes væsentligt påvirkede af den dualisme, der i århundrederne før og efter vor tidsregnings begyndelse gennemsyrede kulturerne i disse imperier. Skellet er blevet brugt blandt andet til at argumentere for, at den græsktalende jødedom peger frem mod især tilbivelsen af kristendommen, mens den palæstinensiske bidrager til formationen af rabbinsk jødedom. Se for eksempel Boyarin 1995.
56. *Questions on Genesis* 3:40.
57. *On the Contemplative Life or Suppliants* 29.
58. *Questions on Genesis* 3:39-62.
59. *Questions on Genesis* 3:48.

60. *On the Migration of Abraham* 89; 91-92.
61. *On the Special Laws* 1:10.
62. Se Neutel og Anderson 2014, s. 229-231.
63. Se Cohen 2005, s. 158.
64. *Questions on Genesis* 3:50.
65. *Questions on Genesis* 3:47-48; *On the Special Laws* 1:9. Se Niehoff 2003 og Cohen 2005, s. 145.
66. *On the Special Laws* 1:6.
67. Luk 1,58-59.
68. Se Hoffman 1996, s. 59-63, og Cohen 2005, s. 14.
69. Luk 2,21.
70. Joh 7,23.
71. 3 Mos 18,5; se nedenfor.
72. ApG 15,29.
73. Rom 2,29.
74. Rom 4,11-12.
75. Gal 5,4.
76. Fil 3,2-3.
77. mShabbat 19:2.
78. 3 Mos 18,5.
79. bBeitzah 8b.
80. bPesach 4a.
81. mArakhin 2:2; se også bShabbat 137a.
82. bShabbat 134a; bChullin 47b.
83. tBer 6:12-13.
84. bShab 137b.
85. Se Hoffman 1996, s. 59-61.
86. bShab 137b.
87. GR 46:1.
88. GR 46:4.
89. 3 Mos 19,28.
90. 3 Mos 21,18-21.
91. GR 46:4-5.
92. GR 46:9.
93. Præd 3,2. Fortællingen gengives også i den senere midrash *Deuteronomium Rabbah* 9:1 fra ca. 900.
94. Ligeledes i *Midrash Tanhuma* fra det 8.-9. århundrede lover Gud Abraham, at man ikke kan ende i Gehenna, hvis man er omskåret (MT: Tazria 5:1).
95. PdRE 29:1.
96. PdRE 29:2; min oversættelse af PdRE og de bibelske passager.
97. Ez 16,7.
98. PdRE 29:6.
99. PdRE 29:11. I *Exodus Rabbah* (10. århundrede) tænkes påskelammets og omskærelsens blod også sammen, idet man tænker en kronologi ind i Mosebøgernes rækkefølge og hæfter sig ved, dels at Moses ikke havde fået omskåret sin søn, jævnfør 2 Mos 4,24-26, dels at israelitterne under Moses' ledelse ikke omskar drengebørn født under ørkenvandringen, jævnfør Josva 5,5. Israeliternes svigt i ægyptisk kontekst kan derfor kun
- sones ved både påskelammets blod på dørstolperne og omskærelsens blod, der til gengæld sammen sikrer, at Guds destruktive kræfter ikke rammer dem (ER 17:3). Ud fra den logik begrundes Josvas ordre om, at masseomskærelsen skal ske i forbindelse med påskefejringen (ER 19:5; se også Ruth Rabbah 6:1).
100. PdRE 29:15.
101. PdRE 29:16.
102. I modsætning til babylonsk praksis, hvor blodet opfanges i en skål med vand. Se nedenfor og i øvrigt Hoffman 1996, s. 105, og Cohen 2003, s. 33-34; 2005, s. 32.
103. PdRE 29:17-18.
104. Om jødiske bønnebøger se Schleicher 2020, s. 9-11.
105. Sekvenseringen følger Seder Ram Amrams bønnebog. For kildetekst på engelsk se Hoffman 2001, s. 109-110. For uddybning se Hoffman 1996, s. 69-72, s. 94 og s. 104-105.
106. 2 Mos 29,40.
107. 3 Mos 23.
108. For denne tese om det styrkende omskærelsesblod og dets symbolske repræsentation i vin se Hoffman 1996, s. 83-92. Om *mohels* ufordærvelige mund se Cohen 2005, s. 5.
109. Se Cohen 2005, s. 3 og s. 36-37.
110. *Brit* betyder pagt, og *ba'al* og *ba'alat* betyder henholdsvis herre og frue. Rollerne opstår, da kvinder forvises fra det synagogale omskærelsesrum, men med et fortsat behov for at få bragt barnet fra moderen til faderen/fadderren. *Sandek* og *ba'al brit* flyder i senere perioder sammen som betegnelse for den mand, der sidder med barnet.
111. Om kvindernes gradvise ekskludering fra omskærelsesrummet se Hoffman 1996, s. 190-207, og Cohen 2005, s. 45-47. Om *ba'al/-at brit* i omskærelseskontekst se Baumgarten 2004, s. 55-91.
112. 1 Mos 17.
113. Se Hoffman 1996, s. 2-9.
114. Se for eksempel International Institute for Secular Humanistic Judaism 2016.
115. Se for eksempel Greenberg 2017.
116. Se Washofsky 2020.
117. Se National Organization of American Mohalim 2020.
118. Se Steinberg 2003, I:198.
119. Se Steinberg 2003, I:204.
120. Se Sundhedsstyrelsen 2013, s. 8-9.