

HELENE GOLDBERG

KAMPEN FOR OVERLEVELSE

Demografisk bevidsthed og forestillinger om
forbundethed i den israelsk-jødiske familie

Antropologen Carol Delaney påpeger, at man bliver medlem af en familie, en nation og en religion på stort set samme måde ved enten at blive født ind i den eller ved naturalisering (Delaney 1995:177). Geografen Joanna Sharp skriver, at identifikation mellem den enkelte og nationen er kønsspecifik, idet „nationen er legemliggjort i hver mand, og hver en mand er legemliggjort af nationen“. „Kvinden er derimod ikke ligestillet med nationen, men symbolsk for den“; i denne nationale forestilling er kvinder mødre af nationen (Sharp 1996:99). At der er symbolsk forbindelse mellem nationen og familien ekspliciteres i nationalstaters forsøg på at have indflydelse på borgernes reproduktive liv (se også Andersen 1991; Robertson 1991; Kanaaneh 2002).

Siden staten Israels oprettelse har det været en national målsætning at øge befolkningstallet. Barnløshed ses som en tragedie (Kahn 2000a), og landet har verdens højeste antal fertilitetsklinikker per indbygger. Fertilitetsbehandlingen støttes via det nationale sygesikringssystem, og behandlingen kan benyttes af alle israelske borgere uanset socioøkonomisk status indtil fødslen af minimum to børn, eller til kvinden fylder 45 år (Carmeli & Birenbaum-Cameli 2000a; Kahn 2000a, 2002).¹ Israel er ledende globalt, hvad angår fertilitetsbehandling og udvikling af nye teknikker (Kahn 2000a). Når jeg under mit feltarbejde spurgte, hvordan det kunne være, blev jeg ofte præsenteret for argumentet, at den israelske praksis var et resultat af en national frygt for ikke at kunne holde stillingen som jødisk majoritet i Israel.

I denne artikel ønsker jeg at undersøge konteksten for det israelske ønske om at øge befolkningen og tilbyde fertilitetsbehandling. Jeg undersøger, hvem der kan indlemmes i nationsfamilien, og hvorledes denne indlemmelse bliver forhandlet i praksis. Mit formål er at problematisere ideen om, at den israelske fertilitetsbehandlingspraksis udelukkende kan forklares ud fra regeringens frygt for at miste den jødiske majoritet. Jeg vil vise, at den unikke israelske praksis stammer fra en kompleks „demografisk bevidsthed“. Dette begreb blev først præsenteret af Edwin Ardener (1974), blandt andet i forbindelse med moderne samfunds bekymring over befolkningens demografiske sammensætning. I samspil med mine data udvikler jeg Ardeners begreb og argumenterer for, at en indsigt i, hvordan israelerne oplever befolkningsvækst, historie, slægtskab og forbundethed, er nødvendig for at kunne belyse israelsk pronatalisme² og den komplekse sammenhæng, som den israelske fertilitetsbehandling indgår i.

En hjemvendende jødisk sjæl

Mit feltarbejde i Israel bestod af deltagerobservation på fertilitetsklinikker i og omkring Jerusalem fra september 2002 til februar 2003. Udgangspunktet var at undersøge den sociale konstruktion af mandlig infertilitet i en israelsk kontekst (Goldberg 2004; Goldberg under udgivelse). Jeg interviewede rundt regnet 20 patienter, læger, rabbinere, socialrådgivere, sygeplejersker og andre og havde uformelle samtaler med sekretærer, læger og patienter under min daglige færden på klinikkerne.³ Samtidig med at jeg gennemførte det klinikbaserede feltarbejde, boede jeg i hjertet af Jerusalem og studerede på Hebrew University. Jeg fulgte desuden med i mediedebatterne og indsamlede og analyserede relevant materiale. Erfaringer og indtryk fra mit hverdagsliv spillede således en væsentlig rolle for, hvad jeg diskuterede med folk på klinikkerne.

Under forberedelserne til mit feltarbejde korresponderede jeg med en antropolog fra det lokale universitet om potentielt samarbejde, praktiske og sikkerhedsmæssige emner. På et tidspunkt skrev han til mig: „Nu henvender jeg mig til dig som jøde: Israel har brug for støtte fra jøder.“ Efter min ankomst til Israel hørte jeg gang på gang tilsvarende udsagn, og det gik op for mig, at mange israelere var meget optaget af at finde ud af, om jeg var jøde. På baggrund af mit jødiskklingende efternavn var mange israelere umiddelbart parate til at inkludere mig i det nationale slægtskab. Det betød konkret, at jeg kunne eller – ifølge nogle israelere – burde foretage *aliyah*, dvs. immigrere til Israel. Inklusionen blev tydelig i et interview med en infertil mand på en klinik. Da interviewet var ovre, byttede han om på vores roller som interviewer og informant og spurgte til min „hjemkomst“ til Israel. Han insisterede på, at livet i diaspora ganske vist kan synes tillokkende, men at det før eller senere vil forandre sig til det værre, som den historiske jødeforfølgelse er tydeligt bevis for. Han konkluderede på den baggrund, at „det er her, vi hører hjemme“.

En af mine hovedinformanter, direktøren for en in vitro-fertilitetsklinik (IVF), var tilsyneladende kun interesseret i at diskutere mit arbejde og stillede aldrig personlige spørgsmål, selv om vi så hinanden dagligt gennem flere måneder. Bag min ryg forhørte han sig imidlertid hos et par, som var i behandling hos ham – og som jeg var blevet venner med – om jeg var jøde. De fortalte ham, at min far var jøde, hvilket fik ham til at udbryde: „Måske vender endnu en jødisk sjæl tilbage!“ Da jeg før min hjemrejse gik hen for at sige farvel til samme læge, fortalte han mig, at han var sikker på, at jeg ville immigrere til Israel. Og han sagde afsluttende: „Vi har brug for folk som dig.“

Da jeg ikke vidste, hvad jeg skulle svare på denne og tilsvarende bemærkninger, lyttede jeg blot og reflekterede efterfølgende over dem i mine feltnoter. Det var tydeligt, at jeg blev set som en potentiel immigrant, som en del af et nationalt slægtskab på en måde, jeg ikke havde forudset. Med disse personlige erfaringer som springbræt vil jeg i det følgende stille skarpt på israelsk demografisk bevidsthed.

Den „demografiske trussel“

Moderne staters demografiske sammensætning påvirkes af nationale ideologier og manifesteres blandt andet i regeringsmæssige tiltag, som for eksempel i Kinas et barns-politik (Croll et al. 1985) og i Danmarks nye politiske stramninger af regler for

familiesammenføring, som har til formål at begrænse uønsket befolkningsvækst.⁴ Det er altså ikke unikt, at Israel forsøger at påvirke den demografiske sammensætning af befolkningen. Derimod manifesteres og praktiseres demografisk bevidsthed på en særlig måde i Israel.

Siden oprettelsen af den israelske stat i 1948, har det været et politisk mål at sikre Israels overlevelse som en jødisk stat (Yuval-Davis 1982; Carmeli & Birenbaum-Carmeli 2000a; Sered 2000; Ivry 2002; Kahn 2002; Weiss 2002). Der er blevet opfordret til befolkningsvækst gennem jødisk immigration fra diaspora og ved at opmuntre jødiske borgere til at sætte børn i verden (Yuval-Davis 1982; Kahn 2000a). Ifølge antropologen Meira Weiss (2002:8) er det israelske samfund „besat af reproduktion“. Gennem den politiske diskurs opfordres der til høje fødselsrater som et led i en national mission (Berkowitch i Teman 2001:13), og som i andre lande støttes børnefamilier økonomisk med en progressiv stigning for hvert enkelt barn. I Israel udbetales der desuden en ekstra bonus efter fødslen af det femte barn (Sarig 2002). Tidligere blev der uddelt en „heltindemoderpris“ til kvinder, som fødte deres tiende barn (Yuval-Davis 1982:8), men denne pris udbetales ikke længere, da de fleste modtagere var palæstinensiske kvinder med israelsk statsborgerskab (Kanaaneh 1997:67).

Ifølge befolkningsstatistikker fra 2002 havde den gennemsnitlige israelsk-jødiske kvinde født 2,6 eller 2,7 børn (Sarig 2002).⁵ Med denne positive fødselsrate kan man undre sig over den nationale bekymring. I sammenligning med lande i Vesten er Israel det eneste land med en positiv befolkningsvækst og desuden det eneste sted i verden, hvor jøder har en positiv fødselsrate (Gold 1988; Sarig 2002).

Ardener skriver, at vi må stille spørgsmålet: Hvem optalte befolkningen? (Ardener 1974:26). Hans formål er at minde os om, at hverken statistikker eller dem, der analyserer dem, er objektive, men ofte har deres egen dagsorden. Ardener skriver, at demografisk bevidsthed også findes i stammesamfund, og han præsenterer læseren for de bantutalende bakweri fra Mont Cameroon, som selv mener, at de er ved at uddø. Ardener fandt imidlertid ikke noget fald i fødselsraten, snarere at det var forhold som udvandring og efterladte tomme huse, der gav bakwerierne en fornemmelse af at blive færre (op.cit.:40-1).

Israels nuværende politiske situation har stor betydning for den israelske demografiske bevidsthed. Interessen for at øge den israelsk-jødiske befolkning må ses i relation til konflikten i Mellemøsten, den igangværende intifada og tvisten omkring grænse- dragninger og ikke mindst den tilbagevendende diskussion om retten til at eksistere som en stat (Yuval-Davis 1982; Klein 1999; Sered 2000; Ivry 2002; Goldberg 2004). Palæstinenserens fødselsrate er proportionalt højere end de israelske jøders. Det „demografiske kapløb“ (Yuval-Davis i Klein 1999) mellem de palæstinensiske og jødiske kvinder kommer til udtryk fra begge sider i kampmetaforer som „livmoderkrig“, „krigen i soveværelset“ eller „ethvert barn er en ny soldat“ (Fafner 2001; Sarig 2002; Kanaaneh 2002).⁶ Der refereres til den højere palæstinensiske fødselsrate som en fatal kendsgerning og som en „demografisk krise“ (Sarig 2002). Ved adskillige lejligheder har jeg hørt argumenter (både i og uden for Israel) om, at den palæstinensiske fødselsrate udgør en større trussel mod den israelsk-jødiske nationalstat end den verserende konflikt.

Som det også er tilfældet andre steder, medfører demografiske bevidsthed specifikke politiske tiltag. Mens jeg var i Israel sponsorerede og genåbnede regeringen Rådet for Demografi, som første gang etableredes i 1967.⁷ Ifølge en artikel i den israelske avis *Ha'aretz* besluttede arbejds- og socialministeren, Slome Benizri, at genoptage rådets

arbejde som følge af en lang række forhold: det øgede antal fremmedarbejdere, den faldende (jødiske) immigrationsrate, en rapport fra Det Nationale Sikkerhedsråd, der slog fast, at Israel kunne se frem til en demografisk trussel (idet der i løbet af 18 år ikke længere vil være tale om en jødisk majoritet i området mellem Middelhavet og Jordanfloden),⁸ og endelig en statistik, der viste, at der var blevet foretaget 18.000 aborter i Israel det foregående år (Sarig 2002).⁹ Rådets formål var at fremme israelske børnefødsler og at „sikre det jødiske folks fremtid“ (ibid.). En af rådets opgaver var at tage stilling til, hvilke finansielle incitament der ville kunne opmuntre den sekulære jødiske majoritet med sin relativt lave fødselsrate (sammenlignet med de religiøse jøders og palæstinenserens fødselsrater) til at få flere børn. Som for at demonstrere den demografiske bevidsthed var artiklen ledsaget af illustrationer af babyer af forskellig etnisk og religiøs herkomst og af en kugleramme med babyhoveder (ibid.).

Den „demografiske trussel“ er også en folkelig bekymring, som udtrykkes af enkeltpersoner på forskellig vis. En dag, da jeg sad og sludrede i et sædlaboratorium, resulterede to laboranters intensive forsøg på at få deres ugifte kvindelige kollega afsat til min ven i, at en af dem fortalte, at hun havde to børn, „så jeg har gjort min borgerpligt“.

Bekymringen over at miste den jødiske majoritet bruges også som en forklaring på israelernes storforbrug af – og regeringens høje budget til – fertilitetsbehandlinger (Kahn 2000a; Teman 2001). Abort er lovlig, men der gives kun økonomisk støtte i særlige tilfælde (Kahn 2000a:3,197). Forestillingen om, at israelere indlader sig på fertilitetsbehandling på grund af en politisk bekymring omkring demografi, er imidlertid problematisk. Først og fremmest fordi adskillige enkeltpersoner og grupper har anlagt retssager mod staten og krævet, at staten skulle stille specifikke fertilitetsbehandlinger til rådighed.¹⁰ Det er med andre ord i flere tilfælde de israelske borgere, som har presset på for at få gennemført en lovgivning, der skulle sikre dem retten og adgangen til en bestemt behandling.¹¹ Fra et økonomisk perspektiv vil jeg også sætte spørgsmålstegn ved, om staten stiller fertilitetsbehandling til disposition blot for at øge befolkningstallet, idet fertilitetsbehandlinger har lave succesrater.¹² Faktisk udtalte flere inden for den medicinske verden, at det i mange tilfælde var „skørt“ at bruge så mange penge på fertilitetsbehandling. Men mange patienter ville ikke give op selv efter års behandling og trods lægernes anbefalinger om at standse behandlingen. En socialrådgiver hævdede, at fertilitetsbehandling er som „at smide penge ud ad vinduet“. Hun henviste til andre budgetter, der kører med underskud, som kunne gavne allerede fødte børn, og konkluderede, at „økonomisk går vi for at være et moderne samfund, men vores adfærd [adgangen til og praksis omkring fertilitetsbehandling] er meget speciel, hvilket afspejles i lovgivningen“.

Antropologen Elly Teman fremfører, at fertilitetspolitik ikke har til formål at skabe babyer for enhver pris, men at skabe en særlig slags familie. Dette er ifølge Teman tydeligt i forbindelse med brugen af rugemødre, som kun er tilladt for gifte eller heteroseksuelle i registrerede parforhold, hvor rugemoderen tilhører samme religiøse gruppe som parret (Teman under udgivelse). Antropologen Tsipy Ivry har forsøgt at forklare det umiddelbare paradoks, at Israel samtidig med den udbredte pronatalisme er førende i verden, hvad angår brugen af prænatal diagnostik, der som regel fører til provokerede aborter, hvis fosteret har den mindste defekt, i hvilket tilfælde staten betaler for aborten. Hun hævder, at den israelske pronatalisme er yderst selektiv, og at det er funktionelle og sunde børn, der ønskes (Ivry 2004; se også Weiss 2002).

Skønt staten Israel fører en pronatalistisk politik og har en politisk interesse i at øge den jødiske befolkning, kan udbuddet af fertilitetsbehandlinger ikke alene forklares som en konsekvens af politiske interventioner og opfordringer til den jødiske befolkning om at føde børn for enhver pris. Fertilitetsbehandlinger er ikke økonomisk rentable, og dertil kommer, at udbuddet af fertilitetsbehandlinger også er et resultat af de israelske borgeres krav. Hvilke andre forklaringer kan give os indsigt i israeleres motivation for at sætte børn i verden og gøre brug af fertilitetsbehandlinger?

Individet og gruppen: Slægtskab på tværs af generationer

Centralt for den israelske demografiske bevidsthed er en forestilling om, at jøder tilhører samme familie. Dette blev jeg mindet om, da jeg i 2003 efter at være kommet tilbage til København klikkede ind på avisen *Ha'aretz*' hjemmeside. Avisen rapporterede detaljeret om bombningen af en bus, hvor 18 døde og over 100 blev såret. Et banner blev hejst med teksten „HUSK VI ER ALLE ÉN FAMILIE“ skrevet hen over billedet af en grædende kvinde. Denne reklame for The Emergency Solidarity Fond blev brugt i forbindelse med indsamlingen af penge til støtte for ofrene, mens læseren blev mindet om sit medlemskab af den nationale familie. Terrorangrebet blev personliggjort med det formål at få læseren til at donere penge til organisationen i solidaritet med ofrene.

I denne del af artiklen vil jeg undersøge, hvordan fortællinger om fortiden binder individer til den kollektive nationale familie, og hvorledes kollektiv hukommelse bygger bro mellem fortid, nutid og fremtid. Antropologen John Davis skriver, at tanker om fortiden er en kulturel aktivitet, der varierer fra sted til sted, og at folk tænker på fortiden, når de træffer beslutninger (Davis 1992:14). Antropologerne Sylvia Yanagisako og Carol Delaney mener, at den øgede globalisering og migration har resulteret i, at mange folk har mistet fornemmelsen af at være det *vi*, som plejede at ligge til grund for solidaritetsfølelsen og fællesskabet (Yanagisako & Delaney 1995:1). I Israel vedbliver der imidlertid at eksistere en følelse af *vi* på trods af globalisering og en fortsat jødisk diaspora.

Erindringen om „det forjættede land“ har været et centralt element i bønner, profetier og fortællinger gennem generationer af jødisk tænkning. Zionistiske ideologer såsom Theodor Herzl, der skrev i det sene 19. århundrede, forestillede sig en stat og mente ikke, at assimilationen af jøder i diaspora ville gøre en ende på antisemitisme. Den eneste måde, hvorpå jøder kunne blive ligeværdige i forhold til andre, var ved at etablere en stærk jødisk nation (Seliktar 1986:49-51). Den israelske nationalfølelse hviler fundamentalt på en række fortællinger, som genfortælles på religiøse og nationale helligdage og i almindelige samtaler. Weiss giver eksempler på fejringen af nationale helligdage, hvor den ene fortælling fører til den anden. De er hver især bygget op omkring en dramatisk historie, samtidig med at de sammenfatter større tematikker og budskaber. Først kommer fejringen af *Yom Hazikaron*, en mindedag for de faldne soldater (en fortælling om at ofre). Syv dage senere følger *Yom Hasho'a*, en mindedag for holocaust (en fortælling om lidelse og ødelæggelse), og på ottendedagen kommer *Yom Ha'atzmaut*, uafhængighedsdagen (en fortælling om frelse). Disse fælles nationale helligdage fortæller tilsammen en større historie om ødelæggelse, opofrelse og til sidst frelse efter hjemkomsten til Zions land (Weiss 2002:116). Fortællingen ender således godt, idet den enkelte israelsk-jødiske borger takket være ofre og kollektive lidelser i dag bor i

staten Israel. Fortiden personliggøres, og nationens fremtid bliver et kollektivt mål. Disse forestillinger og fortællinger inddrages også i begrundelser for ønsket om børn og forklaringer på fertilitetsbehandlingspraksissen.

Israelere, jeg talte med, forbandt således ofte deres personlige historier med den kollektive. En informant, Bat-Sheva, brugte den samme strategi med at give en trist historie (om barnløshed) en lykkelig slutning, da hun med udgangspunkt i sine egne dårlige erfaringer oprettede en organisation til støtte for andre barnløse par. Bat-Sheva forbandt sin personlige historie med sine forældres og andres lidelser under Holocaust og med oprettelsen af staten Israel:

Den dag, jeg forlod [fertilitetsklinikken] med mine børn, havde jeg det, som om jeg efterlod de andre kvinder i behandling tilbage i kampzonen, som om jeg forrådte dem. Jeg er den type menneske, som, når jeg oplever noget dårligt i mit liv, ønsker at forvandle det til noget godt. Jeg havde ni års fertilitetsbehandling på mit cv, hvilket jeg ønskede at vende til noget positivt. Det er det samme som at bo her i Israel. Jeg er datter af holocaustoverlevende, og jeg føler, at jeg anerkender deres lidelser ved at bo her. Min mor var i Auschwitz. Hvis det ikke var for holocaust, så tror jeg ikke, at staten Israel ville have eksisteret den dag i dag. Jeg tror ikke, at FN ville have stemt for det. Jeg siger ikke, at det [holocaust] var det hele værd. Det ville være en frygtelig ting at sige.

Det er imidlertid ikke blot nyere jødisk historie, som inkorporeres i nutidige fortællinger og argumentationer. Bibelske historier bliver også vakt til live. En religiøs rådgiver på IVF-klinikken reflekterede over, hvordan den jødiske fællesskabsfølelse bekræftes på religiøse helligdage som *pesach*:

Vi er ét på tværs af generationer. På trods af forskelle har vi stærke følelser for hinanden. Måske er det på grund af etnisk hukommelse. Ved *pesach* mindes vi, at vi var slaver i Ægypten, og hvad vi var udsat for.

Dette var igen en fortælling, som fremmanes og personliggøres, om kollektive prøvelser og sluttelig udfrielse fra Ægypten efter tilbagevendelsen til det forjættede land. Det øvrige personale – både religiøse og ikke-religiøse – der arbejdede med infertilitet, indflettede også bibelske citater og historier i deres forklaringer. I vores samtaler om barnløshed genkaldte de sorgen hos de barnløse bibelske matriarker. En socialarbejder citerede Raket, som sagde: „Giv mig et barn, eller jeg vil dø“ for at anskueliggøre den smerte, som hun mente, barnløse kvinder føler. Antropologen Karen Lisa Goldschmidt Salamon (1996:37) påpeger den kollektive erindring, som fremmanes i forbindelse med *pesach*-måltidet (*seder*), når folk spiser deres vej gennem den jødiske historie for at bekræfte et tilhørsforhold. Hun skriver, at den historiske erindring antageligt er et af de væsentligste træk ved „jødisk verdensforståelse“. Fortiden bliver hele tiden genkaldt og genforhandlet i nutidens lys. Antikkens hændelser er symbolsk set lige så præsent og relevante som gårsdagens, og nutidige begivenheder fortolkes i lyset af de historiske (op.cit.:35-6).

Kollektiv erindring af lidelse er ofte inkorporeret i folks argumenter for, hvorfor de personligt – eller hvorfor israelere (eller jøder) generelt – ønsker at få børn. En mand med et fertilitetsproblem sagde:

Jeg tror, at de fleste jøder føler sådan her. Vi har gjort alt for ikke helt at forsvinde. Det er derfor, vi ønsker nogen at fortælle historierne til.

Ud af fortællingerne om prøvelser og kamp – uanset om det er i en fjern fortid eller i nutiden – udspringer en stærk følelse af fællesskab, fælles lidelse og fælles kamp for overlevelse.

Kampen for overlevelse

Historiske jødeforfølgelser såsom den spanske inkquisition i 1492 og især holocaust-tragedien bliver brugt som begrundelse for brugen af fertilitetsbehandling og ønsket om at få børn i israelsk-jødiske kredse. Under interview med to offentligt ansatte involveret i lovgivning om fertilitetsbehandling i Sundhedsministeriet refererede de begge til holocaust og en af dem til den historiske forfølgelse af jøder for at forklare israeleres lette tilgang til fertilitetsbehandlinger.

Jeg spurgte en biolog og direktør for et sædlaboratorium, hvorfor han havde valgt at specialisere sig i mandlig infertilitet, og han svarede:

Min motivation var at hjælpe især jødiske par. I dag er det mindet om holocaust. Jeg tænkte, at hvis jeg skal udrette noget inden for biologien, så skal det helst være noget, der har med overlevelse at gøre.

Han understregede, at „den eneste måde at overleve på er ved at få et barn“, og forklarede overlevelse på to måder. På den ene side drejer det sig om den enkelte families overlevelse, som bliver sikret bedst muligt ved at få flere børn. På den anden side er overlevelse et specifikt jødisk fænomen: det at få børn „er en del af den jødiske mentalitet“. Overlevelsesmentaliteten forbandt han med den historiske udelukkelse af jøder i diasporaen, som blandt andet betød, at familien var det centrale omdrejningspunkt i folks liv, med jødeforfølgelser, holocaust, den nuværende intifada og et altdominerende naturligt menneskeligt overlevelsesinstinkt.

Adam, som var immigreret med sin familie fra Marokko som barn, havde ingen levedygtige spermatozoer i sin sæd. Han skulle gennem en operation, hvor en læge ville forsøge at udtrække spermatozoer direkte fra hans testikler. Adam sagde, at det var vigtigt for ham at få et barn med en jødisk kvinde af respekt for de mennesker, som var gået til grunde:

Når så mange mennesker blev slået ihjel, blot fordi de var jøder, så er det, som om man ikke respekterer dem, hvis man gifter sig med en anden [slags, dvs. ikke-jøde].

Adam syntes at operere med en idé om, at det at blive gift og få barn med en ikke-jøde er en trussel mod jødisk overlevelse. Adams kone, som var europæer, var konverteret til jødedom, og deres barn ville derfor blive jøde ifølge den almindelige opfattelse, som jeg vender tilbage til. Adam hævdede, at han ikke kunne have giftet sig med hende, hvis hun ikke havde konverteret, men hun drillede ham med, at han elskede hende så meget, at han ville have giftet sig med hende alligevel.

Antropologen Susan Kahn skriver, at nogle israelske jøder ønsker at få børn for at erstatte de seks millioner jøder, der mistede livet under holocaust (Kahn 2000a, 2002). En ikke-religiøs mand, jeg havde en lang samtale med på et medicinsk bibliotek i Jerusalem, var indvandret fra USA for ca. 40 år siden, da han var først i 20'erne. Han

fortalte mig, at han var blevet steriliseret, efter hans kone havde født deres femte barn. Nogle få år senere fik hans kone imidlertid den ide, at hun ville have et sidste barn, og ønskede at bruge sæddonation. Han kunne både huske, hvordan han reagerede på hendes forslag, og deres besøg i sædbanken, som havde fundet sted mange år tidligere, og konkluderede:

På grund af holocaust har jeg aldrig været i Tyskland. Det er overlevelsesinstinktet i mig [han skelnede ikke mellem det moderne Tyskland og nazisternes folkemord på jøderne]. Ud fra dette synspunkt ville jeg have accepteret sæddonation. For barnet ville have tilført endnu en israeler til mængden.

Ideen om denne reproduktive nødvendighed i det israelsk-jødiske samfund er blevet fremført som det jødiske folks overlevelsesreaktion efter holocaust. Den jødiske filosof Emil Fackenheim skrev i 1967, at det var bydende nødvendigt for jøderne at forblive jødiske for ikke at give Hitler en posthum sejr. Han refererer til denne nødvendighed som det 614. bud, ét mere end toraens 613 bud (Eisen i Teman under udgivelse).

I forbindelse med den nuværende intifada bliver argumenter omkring kampen for overlevelse genintroduceret i moderne debatter. Avisartikler rapporterer om sørgende efterladte forældre, som sagsøger de israelske forsvarsstyrker for ikke at have informeret dem om muligheden for at udtage og nedfryse sæd fra testiklerne på deres søn, som døde i landets tjeneste. Højesteret har allerede givet en mor tilladelse til at udtrække og opbevare sæd fra sin eneste søn, som var blevet dræbt under et terroristangreb. Et forslag om at åbne en sædbank, der kunne bevare sæd fra den israelske hærs soldater, i tilfælde af at de skulle blive såret eller dræbt i kamp, så forældre, koner og kæresten kunne benytte den i fremtiden, rejste en ophedet debat om det moralsk forsvarlige i at reproducere, hvad der bliver refereret til som „mindebørn“ (Sinai 2002). Ideen om overlevelse bliver med andre ord aktualiseret på grund af den nuværende situation. Ideen om en historisk og fortsat kollektiv kamp for overlevelse stimulerer den demografiske bevidsthed og påvirker individuelle såvel som kollektive argumenter i forbindelse med forplantning og praksis omkring fertilitetsbehandling.

Den nationale families oprindelse

Gud sagde til dem: Bliv frugtbare og mangfoldige og opfyld jorden, gør eder til herre over den og hersk over havets fisk og himmelens fugle, kvæget og de vildtlevende dyr, der rører sig på jorden! (Første Mosebog kap. 1, vers 28).

Enhver nation har en fortælling om sin oprindelse (Bennington i Sharp 1996:97). Yanagisako og Delaney skriver, at svarene på følgende spørgsmål er helt centrale for en gruppes identitet: Hvem er vi? Hvor kommer vi fra? Hvor skal vi hen? De foreslår, at oprindelsesfortællinger ikke anskues som sande eller falske, men som „repræsentationer af oprindelse“ (Yanagisako & Delaney 1995:1-2). Hvorledes kan disse spørgsmål besvares i den nationale israelske kontekst?

Som nævnt var bibelske begrundelser for israeleres ønske om at få børn hyppige. Sarah, en ikke-religiøs oversygeplejerske på IVF-klinikken, fremførte, at det israelske folk ønskede at få børn, „fordi Gud befalede det“. Toraens bud om at blive „frugtbare og

mangfoldige“ er den første af 613 regler i den jødiske lov – en lov pålagt mænd, men ikke kvinder (Gold 1988:20), og en meget populær begrundelse for, hvorfor israelerne opsøger fertilitetsbehandling. Det samme citat fra skabelsesberetningen anvendes af en række antropologer og sociologer som en forklaring på, hvorfor israelerne anvender fertilitetsbehandling i den udstrækning, de gør (Kahn 2000a:3; Carmeli & Birenbaum-Cameli 2000a:305; Teman 2001:13; Weiss 2002). En ikke-religiøs kvinde, jeg mødte ved en frokost, forklarede den israelske fertilitetspraksis med, at „Abrahams sæd må videregives fra generation til generation“. Hendes argument refererer ligeledes til skabelsesberetningen. Den erindrings om Guds pagt med Abraham, om at gøre ham frugtbar, at gøre nationer ud af ham og at benævne hans søn – „hans sæd“ – Isak (Zaad) (Bouquet 1996:52).

Allerede under forberedelserne til mit feltarbejde modtog jeg i forbindelse med mit studielegat gennem den israelske ambassade et forslag fra ambassaden om, at det kunne være økonomisk fordelagtigt for mig at „gå på *aliyah*“, at få statsborgerskab i Israel ifølge „the Law of Return“. Da jeg var nysgerrig efter at lære mere, modtog jeg en håndbog om *aliyah* udgivet i 1999 af World National Zionist Organisation. I bogens introduktion præsenteres læseren for udvalgte epoker af Israels historie under titlen „Milepæle på vejen mod *aliyah*“. Historien følger en kronologisk tidslinje, hvor særlige datoer og begivenheder er fremhævet. Den begynder „i år 1800 før vor tidsregning, hvor patriarken Abraham forlod sit fødested Ur og bosatte sig i det land, han og hans efterkommere var blevet lovet af Gud“. Og den kringledede historie fuldbyrdes i året 199_, hvor „jeg [læseren af håndbogen] ankommer til Israel“ (World National Zionist Organisation 1999:7-8). Herved forbindes *vi* igennem en bestemt fortælling med et bestemt sted. For at besvare Yanagisako og Delaneys spørgsmål er *vi* Abrahams børn, *vi* kommer af hans sæd, og *vi* skal hjem.

I pjecen fra World National Zionist Organisation bliver vordende „hjemvendte“ grafisk set forbundet direkte til Abraham, og fortællingen bruges her til at forbinde immigranten til nationen. Den kollektive erindring er central i forhold til demografisk bevidsthed og til forestillingen om den nationale familie. Dette nationale slægtskabsdiagram – eller stamtræ – ligger bag almene udsagn om, at israelerne er Abrahams børn (se også Carmeli & Birenbaum-Cameli 2000a:304). Kort sagt forestilles den israelske nation som en udvidet familie med en fælles forfader – oprindelsesmyten beretter om et folk, som nedstammer fra Abrahams sæd. Denne idé om oprindelse er bestemt kønnet, og jeg skal i næste afsnit diskutere, hvorledes forestillingen om patrilineær forbundethed sameksisterer med to andre forestillinger om forbundethed.

Forestillinger om forbundethed: Patrilinealitet, matrilinealitet og bilateralitet

Ifølge antropologen Fredrik Barths klassiske teori om etnisk identitet er det centrale for en gruppe at definere skillelinjen mellem, hvem der hører til gruppen, og hvem der ikke hører til. Hvad der er fælles for gruppen, og hvem der befinder sig indenfor, forandres derimod over tid (Barth 1996:175). Hvor skillelinjen trækkes mellem dem, der kan inkluderes og ekskluderes fra den israelsk-jødiske nationale familie, afhænger af forskellige faktorer. Antropologen Janet Carsten introducerer termen „forestillinger

om forbundethed“ for at understrege mulige variationer i synet på det at være beslægtet og for at åbne op for spørgsmålet om, hvad det at være beslægtet gør, og hvilke implikationer det har for personer i forskellige situationer (Carsten 2000:1). Jeg finder termen brugbar i forhold til den israelsk-jødiske kontekst på grund af dens åbenhed og fleksibilitet.

Feministiske forskere har påpeget, at køn er et centralt aspekt af slægtskabsrelationer (Collier & Yanagisako 1987:1). Samtidig påpeger Sharp som nævnt, at forbindelsen mellem individet og nationen også er kønnet (Sharp 1996:99). Jeg vil her præsentere tre forskellige forestillinger om forbundethed, som kommer til udtryk på forskellig vis i den israelsk-jødiske sammenhæng. Hvad disse forestillinger har til fælles er, at de forbinder individet til kollektivet; nogle gennem faderen, andre gennem moderen og atter andre gennem både faderen og moderen. Disse forestillinger om forbundethed betegnes henholdsvis patrilineære, matrilineære og bilaterale, ikke for at gøre dem dogmatiske, men for at stille skarpt på dem analytisk, selv om de i praksis er overlappende og sammenflettede. Det er mit argument, at disse forestillinger om forbundethed ligger implicit i ideer om nationalitet, jødiskhed, statsborgerskab, slægtskab og familie i den israelsk-jødiske kontekst, og at de er centrale i forbindelse med demografisk bevidsthed.

Patrilineære forestillinger om forbundethed er centrale især i forbindelse med kollektiv erindring, som blev diskuteret i det foregående afsnit. Patrilinearitet er også centralt i bibelske fortællinger, hvor børn bliver refereret til som børn af deres far, og faderens efternavn bliver videregivet til hele familieenheden (Carmeli & Birenbaum-Cameli 2000a:304). Personer, der er konverteret til jødedom, bliver i øvrigt kaldt *ben/bat-avraham*, hvilket vil sige søn eller datter af Abraham, og de adopteres således ind i slægtsnetværket. I *The Seed and the Soil*, baseret på feltarbejde i Tyrkiet, peger Delaney (1991:3) på, at man inden for de tre monoteistiske traditioner trækker på ideer om guddommelig forplantning. I *Abraham on Trial* hævder Delaney, at fortællingen om Abrahams villighed til at ofre sin søn Isak hænger sammen med, at hans søn er en del af ham selv ved at være af hans sæd. Ideen om patriarkalsk autoritet fortsættes i samfundsstrukturer i det jødisk-kristne samfund i dag (Delaney 1998:7). Betydningen af moderskab og faderskab er således en del af et kosmologisk system, som influerer strukturer, hierarkier, holdninger og værdier (op.cit.:8). Mary Bouquet (1996) viser, hvordan måden, vi tænker slægtskab og stamtræer på, stammer fra forestillingen om en aktiv maskulin form, som hun ligeledes fører tilbage til skabelsesberetningen og fortællingen om Abraham.

At nationen er legemliggjort og videreføres af mænd (Sharp 1996:99) ses også i den israelske oprindelseshistorie, hvor nationen ikke blot er legemliggjort i mænds kroppe, men i sæden. Det fortælles, at jøder nedstammer fra Abrahams barnebarn Jakob, hvis 12 sønner ses som grundlæggere af de forskellige stammer.¹³ Stammeidentitet eller slægtskab, der videregives fra far til søn, har praktiske implikationer for ortodokse jøder, hvilket jeg vil vende tilbage til. Nationalisering af sæd findes udtrykt i forskellige sammenhænge som for eksempel i den omtalte debat om en „soldatersædbank“. En avisartikels farvestrålende illustration viste en krukke med „nationale“ sædceller, som alle bar militærhjelme og hat, og med teksten „Søges: Ung livmoder til etablering af jødisk familie i landet Israel“ (Sinai 2002).

Med titlen *Birthing the Nation – Strategies of Palestinian Women in Israel*, indfanger Rhoda Kanaaneh (2002) ikonet af kvinden som moder for nationen. I den jødiske

sammenhæng er matrilineære forestillinger om forbundethed centrale i forhold til tanker om, hvem der er jøde. Kvindens rolle har været forestillet som analog til den nærende jord, hvori manden planter sin sæd (Delaney 1991:8, 1998:7). I nutidens Israel er kvindes rolle ofte beskrevet som livmoder eller rugemaskiner (Teman under udgivelse), og der er da også undertiden kritik af, at kvinder forventes at skulle „stille deres livmoder til rådighed for at løse Israels demografiske problem“, som det kunne læses i *Ha'aretz* den 1. november 2002 (Sarig 2002). En forskel mellem Delaneys og min kontekst er, at i den muslimske kontekst overføres identiteten patrilineært. I den jødiske kontekst forestilles jødiskheden som regel overleveret gennem moderen, skønt denne idé bliver udfordret uden for de ortodokses cirkler, for eksempel af Reform Jødedommen, hvor mænd såvel som kvinder kan overlevere jødiskheden til deres børn (Hyman 1998). Mens nationen ifølge den jødiske fortolkning blev skabt af Abrahams sæd, var Sarah nationens moder i skabelsesberetningen (Første Mosebog kap. 17, 16). Ifølge jødisk fortolkning blev den nationale familie videreført af Abrahams søn Isak med israelitten Sarah, men ikke af hans anden søn Ismael med den ægyptiske tjenestepige Hagar (op.cit.: kap. 16,4).

Israel var tænkt som en stat for jøder (Weiss 2002), og jødiskhed videreføres matrilineært ifølge den fremherskende opfattelse (Hyman 1998). Delaney påpeger, at forestillinger om forplantning synes at ligge implicit i overvejelserne om, hvem der er borger i nationen (Delaney 1995:188). At være jøde er også centralt i forhold til ideer om statsborgerskab i den israelske nationalstat. Robertson (1991:44) skriver, at det er *fødsel*, som binder individet til nationen, idet individet hermed gives rettigheder og pligter. I Israel afhænger statsborgerskab ikke af, om man er født i Israel. Man kan være født hvor som helst i verden og alligevel tilhøre den israelske nation, fremgår det af Jødisk Agencys hjemmeside i Israel: „I det store hele er alle jøder alle steder retmæssigt set israelske statsborgere.“¹⁴ Israelsk statsborgerskab tilfalder jøder i overensstemmelse med „the Law of Return“ (5710) af 1950. I lovændringen 4B (5730-1970) fra 1970 defineres en jøde som „en person, som var født af en jødisk mor, eller som er konverteret til jødedom, og som ikke er medlem af en anden religion.“¹⁵ Ikke-jøder, der er født i Israel, gives imidlertid ikke statsborgerskab, medmindre de er født af israelske borgere (Kanaaneh 1997:66). Den matrilineære definition af jøder som personer født af jødiske mødre er i samklang med *halakha*, jødisk lov, og en person må være i stand til at dokumentere sin jødiske identitet for at blive registreret som jøde.¹⁶

Endelig er det bilaterale princip også centralt for jødiske forestillinger om forbundethed, med „natur“ og „blod“ som uadskillelige nøgleelementer (Carmeli & Birenbaum-Cameli 2000a). Disse forestillinger hænger sammen med den moderne vestlige videnskab og landvindingerne inden for genteknologien. Fra den synsvinkel er mand og kvinde lige gyldige medskabere (Delaney 1991:13). Det er centralt for bilateral forbundethed og vestlige slægtskabsideer, at slægtskab er baseret på naturen (via den „biogenetiske halvdel“, som børnene arver fra hver forælder) og lov (ægteskab) (Schneider 1980; Strathern 1992; Tjørnhøj-Thomsen 1999). Denne forældremæssigt arvede halvdel kan også opdeles i kvarter for at inkludere bedsteforældre og endda endnu videre (Schneider 1980). Disse halve, kvarter eller ottendedele, som arves fra forældre og forfædre, tjener også som sociale ikoner og er forbundet med religiøse og nationale symboler, som udtrykkes i udsagn om at være „halv“ eller „kvart“ jøde (Goldberg 2002, 2003). De bilaterale slægtskabsforestillinger er fremherskende i ændringen af „the Law of Return“. Ifølge ændring A i 1970-udgaven fremgår det, at børn og børnebørn af en jøde, deres ægtefæller

samt ægtefæller til en jøde er berettiget til statsborgerskab.¹⁷ Denne lov er omstridt som følge af, at mange af de nye indvandrere ikke er jøder ifølge religiøs lov. Imidlertid hævdes det samtidig, at disse immigranter af jødisk afstamning (især fra det tidligere Sovjetunionen) har „reddet Israel fra at miste sin jødiske majoritet“ (Rutter 2003).

Den demografiske bevidsthed bygger altså på forestillinger om forbundethed, og disse er helt centrale for, hvem der hører til den nationale familie. Hvorledes den enkelte bliver inkluderet i den nationale familie afhænger af, hvilken forestilling om forbundethed der lægges vægt på.

Fertilitetsbehandling og forestillingen om forbundethed

Fertilitetsbehandlinger sætter spørgsmålstejn ved tidligere forestillinger om slægtskab, som i mødet med forplantningsteknologien ekspliciteres og genforhandles (Strathern 1992:47). Ved at bruge fertilitetsbehandling som linse vil jeg i dette afsnit vise, at forestillinger om forbundethed ikke er statiske, men derimod fleksible konstruktioner.

I lyset af fertilitetsbehandling kan der nu argumenteres for, at moderskab kan deles i tre: en surrogatmor (som bærer barnet), en social mor (den lovmæssige mor, som opfoster barnet) og en genetisk mor (som donerer ægget) (Hayden 1995:55). Bruges det samme argument i forhold til faderskabet, kan det på nuværende tidspunkt opdeles i to aspekter: genetisk og socialt. Med nye valgmuligheder i forhold til rugemoderfunktion og kønscelledonation afføder fertilitetsbehandling spørgsmål om, hvordan man skal definere, såvel hvem der er forældre som barnets retlige/religiøse status. Lignende spørgsmål har været rejst tidligere i forbindelse med for eksempel adoption. Svarene på disse spørgsmål varierer alt efter situationer og kontekster.

I lyset af fertilitetsbehandlingens muligheder har rabbinere debatteret, hvad der forstås ved jødisk forældreskab. Definitionen af, hvem der er moderen og giver barnet sin jødiske identitet (surrogatmoderen, den genetiske mor eller den sociale mor), berører imidlertid også den generelle (sekulære) definition af, hvem der er jøde. De fleste ortodokse rabbinere mener, at livmoderen er den udslagsgivende faktor for moderskab eller matrilinealitet. Det vil sige, at den jødiske afstamning eller identitet overføres via svangerskab og fødsel, ikke ved den genetiske forbindelse (Kahn 2000b:5).¹⁸ Jødisk faderskab og patrilineær afstamning bestemmes imidlertid ifølge rabbinerne af den mand, som leverer det genetiske materiale, sæden.¹⁹ Rabbineren Gershom Goldenbaum fra PUAH-instituttet,²⁰ en religiøs organisation, som behandler spørgsmål vedrørende fertilitetsbehandling og rådgiver religiøse jøder i behandling, forklarede rabbinernes bevægelse således:

Moderskab er en kombination af det genetiske materiale, svangerskab og fødsel. Spørgsmålet er, hvad der er den afgørende faktor. Det er et omdiskuteret halakhisk spørgsmål. De fleste [rabbinere] mener, at det er graviditeten og især fødslen. Når det drejer sig om faderskab, er der ingen graviditet, så det kan kun afstedkommes af det genetiske materiale. Der er ikke andre måder at se det på! I tilfælde af ægdonation kunne jeg påstå, at selv om hun modtog det genetiske materiale, er hun moderen til barnet [fordi hun føder barnet]. Moderskab er et mere komplekst system. Med mænd kan man på ingen måde sige det samme. Den, der giver det genetiske materiale, er faderen. Så sæddonoren er altså faderen.

I Susan Kahns undersøgelse af, hvorledes enlige ikke-religiøse israelske kvinder er i stand til at anvende sæddonation, bliver det matrilineære argument centralt. Kahn hævder, at rabbinernes definition af livmoderen som den determinerende faktor for jødiskhed og statens interesse i at reproducere jøder skaber et smuthul for enlige kvinder, så de kan reproducere „alene“ (Kahn 2000a). Kahn gør det imidlertid også klart, at disse kvinder på ingen måder udgør et ideal, men at det trods alt er bedre at være enlig kvinde med et barn født uden for ægteskab end at være enlig barnløs kvinde.

I modsætning til Kahns undersøgelse, som lægger vægt på livmoderen og matrilineært slægtskab, viser Temans (2001) studie af rugemødre, at det er centralt for både staten (og et krav ifølge loven), parret og rugemoderen, at det genetiske materiale kommer fra parret.²¹ Med andre ord: Her bliver bilaterale og patrilineære forestillinger om forbundethed understreget. Som konsekvens heraf bliver den matrilineære definition af moderen som den kvinde, der bærer barnet, tilsvarende underspillet. I dette tilfælde er rugemoderen *ikke* moderen, fordi hun ikke er genetisk forbundet til barnet (Teman under udgivelse).

Patrilineære forestillinger om forbundethed synes understreget i det tilfælde, hvor genetisk faderskab udfordres – som for eksempel i tilfælde, hvor der er tale om sæddonation til par. Sæddonation er hemmeligholdt på det personlige, offentlige og statslige plan i Israel. Hemmeligholdelsen af sæddonation er indbefattet i den samtykkeerklæring, som parrene skal underskrive, når der er tale om sæddonation. Dokumentet opfordrer endvidere til, at manglende genetisk faderskab sløres selv for parret, idet det foreslås, at sæddonorens sæd bliver blandet sammen med den infertile mands (Goldberg 2004:64-8; Carmeli & Birenbaum-Carmeli 2000a, 2000b).

Sæddonationens potentielle trussel mod den patrilineære forbundethed blev kreativt overvundet, mens jeg var i Israel, i et tilfælde, hvor et ultraortodokst par brugte sæddonation, fordi manden ikke havde nogen sædproduktion. Jeg hørte i første omgang om tilfældet, da historien kom frem i medierne (Traubmann & Shadmi 2002), og senere diskuterede jeg sagen med de involverede læger, sygeplejersker og biologer. Parret valgte at omgå det patrilineære dilemma ved sæddonation ved at eliminere muligheden for at få en søn. Med støtte fra lægerne appellerede parret til Sundhedsministeriet, som undtagelsesvis gav lægeteamet lov til at vælge parrets donorudvalgte barns køn på grund af deres „specielle religiøse forhold“. Manden var kohanit, dvs. tilhørte præstestammen gennem sin far, og disse mænd har specielle forpligtelser, for eksempel i forbindelse med gudstjenester. Kvinder har derimod ingen offentlige forpligtelser, og derfor ønskede parret at få en pige.²² Laboratoriet befrugtede kvindens ægceller med donorsæd i reagensglas og brugte dernæst „Preimplantation Genetic Diagnosis“ (PGD) for at kunne udvælge kvindelige embryoner, som efterfølgende blev sat op i kvindens livmoder. Kort tid efter var kvinden gravid med en pige. Det var første gang, PGD blev brugt i ikke-medicinsk øjemed, men af religiøse grunde, og det vakte megen opsigt og debat. Parrets dilemma om, hvorvidt det skulle offentliggøres, at en eventuel søn ikke var faderens genetiske barn og derfor ikke kohanit bundet af kohanit-reglerne, blev afværget ved at udelukke muligheden for at få en søn. Spørgsmålet omkring parrets børnebørns status som kohanitter blev også omgået, idet stammeslægtskabet overdrages patrilineært, og parrets potentielle fremtidige barnebarn ville derfor modtage stammeslægtskabet fra parrets ufødte datters fremtidige ægtemand.

Mens rabbinerne ser moderskab som svangerskab og faderskab som genetisk, så vi i Kahns, Temans og mit studie, at forestillinger om forbundethed ikke er statiske, men

fleksible. I dette afrundende afsnit har vi set, at på trods af at der forekommer nøgleelementer i israelsk-jødiske forestillinger om forbundethed, giver fertilitetsbehandling ikke kun plads til nye måder at reproducere børn på, men også nye måder at inkludere dem i den israelsk-jødiske familie på. Kort sagt, at den demografiske bevidsthed er både fleksibel og pragmatisk, understreges ved måder, hvorpå israelske forestillinger om forbundethed under- eller overspilles i forbindelse med fertilitetsbehandling.

Demografisk bevidsthed og forestillinger om forbundethed

Denne artikel har undersøgt israelsk pronatalisme og ønsket om en forøgelse af en del af befolkningen. Med udgangspunkt i den israelske kontekst har jeg vist, at demografisk bevidsthed er en fleksibel og pragmatisk størrelse. Den israelske demografiske bevidsthed strækker sig langt ud over nutidens viden om landets demografiske sammensætning og den forøgede „trussel“ om at blive numerisk udkonkurreret af palæstinensere. Den israelske demografiske bevidsthed er forbundet med kollektiv hukommelse om lidelse, kamp for overlevelse og oprindelse, og gennemgående for alle disse er forestillinger om forbundethed. Forestillingerne om forbundethed er kønnede og kan i den israelsk-jødiske kontekst inddeles i tre: den patrilineære, matrilineære og den bilaterale, der på forskellig vis kommer til udtryk i fertilitetsdebatter og -behandling. Disse forestillinger om forbundethed er overlappende – og over- eller underspilles – i konstruktionen af nationalitet, jødiskhed og statsborgerskab. Kort sagt, ved at stille skarpt på demografisk bevidsthed og se forestillinger om forbundethed som aspekter af denne har det været muligt at navigere i den komplekse kontekst, som danner baggrund for fertilitetsbehandling i Israel.

Noter

Følgende personer har været centrale i artiklens tilblivelse:

Denne artikel tager udgangspunkt i kapitel tre i mit speciale. Jeg vil i denne forbindelse gerne takke min tidligere vejleder Tine Tjørnhøj-Thomsen for støtte og råd og for at præsentere mig for begrebet „demografisk bevidsthed“. Jeg vil gerne takke min veninde og kollega Elly Teman for hendes råd, forslag og vejledning. Tak til antropolog Karen Lisa Goldschmidt Salomon for at præsentere mig for Sharps arbejde og for at påpege lighederne mellem nationalstaters befolkningspolitik. Min kæreste, sparringspartner og inspirationskilde Flemming Larsen for gode råd på falderebet skal til slut takkes.

1. De seneste opgørelser viser, at mellem 1995 og 2001 er antallet af behandlinger øget med 100 procent, og at der i 2003 blev givet 3400 behandlinger per million indbyggere i Israel i sammenligning med 600 i Frankrig, 500 i England og 300 i USA (Wagner 2003).
2. Oversat fra det engelske „pronatalism“, dvs. pro-fødsel (se Kahn 2000a).
3. Feltarbejdet blev gennemført på engelsk samt et meget beskedent hebraisk. Læger, socialarbejdere, sekretærer og adskillige patienter talte udmærket engelsk, og for nogle var det deres modersmål. Interviews og længere samtaler blev udelukkende gennemført på engelsk.
4. Mere om de nye regler om familiesammenføring hos Udlændingestyrelsen: <http://www.udlst.dk/Familiesammenfoering/Default.htm> (25-1-04).
5. Ifølge de statistiske oplysninger, som Kahn refererer til, var en fødselsrate på 2,6 også gældende i 1993. Ifølge Kahns kilde skyldes disse tal den ultraortodokse minoriteter (300.000 personer ud af Israels ca. 5,5 millioner indbyggere på det tidspunkt) med en gennemsnitlig fødselsrate på 6,9 (Kahn 2002).

6. Ifølge den tyske sociolog Uta Kleins kilde er den palæstinensiske fødselsrate vokset siden besættelsen af Vestbredden i 1967. Den voksede fra 6,84 i de tidlige 1980'ere til 7,37 ved årtiets slutning. Hun hævder, at stigningen i den palæstinensiske fødselsrate i Gaza og på Vestbredden siden 1967 blev et palæstinensisk politisk våben i modstanden mod besættelsen (Klein 1999).
7. Rådet blev dannet i 1967 på et tidspunkt med alvorlig økonomisk lavkonjunktur, hvor jøderne forlod landet, og immigranternes antal gik tilbage (Sarig 2002).
8. Bemærk, at denne høje fødselsrate ikke kun er beregnet på baggrund af fødselsraten hos de palæstinensere, som bor i Israel, men inkluderer dem, som bor uden for statens officielle grænser.
9. Genåbningen af rådet fremkaldte flere diskussioner. Kvinderetsforkæmpere hævdede, at rådet var diskriminerende over for kvinder. Repræsentanter for den israelsk-palæstinensiske minoritet talte om decideret racisme, mens andre mente, at rådets arbejde var væsentligt for jødisk overlevelse. Spørgsmålet om, hvorvidt Israel bør være et land for alle dets borgere eller en jødisk stat, blev også diskuteret (Sarig 2002).
10. Et lovforslag om, at staten kun skulle betale for fertilitetsbehandlingen indtil fødslen af ét barn, førte i 2003 til protest fra utilfredse kvinder. Lovforslaget blev ikke vedtaget (Wagner 2003).
11. Et eksempel på et sagsanlæg var, da 25 barnløse par appellerede til Højesteret i Jerusalem i 1995 og krævede ophævelse af forbuddet mod at benytte rugemødre. Som et resultat heraf blev rugemoderloven vedtaget i 1996 (Teman 2001:11).
12. I forbindelse med mikroinsemination (ICSI) har kvinder på op til 25 år en succesrate på 40 procent levendefødte. Succesraten aftager ved højere alder. Kvinder på 40 år og derover har 25 procent chance (Berger et al. 2001:225). Ved IVF-behandling resulterer omkring 50 procent i levendefødte, hvis manden ikke har fertilitetsproblemer, og kvinden er under 40 år. Når kvinden når 40-årsalderen, falder succesraten med 15 procent (op.cit.:312). Succesraten er omdiskuteret. Jeg har ikke set nogen undersøgelse af, hvorledes mandens alder og sædkvalitet spiller ind på succesraten.
13. De jødiske stammer har i dag mere symbolsk end praktisk betydning. De bliver ført tilbage til Jakobs 12 sønner: Reuben, Simon, Levi, Judah, Isahar, Xeulun, Dan, Naphtali, Gad, Asher, Joseph og Benjamin. Stammerne havde forskellige roller i templet, men 10 af dem siges at være gået tabt (Bridger 1962:284,486,495). I dag anerkendes kohanitter (som efterkommere af ypperstepræsten) og levitterne. Kohanitter har særlige forpligtelser i den religiøse sammenhæng. Ud over kohanitter og levitter kendes andre nu som yisrael (Kolatch 1985:29). I dag bruges gentest som bevis for det patrilineære slægtskabsforhold. Det fremføres blandt andet, at kohanit-slægtskab kan bevises og spores 3300 år tilbage ved brug af dna-test. http://www.aish.com/societywork/sciencenature/The_Cohanim_-_DNA_Connection.asp (1.12.03).
14. Jewish Agency of Israel: <http://www.jafi.org.il/aliyah/aliyah/law.html> (25-1-04).
15. Israeli Ministry of Foreign Affairs: <http://www.mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAH00mz0> (25-1-04).
16. Jewish Agency of Israel: <http://www.jafi.org.il/aliyah/aliyah/law.html> (25-1-04).
17. Israeli Ministry of Foreign Affairs: <http://www.mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAH00mz0> (25-1-04).
18. De fleste rabbinere mener, at moderskab etableres ved fødslen med reference til gamle rabbineres kommentarer. Nogle af disse kommentarer spørger, hvad konsekvensen af dette synspunkt er. De debatterer, hvorvidt et menneskefødt af et dyr opnår et dyrs identitet, og om det i så fald kan slages og spises. Denne debat rejser også spørgsmålet om, hvorvidt et dyr født af en jødisk kvinde er en jøde etc. (Kahn 2000a:138-9).
19. En af de centrale fortællinger, som er brugt i definitionen af faderskab, er en advarsel til kvinder om ikke at sove på andre lagener end deres mands, fordi de kan blive gravide med andre mænds sæd. I denne tekst hævdes det, at sådan et barn ville komme til at tilhøre samme (patrilineære) stamme som manden, der efterlod sin sæd på lagenet, og ikke kvindens ægtemands stamme. På lignende vis siges det, at en jødisk donors afkom kommer til at tilhøre donorens stamme og ikke kvindens mands, som teknisk set forbliver barnløs (Gold 1988:109,111).
20. PUAH „Poriyoov veRefuah Alpi HaHalakha“ betyder Institutet for fertilitetsbehandling ifølge *halakha*. Ifølge Kahn er det ikke tilfældigt, at Puah også er navnet på en bibelsk jordemoder, som reddede nyfødte fra Faraos folkedrab (Kahn 2002).

21. Den israelske rugemoderlov adskiller sig på adskillige punkter, hvis man sammenligner med andre lande, hvor brug af rugemødre er tilladt. Blandt andet må israelske rugemødre ikke donere deres eget æg. Ægget må stamme fra den kommende mor eller fra en tredje donor. Sæden *skal* derimod stamme fra den kommende far (Teman 2001).
22. Kahn beskriver en situation, fortalt til hende af en fertilitetslæge, hos hvem en ultraortodoks kvinde gennemgik en fosterreduktion og fik de mandlige fostre aborteret af den samme grund, nemlig at hendes mand var kohanit (2002:291, 2000a:207-8).

Litteratur

- Anderson, Benedict
1991 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London & New York: Verso.
- Ardener, Edwin
1974 Social Anthropology and Population I: H.B. Parry (ed.): Population and Its Problems: A Plain Man's Guide. Oxford: Clarendon Press.
- Barth, Fredrik
1996 Nye og evige temaer i studiet av etnisitet. I: F. Barth: Manifestasjon og prosess. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Berger, Gary, Marc Goldstein & Mark Fuerst
2001 The Couple's Guide to Fertility. New York: Broadway Books.
- Bouquet, Mary
1996 Family Trees and Their Affinities: The Visual Imperative of the Genealogical Diagram. The Journal of the Royal Institute 2(1):43-66.
- Bridger, David
1962 The New Jewish Encyclopedia. New York: Behrman House.
- Carmeli, Yoram S. & Daphna Birenbaum-Carmeli
2000a Ritualizing the "Natural Family": Secrecy in Israeli Donor Insemination. Science as Culture 9(3):301-24.
2000b State Regulation of Donor Insemination: An Israel Case study. Medicine and Law 19(4):839-54.
- Carsten, Janet (ed.)
2000a Introduction: Cultures of Relatedness. I: J. Carsten: Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship. Cambridge: Cambridge University Press.
- Croll, Elisabeth, Delia Davin & Penny Kane (eds.)
1985 China's One-Child Family Policy. New York: St. Martin's Press.
- Davis, John
1992 History and the People without Europe. I: Kirsten Hastrup (ed.): Other Histories. London & New York: Routledge.
- Delaney, Carol
1991 The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society. Berkeley: University of California Press.
1995 Father State, Motherland and the Birth of Modern Turkey. I: S. Yanagisako & C. Delaney (eds.): Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis. New York: Routledge.
1998 Abraham on Trial. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fafner, Hans Henrik
2001 Hvert barn er en ny soldat. Dagbladet Information, 8. marts.
- Gold, Michael
1988 And Hanna Wept. Philadelphia, New York & Jerusalem: The Jewish Publication Society.

- Goldberg, Helene
 2002 Kan man være en „halv“ jøde? Udsyn 2:7-11.
 2003 Den judiska ekvation: halvjuder och andra bråkdelsidentiteter. Judisk krönika 3:8-11.
 2004 The Man in The Sperm: A Study of Male Infertility in Israel. Specialerækken nr. 297. Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Under udgiv. The Sex in The Sperm. Male Infertility and its Challenges to Masculinity in an Israeli-Jewish Context. I: Tine Tjørnhøj-Thomsen, Helene Goldberg & Maruska la Cour Mosegaard (eds.): The Second Sex in Reproduction: Men, Masculinity and Sexuality.
- Hayden, Corrine P.
 1995 Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship. Cultural Anthropology 10(1):41-63.
- Hyman, Meryl
 1998 "Who is a Jew?" Conversations Not Conclusions. Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing.
- Ivry, Tsipy
 2002 Reproduction as Material Art: Rhetoric and Practice. Upubliceret manuskript. Department of Anthropology and Sociology. Jerusalem: Hebrew University.
 2004 Pregnancy in Japan and in Israel. Ph.d.-afhandling. Department of Anthropology and Sociology. Jerusalem: Hebrew University.
- Kahn, Susan Martha
 2000a Reproducing Jews. A Cultural Account of Assisted Conception in Israel. Durham & London: Duke University Press.
 2000b The Absence of A Womb: A Case Study in How the Disabled are Enabled to Reproduce in Israel. Paper præsenteret på „the Annual Meeting of the American Anthropological Association“, San Francisco, USA.
 2002 Rabbis and Reproduction: The Users of New Reproductive Technologies among Ultraorthodox Jews in Israel. I: Marcia Inhorn & Frank Van Balen (eds.): Reproduction around the Globe. New Thinking on Childlessness, Gender and Reproductive Technologies. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Kanaaneh, Rhoda Ann
 1997 Conceiving Difference: Birthing the Palestinian Nation in the Galilee. Critical Public Health 7:64-79.
 2002 Birthing the Nation. Strategies of Palestinian Women in Israel. Berkeley, CA: University of California Press.
- Klein, Uta
 1999 The Contribution of Military and Military Discourse to the Construction of Masculinity in Society. Paper præsenteret på seminaret „Men and the Violence against Women“, Strasbourg 7.-9. oktober.
- Kolatch, J. Alfred
 1985 The Second Jewish Book of Why. New York: Jonathan David Publishers, Inc.
- Robertson, A.F.
 1991 Beyond the Family. The Social Organization of Human Reproduction. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rutter, Mark
 2003 Immigration Law: Russian Immigrants Push Israel's "Law of Return" to its Limits. Inside Illinois, 24. juli.
- Salamon, Karen Lisa Goldschmidt
 1996 Du bliver, som du spiser. Måltidet som identitetsfaktor og sakralt rum. Kritisk forum for praktisk teologi 65:29-44.
- Sarig, Merav
 2002 Birth of a Nation. Ha'aretz Magazine, 1. november.
- Schneider, David M.
 1980 American Kinship: A Cultural Account. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Seliktar, Ofira
1986 New Zionism and the Foreign Policy System of Israel. London & Sydney: Croom Helm.
- Sered, Susan
2000 What Makes Women Sick?: Maternity, Modesty and Militarism in Israeli Society. New England: Brandeis University Press.
- Sharp, Joanne P.
1996 Gendering Nationhood. I: Nancy Duncan (ed.): Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality. New York: Routledge.
- Sinai, Ruth
2002 Fertility Science Outstrips its Ethical Bonds. Ha'aretz, 4. november.
- Strathern, Marilyn
1995 After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teman, Elly
2001 Technological Fragmentation and Women's Empowerment. Surrogate Motherhood in Israel. Women's Studies Quarterly 3-4:11-34.
- Under udgiv. Surrogate Motherhood in Israel. Ph.d.-afhandling. Department of Anthropology and Sociology, Hebrew University.
- Tjørnhøj-Thomsen, Tine
1999 Tilblivelseshistorier. Barnløshed, slægtskab og forplantningsteknologi i Danmark. Ph.d.-afhandling. Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Torah
1995 New York: Henry Holt and Company.
- Traubmann, Tamara & Haim Shadmi
2002 Couple Allowed to Choose Baby's Gender to Avoid Halakhic Dilemma. International Herald Tribunal. www.ih.com, 18. oktober.
- Wagner, Matti
2003 Fertility Treatment Funding to Continue. Jerusalem Post. www.jpost.com, 4. November.
- Weiss, Meira
2002 The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society. Stanford: Stanford University Press.
- World National Zionist Organization
1999 Pamphlet on Aliyah. Jerusalem: World National Zionist Organization.
- Yanagisako, Susan & Carol Delaney (eds.)
1995 Introduction. I: S. Yanagisako & C. Delaney (eds.): Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis. New York: Routledge.
- Yuval-Davis
1982 Israeli Women and Men: Divisions behind the Unity. Change International Reports no. 6.