

# **Livmor til låns?**

**En systematisk-teologisk drøftelse av gestasjonell surrogati.**

Av: Eirik Nyfeldt Bø

Profesjonsstudiet i teologi, våren 2011.

AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS).

Veileder: Professor Svein Olaf Thorbjørnsen.

DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKULTET

<b>Kapittel 1 Innledning</b> .....	<b>2</b>
Interesse og aktualitet.....	2
Begrepsavklaring.....	3
Problemstilling .....	6
Material.....	9
Metode.....	10
Struktur.....	12
<b>Kapittel 2 Surrogati: historie og fakta</b> .....	<b>13</b>
Historie.....	13
Lovregulering.....	13
Kostnad .....	15
Antall barn født ved surrogati.....	15
Tilbakeblikk .....	16
<b>Kapittel 3 Teologisk antropologi: forplantning og barn</b> .....	<b>17</b>
Menneskesyn.....	17
Barn: gave eller rett?.....	20
Forplantning uten sex?.....	22
Tilbakeblikk .....	26
<b>Kapittel 4 Embryoets moralske status og IVF</b> .....	<b>28</b>
Substans og potensial .....	29
Organisert hjerneaktivitet.....	30
Potensielt menneske, eller menneske med potensial?.....	31
Tilbakeblikk .....	32
<b>Kapittel 5 Gestasjonell surrogati</b> .....	<b>33</b>
Kommersiell surrogati.....	33
Tilbakeblikk .....	46
Altruistisk surrogati .....	47
Tilbakeblikk .....	57
<b>Kapittel 6 Konklusjon</b> .....	<b>59</b>
<b>Litteratur</b> .....	<b>63</b>

# Kapittel 1 Innledning

## *Interesse og aktualitet*

Min nysgjerrighet ledet meg til å skrive en oppgave om assistert befruktning og surrogati. Den ble vekket da jeg i forbindelse med en oppgave jobbet med prøverørsbefruktning, også kalt for in vitro fertilisasjon (IVF). Da jeg den gang søkte etter relevant litteratur, kom jeg over flere nettforum hvor kristne par etterspurte veiledning med tanke på assistert befruktning. Mitt inntrykk var at flere av disse følte seg forvirret. Noen hadde snakket med lokale pastorer og prester, men svarene var på ingen måte entydige. Det overrasket meg ikke; kristen etikk er et komplekst felt, særlig når det kommer til områder hvor teknologien gir oss muligheter som Bibelen har få konkrete svar på. Xenotransplantasjon,<sup>1</sup> IVF og surrogati<sup>2</sup> er slike eksempler.

Selv er jeg snart ferdig med profesjonsutdanningen i teologi. Det betyr at jeg kan bli ordinert og arbeide som prest. At det vil komme etiske utfordringer på min vei, er høyst tenkelig. Derfor vil de erfaringene jeg gjør ved å skrive en spesialavhandling innenfor kristen etikk, spesielt om det som berører noe av det mest sårbare i livet, være en god erfaring å ta med videre.

Surrogati er i skrivende stund et aktuelt tema, og det er bemerkelsesverdig å se at debatten har samlet grupper som normalt står langt fra hverandre. Med ett har feminister, konservative kristne og humanetikere stått side om side i kritikken av surrogati, dog med noe forskjellig utgangspunkt, men desto mer interessant.<sup>3</sup>

Flere kvinner jeg kjenner, som har et kristent livssyn, har sagt at de er positive til å bære frem et barn til sin søster, datter eller nær venn ut fra et altruistisk motiv. Forutsetningen var at de ikke måtte benytte egne eggceller. Selv om dette er noen få kvinners synspunkt som på ingen måte kan benyttes empirisk, vekket svarene deres likevel min nysgjerrighet. Hvordan forsvarte de sitt valg? De så på handlingen som god og kjærlig, gjort med omtanke for sin søster, datter eller venn. Nestekjærligheten var drivkraften.

---

<sup>1</sup> Samdani, 2010. Involverer transplantasjon av ikke-menneskelig vev og organer til et menneske, for eksempel et dyreorgan.

<sup>2</sup> Begrepet er foreløpig ikke et godkjent ord hos Språkrådet. Det er likevel gode grunner til å anta at det vil bli det i nærmeste framtid. Selv synes jeg begrepet samsvarer godt med det engelske "surrogacy" og derfor har jeg valgt å benytte det. Se Språkrådet, 2010.

<sup>3</sup> Spar, 2006:77 og Charlesworth, 1993:93.

Jeg forstår kvinnene, det må virkelig være en fin handling å gjøre. Hjelpen noen man er glad i, til å få et barn. Likevel ble jeg litt overrasket. Visste de egentlig hva det innebar å bære frem et barn for deretter å ”gi det fra seg”? De samtalene jeg har hatt om surrogati med kristne, spesielt kvinner, gav meg lyst til å jobbe mer med temaet.

Surrogatdebatten blomstret på nytt da mediene fortalte om den fortvilte situasjonen en norsk kvinne befant seg i: Kari Ann Volden satt fast i India med sine to barn, unnfanget med donoregg og –sæd og båret frem av en surrogatmor.<sup>4</sup> Norske myndigheter avslø adopsjonssøknaden. Direktøren i Barne-, Ungdoms-, og Familiedirektoratet, fortalte at avslaget ble begrunnet ut fra norsk lov og internasjonale konvensjoner som skal hindre kjøp og salg av barn, for øvrig en interessant tolkning av denne formen for surrogati. Det så dermed mørkt ut for en snarlig hjemkomst for Kari Ann og tvillingene. Men omtrent fem måneder etter avslaget, gjorde UDI et hastevedtak og innvilget tvillingene innreise- og oppholdstillatelse.<sup>5</sup> Tvillingene hadde nå på dette tidspunktet en intendert mor, en surrogatmor, en givermor og en giverfar. Fire ”foreldre” totalt, og fem om den intenderte moren, Kari Ann, en gang møter den store kjærligheten.

Da Øystein Mæland ble ansatt som ny politidirektør gikk han åpent ut og fortalte at han og hans mannlige partner hadde et barn, og ventet barn nummer to, begge unnfanget ved hjelp av surrogati og eggdonasjon. Dette ble det naturligvis debatt av fordi surrogati p.t. er ulovlig i Norge (se kapittel 2), og man stilte seg derfor kritisk til signaleffekten ved at en politidirektør ”omgikk” norsk lov på denne måten. Likevel var det selve synet på surrogati som fikk størst spalteplass. Dagbladets politiske redaktør, Marie Simonsen, og Elisabeth Skarsbø Moen, VGs debattredaktør, var delt og stod på hver sin side. I en kommentar som stod på trykk i VG 22. juni 2011, gikk sistnevnte ut mot den nyansatte direktørens benyttelse av surrogati i USA samt Marie Simonsens forsvar av saken.<sup>6</sup> Mediedekningen og oppmerksomheten viser at temaet surrogati fortsatt er aktuelt.

### ***Begrepsavklaring***

Kari Ann Voldens historie synliggjør de mange foreldretypene i forbindelse med surrogati. Det kan derfor være hensiktsmessig å gi en kort innføring og avklaring. Et par som går inn i

---

<sup>4</sup> Hammerstad, 2010.

<sup>5</sup> Lysvold, 2011.

<sup>6</sup> Moen, 2011.

en surrogatiavtale med den hensikt å bli foreldre, kalles i denne oppgaven for intenderte foreldre, henholdsvis intendert mor og far. Kvinnen som bærer frem barnet betegnes som surrogatmor. Benyttes donor brukes betegnelsen giverfar eller -mor.

Surrogati kan deles i to forskjellige hovedtyper, tradisjonell og gestasjonell. *Tradisjonell surrogati* er den vanligste og eldste formen, og vi finner den beskrevet blant annet i GT. Her fortelles det, i 1 Mos 30:1-22, om Rakel og Lea som får “egne” barn ved å la sine trelkvinner, Bilha og Silpa, ha seksuell omgang med Jakob. I slike tilfeller er det ikke bare livmoren som stilles til disposisjon, men også surrogatmorens egne eggceller. Surrogatmoren blir derfor også den genetiske moren. Tradisjonell surrogati foregår i dag ved inseminasjon, men har blitt mindre vanlig på grunn av at par i dag, ved hjelp av IVF, kan benytte egne kjønnsceller.

*Gestasjonell surrogati* er den andre hovedtypen. Surrogatmoren bidrar ikke med egne eggceller i dette tilfellet, og får således ingen genetiske bånd til barnet, men det er ikke nødvendigvis de intenderte foreldrene som bidrar med sitt arvematerialet. Om både egg- og sæddonor benyttes, betyr det at verken de intenderte foreldrene eller surrogatmoren får genetiske bånd til barnet. Hvem som bør regnes som barnets rette foreldre i en slik situasjon, er en oppgave i seg selv å løse. I denne oppgaven vil jeg derimot konsentrere meg om gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske. Når jeg i det følgende dermed bruker begrepet gestasjonell surrogati, er det underforstått at de intenderte foreldrene også er de genetiske foreldrene, når annet ikke er nevnt.

Ved gestasjonell surrogati skjer selve befruktningen i de fleste tilfeller utenfor livmoren og som regel med hjelp av IVF. Befruktningen kan også skje på naturlig vis, ved seksuell omgang, hvor embryoet deretter ekstraheres og siden føres inn i livmoren til surrogatmoren.<sup>7</sup> Det er likevel meget sjelden gestasjonell surrogati gjøres på denne måten, og IVF er helt klart den foretrukne befruktningsmåten. Derfor er det viktig at man i en oppgave om gestasjonell surrogati også drøfter IVF i lys av teologisk etikk. Enkelt sagt foregår IVF ved at man henter ut modne egg fra en kvinne og legger det i en petriskål sammen med sæd fra en mann. Forhåpentligvis blir flere egg befruktet, og et eller flere embryo (i Norge er det ikke lov å implantere flere en to) føres deretter inn i livmoren til surrogatmoren. Overtallige embryoer blir frosset ned for eventuell senere bruk, i enkelte land også til forskningsbruk, og til slutt

---

<sup>7</sup> Det er en forholdsvis enkel prosedyre, hvor man ”skyller” ut livmoren og slik får tak i embryoet som deretter føres inn i en annen kvinnes livmor. Se Kaplan & Tong, 1996:266-267.

destruert. I Norge er grensen for nedfrysning på fem år, etter det må embryoet destrueres.<sup>8</sup> Kvinner med for eksempel skadet livmor, kan altså ved hjelp av gestasjonell surrogati få egne genetiske barn<sup>9</sup>, og det er også trolig årsaken til at surrogati har blitt særlig aktuelt i det siste.

Både tradisjonell og gestasjonell surrogati kan igjen inndeles i to kategorier, kommersiell og altruistisk surrogati. *Kommersiell surrogati* er surrogati inngått med en kontrakt der surrogatmoren får en betydelig sum penger. Dette foregår i stor grad gjennom byråer, men også privatpersoner kan søke etter en kvinne som mot betaling gir sitt samtykke til å bære frem et barn og overgi det til dem ved fødsel.<sup>10</sup> Hva betalingen gjelder for, vil vi senere se det eksisterer forskjellige oppfatninger av. De ovenfor nevnte historiene om Kari Ann Volden og Øystein Mæland, er typiske eksempler på kommersiell surrogati. *Altruistisk surrogati*, også kalt ikke-kommersiell, betegner de forholdene der noen frivillig og gjerne i nær slekt, tilbyr seg å bære frem et barn for andre.<sup>11</sup> Motivet for handlingen er av den grunn i utgangspunktet altruistisk og derav navnet. Ved slike surrogatavtaler er tanken at kvinnen ikke gjør profitt på det. Likevel, i noen tilfeller kan det være vanskelig å avgjøre om en surrogatavtale virkelig er inngått med altruistiske motiv. Det skyldes først og fremst at det også her kan skrives en kontrakt, og at penger også her kan utveksles, men som i hovedsak er ment for å dekke utgiftene. Likevel er det ikke uvanlig at surrogatmoren får verdifulle gaver i tillegg, for eksempel en luksusferie eller kanskje en bil. Man kan derfor med rette stille spørsmålsteget om slike surrogatavtaler er altruistiske i det hele tatt.<sup>12</sup>

I Storbritannia opereres det med tre kriterier for at en surrogatavtale skal godkjennes som ikke-kommersiell (altruistisk). Det er forbudt for en tredjepart å tjene penger på det. En eventuell betaling skal være i samsvar med surrogatmorens rimelige utgifter, og annonsering etter surrogatmødre eller av surrogattjenester er forbudt.<sup>13</sup> Jeg synes det er en rimelig god definisjon, og vi lar den derfor stå.

---

<sup>8</sup> Dette fremkommer av bioteknologiloven, se Helse- og omsorgsdepartementet, 2003.

<sup>9</sup> C.O.T.S. Childlessness overcome through surrogacy, 1997:4-5. Det er også mulig å benytte donoregg og -sæd. Kari Ann Voldens historie ovenfor er et eksempel på det.

<sup>10</sup> Wilkinson, 2003:137.

<sup>11</sup> Ekman tolker altruistisk surrogati i en slik retning. Som vi senere i kapittel fem skal se, hevder Ekman likevel at man ikke kan skille mellom altruistisk og kommersiell surrogati. Se Ekman, 2010:163-164.

<sup>12</sup> Ekman, 2010:164.

<sup>13</sup> Donnellan, 1997:2.

Embryo og befruktete egg er også relevante begrep. De blir benyttet om hverandre for å betegne den nye cellen som blir til ved sammensmeltingen av kjønncellene. I biologien blir denne cellen kalt for embryo fra befruktningen av og videre de første 8 ukene. I den tidligste fasen, rett etter befruktning, kalles den også for en zygote, men for enkelthetskyld vil jeg kun benytte begrepet embryo.<sup>14</sup> I relasjon til embryoet er begrepet moralsk status også viktig for oppgaven vår. På den ene siden handler det om i hvilken grad et embryo har krav på rettigheter til liv og beskyttelse, mens det på den andre siden handler om hvorvidt vi som moralske agenter er forpliktet til å bevare disse rettighetene.<sup>15</sup>

### ***Problemstilling***

Ulike sammenligninger har blitt benyttet i kritikken av surrogati. Tilhengere har blitt anklaget for å drive med menneskehandel. Leie av surrogatmor er blitt sammenlignet med prostitusjon, og kjøpere av surrogattjenester er blitt anklaget for å redusere et barn til en vare. Ikke alle er likevel kritiske.

Bioteknologinemda kom nylig med en uttalelse, i mars 2011, angående Norges lovgivning om surrogati. Der fremkommer det at nemda er delt i synet. Flertallet (67%) går inn for å beholde dagens lov, mens et mindretall, (33%) ønsker å åpne opp for enkelte varianter av surrogati. Interessant nok begrunner mindretallet liberaliseringen med at surrogati må forstås som en forlengelse av andre lovlige former for assistert befruktning. Totalforbudet som man i dag har, oppleves derfor av noen grupper som diskriminering, hevder de og stiller følgende spørsmål: Hvorfor skal ikke kvinner uten livmor ha rett til å få hjelp med å få et eget barn på lik linje med kvinner som i dag får hjelp fordi de har ødelagte eggledere? For mindretallet handler det derfor i første omgang om å sette det prinsipielle skille mellom naturlig og assistert befruktning, og ikke mellom ulike former for assistert befruktning. De foreslår derfor å innføre et prøveprosjekt over 5 år hvor man tillater altruistisk surrogati og sidestiller det med dagens tillatte former for assistert befruktning.<sup>16</sup>

Et ektepar ønsker barn sammen. Etter år med skuffelser, venting og til sist undersøkelser, viser det seg at problemet ligger i kvinnens livmor. Hennes søster har tre barn allerede. I sympati med sin søster tilbyr hun seg å bære frem deres barn. Ekteparet (de intendert

---

<sup>14</sup> European Society of Human Reproduction and Embryology.

<sup>15</sup> Baune, 2008:2.

<sup>16</sup> Bioteknologinemda, 2011.

foreldrene) bidrar med egne egg og sædceller, og søsteren låner ut sin livmor. Hun sier at hun gjør dette i kjærlighet.

Historien ovenfor er sann. Gretchen Wetzel hjalp søsteren sin med å få barn gjennom surrogati. Wetzel begrunnet det ut fra nestekjærlighetstanken, og mente at dette måtte være det flotteste en søster kunne gjøre for sin søster. Selv syntes jeg det var særlig interessant å lese om hennes erfaring med sin menighets pastor. Hun og ektemannen oppsøkte pastoren for å få råd og veiledning, og pastoren gav dem sin støtte til å gjennomføre surrogatavtalen med søsteren. Denne oppgaven vil blant annet belyse om pastoren gjorde riktig i å godta altruistisk gestasjonell surrogati som en etisk akseptabel måte å bringe frem et barn på.<sup>17</sup>

Teknologien gjør stadig fremskritt og nye muligheter blir gitt til menneskene. Hvordan skal kristne, som ønsker å leve rett og ta riktige valg, forholde seg til slik teknologi? I denne oppgaven skal vi berøre dette spørsmålet ved å belyse gestasjonell surrogati. Følgende hovedproblemstilling kan derfor formuleres:

***Hvordan bør vi, i lys av teologisk etikk, forholde oss til gestasjonell surrogati av kommersiell og altruistisk art?***

For å kunne svare tilfredsstillende på hovedproblemstillingen, vil det være hensiktsmessig å belyse tilhørende delproblemstillinger først. Et sentralt spørsmål som vi derfor må stoppe opp ved er: Sett fra en kristen synsvinkel, er det etisk akseptabelt å befrukte et menneskeegg utenfor livmoren? For vår problemstilling er dette et prinsipielt spørsmål som berører seksualaktens betydning i forhold til forplantningen. Om det finnes gode argument mot å løsrive forplantningen fra det seksuelle forholdet mellom to mennesker, blir muligheten for surrogati betraktelig svekket. Surrogati berører også spørsmålet om barn er en rett eller en gave. Hvis det er en rett, hvor langt skal man gå i å gi mennesker sitt eget barn? Det vil derfor være relevant å belyse den teologiske antropologien i sammenheng med forplantning og barn.

Etter min mening vil det også være viktig å se nærmere på embryoets moralske status. Ved IVF, som i de fleste tilfeller er en nødvendig prosedyre i forbindelse med gestasjonell surrogati<sup>18</sup>, er det vanlig å befrukte flere egg, men man benytter sjelden alle. Overtallige

---

<sup>17</sup> Wetzel, 1996.

<sup>18</sup> Som jeg allerede har nevnt, er det riktignok mulig for et par å unnfange et barn på normalt vis, for deretter å overføre embryoet til surrogatmoren. Med andre ord er ikke IVF en tvingende nødvendighet ved gestasjonell surrogati. Likevel benyttes IVF eller en lignende prosedyre stort sett alltid ved gestasjonell surrogati, og nettopp derfor er det viktig å drøfte denne metoden.

embryo blir derfor til slutt vanligvis destruert. Derfor må man spørre om det menneskelige embryoet er et potensielt menneske eller et menneske med et potensial. Hvis det er et potensielt menneske, er det altså ikke et menneske enda, og dermed er det ikke nødvendigvis problematisk å destruere overflødige embryo etter en slik prosedyre. Om det derimot tolkes som et menneske med et potensial, er problemstillingen tydeligere: Kan man destruere overtallige mennesker? Hvis man sier at embryoet er et menneske med et potensial, så menes det at embryoet har et potensial til å bli et voksent og rasjonelt menneske, på lik linje med et nyfødt barn. Et nyfødt barn er ikke bare et potensielt menneske, men det er i aller høyeste grad et menneske med et potensial til å vokse og bli et rasjonelt menneskeindivid, selv om ikke alle er enige i en slik påstand (mer om det i kapittel 4). Det vi her skal drøfte videre, kan oppsummeres i et spørsmål: I hvilken grad har et embryo moralsk status? Svaret på dette spørsmålet får konsekvenser for praksisen av IVF og dermed også gestasjonell surrogati.

Når disse ovenfor nevnte delproblemstillinger er belyst, kan vi drøfte gestasjonell surrogati. Er den med på å gjøre barn til en vare, eller er det utelukkende en tjeneste som det betales for? Hva med surrogatmoren, blir hun tingliggjort og solgt? Hvilke konsekvenser får surrogati for menneskesynet? Er involveringen og bidraget av en tredjepart i forbindelse med surrogati problematisk, sett fra kristen synsvinkel? Dette er noen av spørsmålene som skal bli grundig belyst og drøftet.

### **Avgrensning og målsetning**

Som vi så innledningsvis, kan både enslige og homofile (en av partene) få genetiske barn ved hjelp av surrogati. Derfor vil det kanskje være naturlig å drøfte også dette i lys av vår problemstilling. Etter min mening eksisterer det imidlertid en viktig forskjell i forhold til det å få barn mellom homofile par og enslige på den ene siden og heterofile par på den andre siden. I utgangspunktet, slik vi blir født, kan ikke to mennesker av samme kjønn, eller ett menneske alene, unnfange et barn – det er helt umulig. Et heterofilt par vil derimot, statistisk sett, i utgangspunktet normalt ha en slik mulighet. For å avgrense oppgaven, kommer jeg ikke til å drøfte enslige eller homofiles muligheter og rettigheter til det å få barn, ved hjelp av surrogati i særlig grad. Spørsmålet krever, slik jeg ser det, en såpass grundig drøfting og egner seg derfor bedre som en egen oppgave. I kapittel tre gir jeg likevel en kort grunngivelse for hvilken kontekst assistert befruktning kan skje innenfor, og her utelukker jeg enslige og par av samme kjønn. Utgangspunktet for denne oppgaven blir av den grunn de heterofile parene, som i møte med ufrivillig barnløshet ønsker å vite om gestasjonell surrogati, i lys av kristen etikk, er en etisk akseptabel mulighet. Oppgavens mål er altså ikke å drøfte *hvem* som

eventuelt kan benytte seg av gestasjonell surrogati, men *om* det er en etisk akseptabel metode, sett i lys av kristen etikk. Fordi kommersiell surrogati allerede er grundig drøftet i litteraturen, ønsker jeg å vie mer plass til den altruistiske varianten i forhold til det som er vanlig når surrogati drøftes. Det finnes ikke, ut fra det jeg vet, bøker som har altruistisk surrogati som hovedtema. I den grad altruistisk surrogati blir behandlet, er det gjerne som en ad-hoc i debatten om kommersiell surrogati. Dette gjelder faktisk omtrent all litteratur denne oppgaven viser til som har surrogati som tema. Interessant er det også at en klassiker innenfor debatten om forplantning og assistert befruktning, ikke behandler spørsmålet om altruistisk surrogati i det hele tatt, men kun drøfter det kommersielle og kontraktmessige aspektet.<sup>19</sup>

Det interessante er at mye av argumentasjonen tilknyttet kommersiell surrogati i mindre grad kan anvendes på den altruistiske varianten. Der byråer og store pengesummer kjennetegner kommersiell surrogati, er verdier som nestekjærlighet, empati og omsorg mer beskrivende for den altruistiske varianten. Her vil kanskje noen innvende at jeg derfor burde konsentrert meg om altruistisk surrogati i sin helhet. Det kunne jeg kanskje ha gjort. Men slik jeg ser det vil det likevel være nyttig å ha en drøfting av kommersiell surrogati for den videre drøftingen av den altruistiske varianten. Da vil det, etter min mening, synliggjøres tydeligere hva som særpreger og eventuelt skiller disse to variantene.

Målsetningen med spesialavhandlingen er først og fremst å besvare problemstillingen. Samtidig er det også et håp at den kan fungere som en veiledning for de som ønsker seg en oversikt over de etiske aspektene ved gestasjonell surrogati.

### ***Material***

Da problemstillingen er stilt ut fra en kristen synsvinkel, vil jeg gjøre nytte av forfattere som skriver ut fra et teologisk perspektiv. Likevel vil det naturligvis være relevant, og ikke minst viktig, å analysere argumenter også fra andre forfattere. Scott B. Rae og Tom Frame, er to teologer som har jobbet en god del med surrogati. Rae har skrevet to bøker om emnet, *Brave new families. Biblical ethics and reproductive technologies (1996)*, og *The Ethics of Commercial Surrogate Motherhood (1994)*,<sup>20</sup> samt flere artikler. Tom Frame utgav sin første og foreløpig eneste bok om emnet i 2008, kalt ”*Children on demand*”.<sup>21</sup> Disse vil i hovedsak

---

<sup>19</sup> Se Kaplan & Tong, 1996:297-335.

<sup>20</sup> Rae, 1994 og Rae, 1996.

<sup>21</sup> Frame, 2008.

representere argumenter fra et kristent ståsted, og de er i hovedsak kritisk til de fleste former for surrogati. Rae har jeg valgt fordi han som teolog har jobbet mye med surrogati, mens Frame er tatt med fordi hans bok er av nyere dato.

Kajsa Ekis Ekman kan karakteriseres som en feminist. Hun er journalist og frilanser og utgav i 2010 boken: *Varat och varan: prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan*.<sup>22</sup> Den gav et stort og relevant bidrag til surrogatidebatten i Sverige, og er derfor viktig litteratur.<sup>23</sup> Hun er, som vi skal se, sterkt kritisk til surrogati, men skriver ikke ut fra et teologisk perspektiv. Hennes motvekt finnes i Cecilé Fabre sin bok, *Whose body is it anyway* (2006)<sup>24</sup>, og Stephen Wilkinson, *Bodies for sale?* (2003)<sup>25</sup>, som begge representere et forsvar av kommersiell og altruistisk surrogati. Det vil derfor være særlig interessant å se på deres argumentasjon. Alle de ovenfor nevnte har i hovedsak konsentrert seg om kommersiell surrogati, men alle berører i større og mindre grad også den altruistiske varianten. I så måte vil disse danne utgangspunktet og fungere som ”primærkildene” for denne oppgaven, men de vil selvsagt bli supplert med argumenter og synspunkter fra andre (som vil bli nevnt underveis i oppgaven), inkludert meg selv.

## **Metode**

Opgavens metode kan betegnes som en systematisk-teologisk diskurs med et normativt siktemål. Det vil si at jeg i hovedsak vil analysere forskjellige argumenter presentert i faglig litteratur som er relevant for hoved- og delproblemstillingene og drøfte disse i lys av en kristen synsvinkel, for deretter å komme frem til en normativ konklusjon.

Den kristne synsvinkelen aktualiserer Bibelen som normativ instans i kristen etikk. Ofte står man ovenfor etiske utfordringer hvor Bibelen ikke har konkrete svar. Hvordan kan man så konkludere med noe i teologisk etikk som ikke er direkte behandlet i Bibelen? Sagt på en annen måte, hvordan kan man benytte Bibelen i møte med dagens etiske utfordringer? Mange har forsøkt å gi et godt svar på nettopp dette spørsmålet og foreslått forskjellige modeller.

---

<sup>22</sup> Ekman, 2010.

<sup>23</sup> Forfatteren Maria Sveland anmeldte boken og skrev: ”Det här måste vara en av årets viktigaste böcker och jag hoppas innerligt att den når såväl utredare och politiker som alla som säger sig vara intresserade av feminism.” Se Sveland, 2010.

<sup>24</sup> Fabre, 2006.

<sup>25</sup> Wilkinson, 2003.

Heiene og Thorbjørnsen i *"Kristen etikk – en innføring"* (2011)<sup>26</sup> viser til fire modeller som ofte blir benyttet for bibelbruk i teologisk etikk. Biblisisme og situasjonsetikk er to modeller fra hver sin ytterkant. Med biblisisme så menes det at man i korthet søker å begrunne noe utelukkende fra Bibelen der alle tekster er like gyldige, GT som NT. Faren ved en slik modell er at man er mindre opptatt av de etiske områdene som Bibelen ikke omtaler, og at man ikke leser GTs normgivende tekster i lys av NT. Bioetiske spørsmål vil for eksempel være vanskelig å behandle innenfor en slik modell, fordi slike spørsmål ikke behandles direkte i Bibelen. Dens motstykke kalles situasjonsetikken fordi man her vektlegger selve situasjonen for å si noe om det etisk rette eller gode. Her vil man hevde at det er umulig å applisere flere bibelske normer til alle situasjoner. Nestekjærlighetsbudet er i så fall den eneste normen som kan anvendes på en slik måte hevder man, men da i lys av situasjonen. Det har likevel vist seg vanskelig å anvende det som en absolutt norm fordi det har ført til tvilsomme konklusjoner. Man har for eksempel gått god for aktiv dødshjelp. Svakheten ved en slik modell er altså dens relative holdning til andre etiske hensyn, samt en fare for at etikken blir lite konsistent.

To av de mer vanlige modellene er henholdsvis kriteriemodellen og analogimodellen. Kriteriemodellen vil vektlegge at det finnes flere etiske kriterier i Bibelen som er grunnleggende. Nestekjærligheten er allerede nevnt, men også respekt for livet og rettferdighet kan fungere som etiske kriterier. Man utleder med andre ord grunnleggende premisser fra Bibelen, som kan anvendes på etiske problemstillinger man ikke finner direkte behandlet i Bibelen. Flere etikere har de siste årene bygget en teologisk etikk ut fra denne modellen. Svakheten ved kriteriemodellen er at normene kan bli for utilgjengelige med tanke på den konkrete situasjonen. Andre vil derfor vektlegge det vi kan kalle for analogimodellen. Her forsøker man å finne likhetstrekk og analogier mellom den konkrete situasjonen i dag og Bibelen. I debatten om totalavhold ble blant annet Paulus ord om å ikke føre sin bror til fall, fra 1 Kor 8,13, en slik analogi. Svakheten med analogimodellen er at tekstutvalget ofte står i fare for å være tilfeldig. Alle modellene har derfor sine svake og sterke sider, og derfor er det uklokt å basere seg ensidig på én som modell for bibelbruk i etikken, ifølge Heiene og Thorbjørnsen.<sup>27</sup> Jeg har tatt med en kort redegjørelse av de vanligste måtene å benytte Bibelen på i teologisk etikk på, fordi jeg mener det kan være nyttig når vi senere skal se nærmere på teologiske argument i forhold til gestasjonell surrogati.

---

<sup>26</sup> For det følgende se Heiene & Thorbjørnsen, 2011:28-30.

<sup>27</sup> Heiene & Thorbjørnsen, 2011:30.

En teologisk etikk skiller seg fra den rent allmenne og filosofiske etikk ved troen på en skapergud og en forløsning, samt vektleggingen av Bibelen, særlig NT, når etiske tema skal behandles. Hvis et tema ikke er direkte behandlet i Bibelen, kan særlig kriteriemodellen og analogimodellen være til hjelp, etter min mening. Likevel vil ikke de alltid danne et godt nok grunnlag. Derfor kan teologisk etikk også gå i dialog med andre fag og vitenskaper for en videre grunnleggelse i samsvar med Bibelens helhetlige etiske tenkning, slik jeg ser det. Filosofiske argument, allmenn etikk og relevant forskning vil derfor gi viktige bidrag til drøftingen i denne oppgaven.

### ***Struktur***

Innledningen danner kapittel én for oppgaven. Videre i kapittel to følger en kort redegjørelse av surrogatens historie. Her vil jeg også se på enkelte lands lovgivning og begrunnelse med tanke på surrogati. Storbritannia er for eksempel et av landene som har åpnet for altruistisk (ikke-kommersiell) surrogati. Hvordan er dette begrunnet?

I kapittel tre vil den teologiske antropologien bli behandlet med et særlig fokus på seksualaktens betydning for forplantning samt synet på barn. Fra den teologiske antropologien trekkes det en relevant linje videre til IVF og embryoets moralske status i kapittel fire.

Redegjørelsen og drøftingen i kapittel tre og fire, vil danne et verdifullt bakteppe for den videre diskursen om gestasjonell surrogati i kapittel fem. Dette kapittelet er todelt. I første del vil jeg ta for meg den kommersielle varianten, mens del to vil være viet altruistisk surrogati. Til slutt følger kapittel seks hvor trådene skal samles og konklusjonen bli formet.

## **Kapittel 2 Surrogati: historie og fakta**

### ***Historie***

Surrogati har eksistert i lang tid. Innledningsvis så vi hvordan det allerede på gammeltestamentlig tid ble unnfanget barn ved at en trellekvinne lå med sin herskerinnes mann. Likevel, selv om surrogati lenge har vært en mulighet, har det altså ikke vært særlig attraktivt fordi det involverte at mannen måtte ha et seksuelt forhold til en annen kvinne. Forståelig nok ble derfor tradisjonell surrogati ikke særlig utbredt i vår vestlige kultur til å begynne med. Ny teknologi banet derimot vei og kunstig inseminasjon, som ble allment tilgjengelig på 1980 tallet, skapte en større og fysisk distanse med tanke på befruktningen, hvilket gjorde det mindre problematisk, særlig for kvinnene.<sup>28</sup> Og da verdens første prøverørsbarn, Louise Brown, ble født i 1978, åpnet IVF veien for embryooverføring til en surrogatmor. Et av de første skjedde allerede i 1985,<sup>29</sup> og teknologien ble deretter mer tilgjengelig. Nå ble det altså mulig for et ufrivillig barnløst par å få et eget biologisk barn med genetisk tilknytning til begge foreldrene, og ikke bare den ene, som ved tradisjonell surrogati. Gestasjonell surrogati var blitt en realitet, og den genetiske tilknytningen, mellom surrogatmoren og barnet, som lenge var en utfordring i forbindelse med tradisjonell surrogati, forsvant også.<sup>30</sup> Med gestasjonell surrogatis inntog, ble det også mer aktuelt å se utenfor sitt lands grenser etter potensielle surrogatmødre, fordi man nå kunne få for eksempel en indisk kvinne til å føde et ”hvitt” barn. Flere lavkostland utpekte seg og surrogatmarkedet vokste. Vestlige par kunne nå få et eget genetisk barn til en overkommelig pris.

### ***Lovregulering***

Surrogati er forbudt i de fleste land, både kommersiell og altruistisk, som her i Norge, Finland og Sverige. Riktignok er loven i Sverige ikke like klar som den norske, men ingen klinikk har lov til å opprette surrogatkontrakter.<sup>31</sup> I Danmark er derimot altruistisk surrogati tillatt, men det er ikke lov å annonsere etter kvinner, og en eventuell kontrakt er heller ikke gyldig.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Spar, 2006:74-5.

<sup>29</sup> Goldfarb, Kiwi, Sheean, & Utian, 1985:1351-52.

<sup>30</sup> Spar, 2006:78.

<sup>31</sup> Sundby, 2010:94. Hun skriver for øvrig at surrogati mot betaling i England har vært lovlig siden 2009, men det kan jeg ikke se hun har belegg for å hevde. Etter den informasjonen jeg har, er kommersiell surrogati fortsatt ulovlig i England og Storbritannia.

<sup>32</sup> Syse, 2011:102. Se også i den danske ”Børnelov” kapittel 6, paragraf 31.

Forbudet i vårt land reguleres av bioteknologiloven hvor det fremkommer at befruktede egg fra en kvinne ikke kan settes inn i en annens kvinnes livmor, samt av barneloven som slår fast at moren til et barn, er den som har født det.<sup>33</sup> I noen land er derimot kommersiell surrogati lovlig: USA (her er det forskjell fra stat til stat), Korea, Ungarn, Ukraina, India, Sør-Afrika, Israel og Nederland. Andre land, som Australia og Storbritannia, har et forbud mot kommersiell surrogati, men ikke mot altruistisk.<sup>34</sup> For oppgavens problemstilling er det interessant å se på bakgrunnen for at et land, som for eksempel Storbritannia, valgte å tillate altruistisk surrogati, men ikke kommersiell.

I 1982 ble Warnock-komiteen opprettet av det britiske parlamentet med det formål å undersøke sosiale, etiske og legale aspekter ved assistert befruktning. Komiteen, under ledelse av Dame Mary Warnock, bestod av totalt 15 personer med medisinsk, teologisk og annen relevant faglig bakgrunn.<sup>35</sup> Komiteen behandlet blant annet surrogati, men kom ikke til full enighet. Et stort flertall anbefalte et forbud mot alle former for surrogati, både kommersiell og altruistisk. Kritikken mot kommersiell surrogati gikk blant annet ut på at det er: *"inconsistent with human dignity that a woman should use her uterus for financial profit and treat it as an incubator for someone else's child."*<sup>36</sup>

To personer i komiteen, Greengross og Davies, i likhet med mindretallet fra den norske Bioteknologinemnda nevnt ovenfor, mente derimot at man i visse tilfeller og under streng kontroll burde tillate surrogati. Bakgrunnen var at det i deres øyne ikke fantes gode og vektige argument for å hindre par en slik mulighet. Man burde derfor ikke lukke døren helt for surrogati.<sup>37</sup> En skulle tro at myndighetene i Storbritannia på bakgrunn av komiteens arbeid derfor ville forby surrogati i sin helhet, men slik ble det altså ikke. Uten å offentlig uttrykke støtte til noen av sidene, åpnet myndighetene opp for ikke-kommersiell (altruistisk) surrogati, og fulgte dermed i stor grad mindretallets anbefaling.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Helse- og omsorgsdepartementet, 2003 og Bioteknologinemnda, 2011:1.

<sup>34</sup> Ekman, 2010:130.

<sup>35</sup> Cahill, 1996:222.

<sup>36</sup> Warnock, 1984:45.

<sup>37</sup> Warnock, 1984:87-89.

<sup>38</sup> Blyth, 2004:227.

Vi ser altså at det i noen lands lovgivning går et skille mellom altruistisk og kommersiell surrogati. Kan det tyde på at det eksisterer noen prinsipielle forskjeller mellom dem? Vi vil returnere til dette spørsmålet senere i kapittel fem.

### ***Kostnad***

Å få barn ved hjelp av surrogati er som regel kostbart. I USA, hvor surrogati har blitt praktisert i lang tid, koster det opp mot 75 000 dollar.<sup>39</sup> Dette er vel og merke ”lokale” priser. Norske par som drar til USA, og som benytter seg av de større og tryggere klinikkene, kan forvente å betale fra kr 400 000, men som regel nærmere én million kr totalt.<sup>40</sup> Prisen for altruistisk surrogati i Storbritannia, varierer fra 7- 15000 pund. Da er ikke en eventuell IVF-behandling, som er nødvendig ved gestasjonell surrogati, tatt med i beregningen.<sup>41</sup> Hva surrogatmoren selv sitter igjen med varierer. I India får kvinnene mellom 2500 og 6500 dollar, noe som tilsvarer opp til ti årslønner. Det er med andre ord en betydelig sum penger.<sup>42</sup>

### ***Antall barn født ved surrogati***

Det eksisterer ingen globale, offentlige registre over hvor mange barn som blir født ved surrogati. Heller ikke i land som Storbritannia eller USA finnes det slike. Det gjør det vanskelig å finne eksakte tall, men noen anslag finnes. Eksempelvis regner man med at det hvert år er omtrent 1400 barn som kommer til verden ved surrogati i USA.<sup>43</sup> Til sammenligning har det, fra 1985 til i dag, blitt født rundt 700 barn av surrogatmødre i Storbritannia,<sup>44</sup> og man regner i dag med at det er mellom 50 og 70 surrogatgraviditeter hvert år.<sup>45</sup> Dette forteller oss, blant annet, at antall surrogatfødsler er mye høyere i land der kommersiell surrogati er lovlig. Samtidig er det også en god indikasjon på at penger spiller en

---

<sup>39</sup> Spar, 2006:213. Med dagens kronekurs tilsvarer det fra 55 000 til 425 000 kroner. Hos det selvtnevnte verdensledende fertilitets instituttet ”The Fertility Institutes” starter eksempelvis prisen for gestasjonell surrogati på 74 800 dollar. Se [http://www.fertility-docs.com/fertility\\_fees.phtml](http://www.fertility-docs.com/fertility_fees.phtml) (hentet 19/09-2011).

<sup>40</sup> SnartGravid, 2008: Informasjonen er hentet fra en forumside hvor personer i Norge deler erfaringer fra blant annet surrogati. Det kan selvsagt stilles spørsmål med påliteligheten ved en slik forumside. Da forumsiden ikke er en debattside, men en side for de som ønsker å benytte surrogati, finner jeg liten grunn til å tro at prisen er overdrevet.

<sup>41</sup> Surrogacy UK (A), 2011:10.

<sup>42</sup> Ekman, 2010:127.

<sup>43</sup> Schoenberg, 2011. Dette er ikke verifiserte tall, men et anslag.

<sup>44</sup> Surrogacy UK (B), 2011.

<sup>45</sup> Van Den Heever, 2010.

avgjørende rolle. Noel Keane, en av pionerene i den amerikanske surrogatibransjen, fikk erfare nettopp det. I et forsøk på å tilpasse seg lovgivningens utvikling (innstramning av kommersiell surrogati), sluttet han med å tilby betaling til potensielle surrogatmødre. Da forsvant de potensielle surrogatmødrene like fort som de hadde kommet. Han gav seg ikke, og gikk til sak mot delstaten og vant, og åpnet deretter igjen for kommersiell surrogati.<sup>46</sup>

### ***Tilbakeblikk***

Tradisjonell surrogati har inntil nylig vært den vanligste formen for surrogati. Ny teknologi som IVF og gestasjonell surrogati, har derimot gjort det mulig for ufrivillige par, som har sine kjønnsceller intakte, til å få egne genetiske barn. Det er store pengesummer involvert i den kommersielle delen av surrogati, og historien viser tydelig at penger er en viktig faktor i forhold til antall surrogatmødre som er tilgjengelig. Derfor er det betimelig å spørre: Hva gjør surrogati og kommersialiseringen med menneskesynet vårt? I det neste kapitlet skal vi derfor belyse det kristne menneskesynet, og synet på barn. Med tanke på IVF og gestasjonell surrogati, vil det også være nødvendig i den sammenheng å drøfte seksualaktens betydning for forplantningen.

---

<sup>46</sup> Spar, 2006:76.

### Kapittel 3 Teologisk antropologi: forplantning og barn

*Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, som mann og kvinne skapte han dem. Gud velsignet dem og sa til dem: «Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere!» (1 Mos 1:27-28a).*

#### **Menneskesyn**

Bibelen starter med skapelsesfortellingen. Her kan vi lese om at mennesket, som den eneste skapningen, ble skapt i Guds bilde. Samme tanke finner vi igjen senere, blant annet i Salmene. Selv om gudbilledligheten ikke er spesifikt nevnt her, kan vi likevel høre ekko av den: ”Du gjorde [menneske] lite ringere enn Gud og kronet ham med ære og herlighet. Du gjorde ham til herre over dine hendes verk, alt la du under hans føtter” (Salme 8:6-7). Det er altså noe spesielt med gudbilledligheten, men hva innebærer det å være skapt i Guds bilde? Ifølge Cortez kan vi snakke om fire hovedaspekt som mulige tolkninger.<sup>47</sup> Om man tolker gudbilledligheten *strukturelt*, er man opptatt av egenskaper som sier noe om hva mennesket er. Menneskene er skapt i Guds bilde, det er ikke dyrene. Eventuelle forskjeller må derfor være en del av gudbilledligheten. Evnen til rasjonell tenkning er en slik forskjell. Problemet med denne måten å tolke Guds bilde på, er at den ikke favner alle mennesker. Hva med spedbarn som ikke har evnen til rasjonell tenkning?<sup>48</sup> Et annet hovedaspekt legger vekt på det *funksjonelle*, i motsetning til det ovenfor nevnte strukturelle, ved menneskets gudbilledlighet. Fokuset er ikke på egenskaper som sier noe om hva mennesket er, men heller hva mennesket gjør. I oldtidens Egypt og Mesopotamia, var begrepet Guds bilde godt kjent. Det denoterte at et menneske, gjerne en konge, var en guddommelig representant. I lys av dette kulturelle argumentet, mener man derfor at Guds bilde i 1 Mosebok kan tolkes til å bety at alle mennesker er Guds representanter. Menneskene reflekterer dermed Guds bilde ved å herske som Guds representanter i og over det skapte. Guds bilde tolkes dermed funksjonelt ved at menneskene ses på som representative herskere.<sup>49</sup> Men om et menneske ikke oppfyller denne ”funksjonen”, hva da?

I og for seg er begge disse hovedaspektene i ulik grad riktige, dog har de sine nevnte svakheter. Derfor hevder andre at disse to aspektene ikke er tilstrekkelige for å fange hele

---

<sup>47</sup> Her gjengir jeg svært kort hovedtrekkene. For en fylldig gjennomgang, se Cortez, 2010:14-40.

<sup>48</sup> Cortez, 2010:18-21.

<sup>49</sup> Ibid:21-24.

betydningen. De mener det er mer dekkende å tolke det *relasjonelt*.<sup>50</sup> At mennesket er skapt i Guds bilde, betyr derfor først og fremst at mennesket står i et unikt forhold til sin skaper.<sup>51</sup> Og fordi Gud er relasjonell i sitt vesen, som en treenig Gud, reflekteres også dette blant menneskene i sine relasjoner til hverandre, Gud og det skapte.

Selv synes jeg disse tre aspektene, strukturelt, funksjonelt og relasjonelt, bidrar til en helhetlig forståelse, og derfor mener jeg det er bedre å fremholde at Guds bilde bør tolkes i lys av alle. For i mine øyne sier gudbilledligheten noe om både hva menneske er, hva det gjør, samt hvilken relasjon det står i. Dette fjerde hovedaspektet, som Cortez kaller for en *multi-fasett* tolkning av gudbilledligheten, tar dermed vare på alle de viktige sidene ved menneske, slik jeg ser det.<sup>52</sup> At mennesket er skapt i Guds bilde betyr derfor at mennesket er annerledes fra det andre i skaperverket, samtidig som det er kalt til å utføre en funksjon fordi det står i en relasjon til Gud, sin neste, seg selv og det skapte. Syndefallet medførte derimot at menneskets relasjonen til Gud, seg selv, sin neste og det skapte ble ødelagt. Det daglige nyhetsbilde og hverdagen, er en påminner om det. Evangeliet handler derfor, blant annet, om å gjenopprette denne relasjonen og funksjonen mennesket er skapt til å stå i.

I 1 Tess 5:25 omtaler Paulus mennesket som bestående av kropp, sjel og ånd. Disse er ikke størrelser i strid med hverandre, men det som sammen utgjør mennesket som en levende og hel skapning. Dualismen, som også har preget kirkens historie, vil derimot hevde at menneskets sjel og ånd har større verdi enn dets kropp. Munkelivet ble derfor sett på som det bedre, fordi man da brukte tiden på den viktigste bestanddelen av mennesket: dets sjel og ånd. Problemet med et dualistisk menneskesyn, er at det medfører en oppdeling av mennesket som ikke er i samsvar med slik mennesket er skapt. Dets kropp og ånd er uløselig knyttet sammen. Mennesket ble formet av jorden og fikk gjennom Guds pust en livgivende ånd som gjorde det til en levende skapning (1 Mos 2:7). Det hebraiske ordet for levende skapning (*nefesh*) kan også oversettes med sjel, samtidig brukes også ånd og sjel om hverandre. I sum viser dette hvor helhetlig den Bibelske tanken om mennesket er.<sup>53</sup> Et kristen menneskesyn vil derfor hevde, i motsetning til dualismen, at mennesket må forstås som et helt menneske, hvor disse aspektene, kropp, sjel og ånd, ikke kan skilles fra hverandre, men hører sammen.

---

<sup>50</sup> Cortez, 2010:24-27.

<sup>51</sup> Deane-Drummond, 2006:Forordet, xvii.

<sup>52</sup> Cortez, 2010:28-29.

<sup>53</sup> Jacobsen, 1996:80-81.

Et annet viktig moment fra Bibelens første kapitler, er at mennesket er skapt av noe utenfor det selv, Gud. Derfor er livet dypest sett en gave, fordi ingenting i mennesket er årsaken til dets tilblivelse og eksistens. Årsaken er å finne utenfor. Det at menneskets opphav og verdi knyttes til Gud som skaper, impliserer også at alle mennesker er like mye verdt.

Menneskesynet i GT og NT er derfor ikke antroposentrisk, men heller teosentrisk. Det vil si at menneskeverdet begrunnes utenfra, med Gud i sentrum, og ikke innenfra, med mennesket i sentrum.<sup>54</sup>

I GT er menneskets verd begrunnet ut fra Gud som skaper, hvor gudbilledligheten, som vi har sett, spiller en sentral rolle. I NT begrunnes det ut fra Guds kjærlighet, vist gjennom Jesus Kristus og hans død: *”For så høyt har Gud elsket verden, at han gav sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv”* (Joh 3:16). Gud vil ha et felleskap med menneskene, og ofrer sin egen sønn for å gi menneskene en slik mulighet. Jesu oppstandelse gjør denne muligheten mulig. En bibelsk begrunnelse av menneskeverdet har dermed sin basis både i Gud som skaper og som forløser. En slik teosentrisk begrunnelse ligger også til grunn for den kristne tanken om at livet er hellig. Nettopp fordi Gud har gitt oss livet, er det Gud som er den rettmessige forvalteren. Intet menneske har derfor rett til å ta sitt eller andre menneskers liv.<sup>55</sup>

Hvert menneske er derfor unikt, og med en egen uvurderlig verdi. Å behandle mennesker som noe annet enn et menneske er derfor galt i seg selv. Slavehandelen er et eksempel på det. Der ble menneskene gjort til noe de ikke var, nemlig en vare. Slavene ble her et objekt for kjøp og salg mellom en slavehandler og en kjøper. Slaveriet eksisterer i en annen drakt i vår tid.

Menneskehandel er et omfattende problem, hvor det ikke er uvanlig at kvinner og barn selges og ender opp som for eksempel sexslaver.<sup>56</sup> Når et menneske blir behandlet som en vare på denne måten, krenkes dets menneskeverd fordi det blir behandlet som noe det i utgangspunktet ikke er. Kants humanitetsformulering av det kategoriske imperativ, uttrykker dette på en god måte. Formuleringen sier at man alltid skal handle slik at man verken bruker seg selv eller andre som et middel alene, men også alltid som et formål.<sup>57</sup> Benyttes et

---

<sup>54</sup> Heiene & Thorbjørnsen, 2011:108.

<sup>55</sup> Ibid:119.

<sup>56</sup> Berger, 2010: *”Worldwide, the State Department estimated there are 12.3 million adults and children in modern-day slavery - including forced labour, bonded labour and forced prostitution.”*

<sup>57</sup> Kant, 1999:80.

menneske som et middel alene for andres formål, blir menneske ikke lenger behandlet som et menneske. Det blir et redskap, som kan kjøpes og selges som en vare, for å nå andres mål.

I Bibelen finner vi også tekster som vitner om at Gud har omsorg for mennesket allerede før det blir født. I Jeremia 1:5 står det blant annet at Gud kjente til Jeremia før han ble formet i mors liv. Og i Salme 139, undrer salmisten seg over at Gud så ham allerede da han var et foster (v. 16.). Disse tekstene vitner derfor, slik jeg ser det, om en Gud som forholder seg til et foster og et embryo som et menneske og som en person. Derfor må forbudet mot å ta liv, også gjelde et menneske fra unnfangelsen av. Som vi i det neste kapittelet vil se, finnes det også gode filosofiske argument som taler for en slik forståelse.

Flere viktige aspekter i tilknytning til det kristne menneskesynet kunne ha vært mer utdypet, men de har, etter min mening, ikke direkte relevans for vår problemstilling. Mer relevant er derimot det kristne synet på barn, og seksualaktens betydning for forplantningen, og til det går vi nå.

### ***Barn: gave eller rett?***

I kirkens historie finnes det flere eksempler på at barn ble sett på som en gave.<sup>58</sup> Det er kanskje ikke overraskende når vi ser hvordan GT omtaler barn. Først og fremst er barnet et tegn på Guds velsignelse og gave, hvilket synliggjøres i språket som er farget av ydmykhet over det å få barn: de er gitt av Gud.<sup>59</sup> Likevel finner vi også tekster som vitner om en litt annen forståelse. Rakel og Lea sin historie, nevnt tidligere, viser nettopp det og kaster slik også lys over et annet aktuelt spørsmål: Er barn en rett? Et land som Israel har for eksempel gått langt i å slå fast at barn er en menneskerett. En av årsakene til det, er å finne i bibelverset vi innledet dette kapittelet med, om å være fruktbare og bli mange. Blant jøder er dette påbudet kalt for det første budet (mitsvah) i toraen. En jøde har derfor nærmest plikt til å få barn. Dette har medført til at man i Israel har en mindre restriktiv holdning til assistert befruktning, sammenlignet med andre land, noe som kommer spesielt til syne ved at mange rabbinere er åpne for menneskelig kloning, som en siste utvei for personer til å føre slekten (genene) videre.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Se Pitkin, 2001:170. Hun viser her til Calvin som i en tolking av Sal 127 slår fast at barn er en gave fra Gud.

<sup>59</sup> Se for eksempel 1 Mos 48:9, "Det er sønnene mine som Gud har gitt meg.", og Sal 127:3, "Se, barn er en gave fra Herren".

<sup>60</sup> Landau, 2004:129-131. Tittelen på artikkelen taler for seg: "*Israel: Every person has the right to have children.*" Riktignok ønsker ikke rabbinerene at Israel skal være foregangsland på området.

Synet på barn, som en gave eller menneskerett, ser derfor ut til å ha implikasjoner for hvor langt man skal strekke seg i det medisinske apparatet for å hjelpe ufrivillige barnløse. I Norge kan kvinner i stabile lesbiske forhold, få hjelp til assistert befruktning med donorsæd.<sup>61</sup> I mine øyne er dette et uttrykk for at barn i større grad ses på som en menneskerett enn som en gave, for i utgangspunktet kan ikke par av samme kjønn få barn sammen. Det er biologisk umulig. Vårt samfunn ser altså ut til å bevege seg i en retning hvor det i mange tilfeller har blitt en tilnærmet rett å få barn. Men er det riktig?

På den ene siden bør det være en menneskerett å ha muligheten til å føre slekten videre, slik jeg ser det. På den andre siden er det ikke nødvendigvis slik at den muligheten skal gjelde for alle til alle tider. Medisin skal gjøre folk friske, og i mange tilfeller er ufrivillig barnløshet et resultat av en form for sykdom. Da er det i mine øyne legitimt å bruke medisinen for å hjelpe. Men skal medisinen og teknologien sørge for at absolutt alle skal få muligheten til å få barn? Er det riktig at mennesker som i utgangspunktet ikke kan få barn, eksempelvis homofile par og enslige, skal få hjelp til det? Når det gjelder medisinske muligheter, ser vi at Jesus helbredet mennesker. Det skal også vi fortsette med. Likevel bør det settes grenser, også for medisinen. I lang tid har for eksempel de fleste politikerne i Norge, med noen unntak, vært enige om at aktiv dødshjelp ikke er en god måte å løse den smertefulle tiden før det endelige punktum.<sup>62</sup> På samme måte som vi tenker at det ikke er en menneskerett å avslutte et liv, bør vi derfor også tenke at det ikke er en menneskerett å skape et liv. Samtidig må vi skille mellom det å gi medisinsk behandling og hjelp til par som i utgangspunktet kan få barn sammen på den ene siden, og par av samme kjønn og enslige som i utgangspunktet umulig kan få barn, på den andre siden. Ingen av disse har rett på barn, men de førstnevnte vil ha rett på medisinsk behandling og undersøkelse, fordi de i utgangspunktet kan få barn sammen, slik jeg ser det.

I denne sammenheng kan vi ut i fra et teologisk perspektiv, operere med noen grunnleggende kriterier.<sup>63</sup> Det første kriteriet er at ekteskapet er den institusjonen som løftes frem som den gode rammen rundt et parforhold og en familie. At ekteskapet er mellom én mann og én

---

<sup>61</sup> Helse- og omsorgsdepartementet, 2003:§ 2-3.

<sup>62</sup> Hadde flertallet vært positiv til aktiv dødshjelp, ville det sannsynligvis vært lovlig her i Norge.

<sup>63</sup> Om man ikke er enig med meg i de grunnleggende kriteriene jeg skisserer her, vil drøftingen med tanke på hovedproblemstilling likevel være aktuell. Det har å gjøre med at jeg i hovedsak er opptatt av å drøfte gestasjonell surrogati som sak i seg selv.

kvinne, er det andre kriteriet. Disse to står sterkt i NT<sup>64</sup>, og flertallet blant verdens kirkesamfunn baserer seg på disse i sitt syn på familien. Etter mitt syn bør derfor assistert befruktning og medisinsk hjelp til å få barn, foregå innenfor en slik kontekst.

Helhetlig sett mener jeg vi i lys av teologisk etikk kan konkludere med at enslige eller par av samme kjønn, ikke har rett på hjelp til å få barn, mens et heterofilt par, som av kjente eller ukjente medisinske årsaker er ufrivillig barnløse, bør ha rett på tilbud om hjelp. Hva slags hjelp de skal få tilbud om, er ikke denne oppgavens formål å svare på i sin helhet. Vi kommer derimot til å vurdere to ulike alternativer for en slik hjelp: Gestasjonell surrogati, fordi det er oppgavens hovedtema, og IVF fordi en slik prosedyre er, som nevnt, direkte knyttet til gestasjonell surrogati. Før vi skal ta opp ulike etiske sider ved IVF og gestasjonell surrogati, skal vi fra et teologisk perspektiv se på seksualaktens betydning for forplantningen.

### ***Forplantning uten sex?***

For å belyse det vil jeg i det følgende gjøre rede for ulike syn med tanke på seksualaktens betydning for forplantningen i et ekteskap. Det vil jeg gjøre ved å sammenligne den romersk-katolske kirkes (heretter den katolske kirke) syn med perspektiver fra evangelisk hold. Fra den katolske kirke vil to viktige dokumenter ligge til grunn for redegjørelsen: *Donum Vitae* som utkom i 1987 og *Dignitas Personae* fra 2008, en oppdatert videreføring av førstnevnte.<sup>65</sup> Prof. D. Hollingers artikkel, *Sexual ethics and reproductive technologies (2000)*, vil representere den evangeliske siden, supplert med viktige synspunkt fra Scott . B. Rae (også fra en evangelisk tradisjon), som har et noe annet syn enn Hollinger.<sup>66</sup>

### **Katolsk syn**

For å forstå litt mer av den katolske kirkes tankegang på dette området, er det først og fremst viktig å kjenne til dens forhold til og forståelse av naturloven. Enkelt forklart handler naturloven om at menneskene har mulighet til å vite hva som er rett og galt gjennom sin samvittighet og fornuft. Det har de fordi det eksisterer en lov som er allmenngyldig og allmenttilgjengelig. Denne naturloven henter sin autoritet fra Gud og kalles også den evige lov. Naturloven og den evige lov er dermed det samme. Naturloven gjør det blant annet mulig

---

<sup>64</sup> Det er liten tvil om at Jesus fremholdt ekteskapet som den rette familieinstitusjonen. Se Matt 19:4-6. Også Paulus bekreftet dette synet, se for eksempel Ef 5:27-31.

<sup>65</sup> *Donum Vitae*, 1987 og *Dignitas Personae*, 2008.

<sup>66</sup> Hollinger, 2000 og Rae, 1996.

at menneskene kan formulere moralske slutninger, noe den katolske teologen Müller kaller for samvittighetserkjennelser.<sup>67</sup> Den første og grunnleggende lyder: ”Du skal gjøre det gode, og sky det onde”. Ved hjelp av fornuft og logikk, kan man så fra dette grunnpremisset utlede andre underordnede premisser som for eksempel: ”Å drepe er ondt, derfor skal du ikke drepe”. Det kan igjen utledes til: ”Å ta livet av et menneskefoster er å drepe, derfor er abort galt.” Ikke alle vil være enig i det siste, men ifølge naturlovteorien er den like gyldig som grunnpremisset.

Et annet aspekt ved naturloven har å gjøre med den orden Gud har lagt ned i sitt skaperverk. Thomas av Aquinas, regnet som naturlovens far i den katolske kirke, benyttet seg derfor av livet i naturen som et argument for en moralsk slutning. Et tydelig eksempel på det kan vi finne i hans verk *Summa Contra Gentiles*.<sup>68</sup> Her viser Aquinas til dyreriket for å grunnlegge ekteskapet og mannens trofasthet. Hos enkelte dyr der hunnen er avhengig av hjelp for å klare oppfostringen av avkommet (Aquinas viser her til en fugleart), har hannen fra naturens side fått en tendens til å bli værende og ikke dra sin vei. På samme vis er det også blant oss mennesker: Kvinnen er avhengig av hjelp, og derfor er det i samsvar med den menneskelige natur at en mann blir ved sin kvinne, ifølge Aquinas.<sup>69</sup> Naturen, og den orden som kommer til syne der, spiller med andre ord en vesentlig rolle i den katolske kirkes arbeid med teologisk etikk. Det ser vi også i dens redegjørelse for assistert befruktning og sexaktens betydning i *Donum Vitae*. Her holdes to viktige og uløselige sider ved seksualakten frem, henholdsvis den sammenføyende (”gift of love”) og den skapende (”gift of life”). Seksualakten er sammenføyende fordi den på en intim og spesiell måte knytter et ektepar sammen, og den er skapende fordi den innebærer en mulighet for at nytt liv blir til. Dette synet medfører at det som hindrer realiseringen av disse aspektene, må ses på som uakseptabelt. Prevensjon, som for eksempel kondom, er derfor i utgangspunktet ikke tillatt fordi muligheten til å få barn faller bort.<sup>70</sup> De forskjellige medisinske teknikkene som benyttes innenfor assistert befruktning, må derfor vurderes i lys av disse to gudgitte aspektene:

---

<sup>67</sup> Müller, 2010. I artikkelen gjør han rede for naturloven og samvittigheten.

<sup>68</sup> Aquinas, 1955-57.

<sup>69</sup> Ibid: Se 3.2.122, punkt 6. Denne slutningen gav trolig mer mening på Aquinas tid, men selv i dag kan det være svært så utfordrende å fostre opp barn alene – både for en enslig far eller en enslig mor.

<sup>70</sup> Her har likevel den nåværende Paven kommet med en liten oppmykning. Ved fare for hivsmitte kan kondom benyttes. Se: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article3913744.ece> (Hentet 15/09-2011).

*”(...) artificial interventions regarding procreation (...) must be given a moral evaluation in reference to the dignity of the human person, who is called to realize his vocation from God to the gift of love and the gift of life”.*<sup>71</sup>

I *Dignitas Personae* står dette fortsatt ved lag. Forplantningen er et personlig aspekt ved seksualakten som ikke kan erstattes av noe annet. Derfor er det etisk uakseptabelt å separere seksualakten fra forplantningen.<sup>72</sup> Enkelte former for assistert befruktning er likevel tillatt. For eksempel åpnes det for kunstig inseminasjon (av ektemannens sæd) i de tilfellene hvor det tekniske hjelpemiddelet ikke blir et substitutt for seksualakten. Hvordan man skal tolke hva som blir et substitutt, kommer ikke helt klart frem i dokumentet, etter min mening. IVF er for eksempel ikke akseptabelt fordi det, ifølge dokumentet, gjør seksualakten helt overflødig med tanke på befruktning.<sup>73</sup> Jeg synes det er vanskelig å se den prinsipielle forskjellen her, som gjør at kunstig inseminasjon er tillatt, mens IVF ikke er det. Strengt tatt kan jo kunstig inseminasjon erstatte seksualakten helt, på lik linje med IVF. Hovedpoenget må derfor være, slik jeg tolker dokumentet, at hvis selve befruktningen skjer utenfor livmoren, som ved en IVF-prosedyre, så er det moralsk og etisk galt.

Vi kan dermed konkludere med at den katolske kirke har et restriktivt syn på assistert befruktning, begrunnet ut fra dens syn på seksualaktens grunnleggende betydning for forplantningen. De er uløselig knyttet sammen. Men er den katolske kirkes konklusjon her riktig? For å besvare det spørsmålet, skal vi først se nærmere på et evangelisk syn.

### **Et evangelisk syn**

Hollinger sier selv at artikkelen hans i stor grad deler det klassiske katolske synet presentert ovenfor.<sup>74</sup> Også her er det sammenføyende og skapende aspektet vektlagt, men han legger til to nye aspekt som også er viktige: kjærlighet og nytelse.<sup>75</sup> Hovedpoenget er at seksualakten må skje i en kontekst som involverer alle disse dimensjonene, ifølge Hollinger.<sup>76</sup> Med andre

---

<sup>71</sup> *Donum Vitae*, 1987. Introduksjon, punkt 3 og del II.B.4a. ”Gift of love” og ”gift of life” står henholdsvis for det sammenføyende og det skapende aspektet ved seksualakten, slik jeg forstår det.

<sup>72</sup> *Dignitas Personae*, 2008: Punkt 16.

<sup>73</sup> Ibid: Punkt 12.

<sup>74</sup> Se fotnote 6 hos Hollinger, 2000:83.

<sup>75</sup> Jeg vil anta at disse er tenkt innenfor det sammenføyende aspektet i den katolske kirkes offisielle syn.

<sup>76</sup> Hollinger, 2000: 81.

ord er seksualakten eksempelvis ikke ment for forplantningen alene og den er heller ikke ment for nytelsen alene. Så langt følger Hollinger i stor grad den katolske linjen. Likevel, og særlig med tanke på vår problemstilling, blir det interessant når Hollinger så konkluderer med at enkelte former for assistert befruktning ikke er problematisk. Der hvor den katolske kirke forbød IVF fordi det separerte forplantningen fra seksualakten, hevder Hollinger på sin side at en slik separasjon nødvendigvis ikke skjer. Hvordan begrunner han det? Hollinger vektlegger at IVF-behandlingen og unnfangelsen skjer i en ekteskapskontekst som fra før deler de andre dimensjonene ved sex, også den skapende (de er villige til å bli foreldre). Derfor er det ikke en løsrivelse av forplantningen som skjer når et ektepar sammen får hjelp til å forene sine egne kjønnsceller.<sup>77</sup> Man kan innvende mot Hollinger, at hans syn må bety at en prevensjonsmetode som kondom, ikke kan være tillatt. Den utelukker totalt det skapende aspektet. Hollinger er klar over dette og viser derfor til forvalteransvaret som et argument for å tillate prevensjon, men uten å gå nærmere inn på det. Hollingers anliggende er derimot ikke at enhver seksualakt bør være i forplantningsøyemed (katolsk syn), men at man er åpen for at enhver seksualakt kan føre til et barn. Slik jeg forstår Hollinger, mener han at samfunnets syn i stor grad har visket bort det skapende aspektet ved seksualakten: Man kan bare ha sex for sexens skyld. Hollinger vil likevel hevde at sex for lystens sin del hører med til et ekteskap, men om man ikke over tid deler de andre aspektene også, vil det gradvis skje en usunn løsrivelse. For Hollinger er altså konteksten viktig å legge vekt på i spørsmålet om det skjer en løsrivelse. Det vil for eksempel være etisk uakseptabelt for en enslige kvinne å benytte seg av IVF, fordi hun slik løsriver forplantningen fra de andre viktige dimensjonene ved seksualaktens hensikt.<sup>78</sup>

Men hva med ektepar som mener de har fått et kall til å adoptere barn, og derfor ikke ønsker å få egne - skal de avstå fra sex da? Jeg kan ikke se å finne belegg i Bibelen som taler for at man i enhver seksualakt må være åpen for å få barn, slik den offisielle katolske kirke hevder og delvis også Hollinger. Tvert i mot finnes det flere skriftsteder hvor den sammenføyende og skapende siden ved seksualakten holdes fra hverandre. Rae påpeker blant annet at Høysangen løfter frem nytelsen som et mål i seg selv ved å ha sex. Her benyttes nytelsen av god og

---

<sup>77</sup> Hollinger, 2000: 88.

<sup>78</sup> Cameron, 2000:33.

velduftende mat som et bilde på det seksuelle.<sup>79</sup> Ingen steder blir barn nevnt i denne boken, noe som peker i retning av at sex for lysten sin del, er et gode i seg selv. Også Paulus vet om nytelsesaspektet når han i 1 Kor 7 skriver at det er bedre å gifte seg enn å brenne av begjær. Og i samme kapittel tar Paulus for seg samlivet mellom mann og kvinne, og det uten at barn nevnes. Det kan derfor hevdes, slik Rae gjør, at nytelsen kan være et mål i seg selv ved sex. Følgelig er det også naturlig å tenke at man kan separere forplantningen fra seksualakten, ved for eksempel å benytte seg av assistert befruktning.<sup>80</sup> James F. Childress, som blant annet har sett på protestantiske, anglikanske og også øst-ortodokse kristnes syn på assistert befruktning, hevder at flertallet innenfor en slik tradisjon er positive til denne teknologien.<sup>81</sup>

Dersom seksualaktens hensikt fra naturens side ser ut til å være sammenføyende og skapende, slik den katolske kirke hevder, er det da riktig at disse aspektene ved seksualiteten er nødvendig og overordnet andre aspekter ved seksualiteten? Å trekke en slik slutning fra er til bør, gjør slutningen mindre gyldig, etter min mening, noe som for øvrig er en av svakhetene med naturlovteoriene, og følgelig den katolske kirkes syn på seksualaktens betydning for forplantningen og synet på assistert befruktning.<sup>82</sup> Jeg mener derfor at det ikke eksisterer gode argument som taler for at en løsrivelse av forplantningen fra seksualakten i et ekteskap, er etisk problematisk, slik den katolske kirke og delvis også Hollinger hevder. For selv om forplantningen er en viktig del av ekteskapet, så må ikke det nødvendigvis bety at dette målet skal styre enhver ekteskapelig seksualakt.<sup>83</sup>

### ***Tilbakeblikk***

En løsrivelse av forplantningen er altså ikke et onde, slik den katolske kirke hevder, men noe som bekrefter nytelsen som et mål i seg selv. På lignende vis kan også forplantningen være et mål i seg selv, og følgelig er det derfor god grunn til å anta at det er etisk akseptabelt, ut i fra kristen etikk, å benytte seg av enkelte former for assistert befruktning. Samtidig, som Hollinger var inne på, mener jeg at det bør skje i en god og forpliktende kontekst.

---

<sup>79</sup> Høysangen 7:8-9 er et godt eksempel her: *”La brystene dine være som klasene på vinstokken, din ånde som duften av epler og ganen som den fineste vin, som lett går ned hos min kjæreste, som glir over leppene mine og tennene!”*

<sup>80</sup> Rae, 1996:54-55.

<sup>81</sup> Childress, 2001:266.

<sup>82</sup> Gill, 2006:430.

<sup>83</sup> Pope, 2001:89.

Et kristen menneskesyn legger vekt på at menneske er skapt i Guds bilde. At det er skapt, betyr at dets verdi begrunnes utenfra hos Skaperen. Fordi alle er skapt, har alle lik verdi, en uvurderlig verdi. Derfor er det galt i seg selv å behandle et menneske som en vare. At mennesket er skapt i Guds bilde innebærer at det er annerledes fra det andre i skaperverket, fordi det er skapt til å være i en relasjon til Gud, sin neste, seg selv og det skapte. Mennesket er altså skapt for å leve helt og ikke delt, med seg selv, med sin neste, med skaperverket og med Skaperen. En dualistisk oppdeling og et skille mellom menneskets kropp og ånd, er derfor ikke forenelig med et kristent menneskesyn.

Barn er dypest sett en gave, og derfor er det ingen menneskerett å få barn. Derimot er det en menneskerett å få god medisinsk behandling, noe som kan være med å hjelpe ufrivillig barnløse par til å få barn.

## Kapittel 4 Embryoets moralske status og IVF

Et ufrivillig barnløst ektepar som har rett på god medisinsk behandling, kan derfor i utgangspunktet benytte seg av en teknologi som IVF, men under visse forutsetninger som vi i det følgende skal drøfte.<sup>84</sup> De etiske betenkelighetene ved IVF er for mange knyttet til embryoets moralske status. Hvis et embryo har moralsk status på lik linje med et menneskeindivid, bør det få konsekvenser for hvordan vi forholder oss til det, og hvordan vi praktiserer IVF. I dag blir de overtallige embryoene frosset ned, og om de ikke benyttes blir de til slutt destruert. Nyere forskning og teknologi har derimot åpnet muligheten for at vi i snarlig fremtid kan unngå problematikken med destruksjon av overtallige embryo helt. En artikkel fra 2008, viser at man har omtrent like stor suksessrate (målt i antall barn ved hjelp av IVF) med nedfrosste ubefruktede egg som med dagens praksis ved bruk av nedfrosste embryo.<sup>85</sup> På sikt vil det derfor ikke være nødvendig å befrukte alle eggene man tar ut, slik man gjør i dag, men i stedet fryse ned ubenyttede ubefruktede egg. Er IVF-prosedyren vellykket på første forsøk, kan overtallige egg destrueres uten de samme etiske betenkelighetene som før.<sup>86</sup> Lykkes man derimot ikke, kan eggene tines og et nytt forsøk gjøres. Dermed kan IVF-prosedyren utvikle seg til å bli en mer etisk akseptabel metode for ufrivillig barnløse par. Slik IVF-prosedyren er i dag, kan vi derimot ikke unngå å drøfte det menneskelige embryoets moralske status.

Hvilken moralsk status har så det menneskelige embryoet? Francis J. Beckwith er en viktig stemme i abortdebatten, som argumenter for at det menneskelige embryoet har moralsk status på linje med et menneske. Han, som vi skal se, vil legge vekt på at embryoet er et menneske med iboende potensial. I motsatt fløy, vil David Boonins argumentasjon bli belyst. Disse vil i hovedsak danne utgangspunktet for drøftingen av embryoets moralske status.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> I dette kapitlet har jeg hentet inspirasjon fra et essay jeg tidligere har skrevet om et lignende tema, men som ikke er publisert. Noe stoff er tatt med fra denne oppgaven, men er da nøye revidert og gjennomarbeidet. Se IVF, 2011, upublisert.

<sup>85</sup> Cobo, Crespo, Domingo, & Pellicer, 2008:268-273.

<sup>86</sup> En eggcelle har ikke moralsk status fordi det ikke er et menneske. Dens potensialitet til å bli et menneske er avhengig av en sædcelle og en vellykket sammensmelting, den kan derfor ikke sies å ha en passiv potensialitet (mer om det på neste side). Først når det er befruktet kan man si at det er et potensielt menneske. Derfor er det ikke etisk problematisk å destruere en eggcelle.

<sup>87</sup> Beckwith, 2007 og Boonin, 2002.

Begrepet potensialitet er aktuelt i denne debatten og ifølge Asheim kan begrepet vise til flere ting.<sup>88</sup> I: En passiv mulighet, fordi den må ha hjelp utenfra for å aktualiseres. II: En hvilende mulighet som kan aktualiseres innenfra i en gitt kontekst. III: En hvilende mulighet som kan aktualiseres innenfra når som helst. IV: En aktiv mulighet som aktualiseres innenfra.

Sistnevnte kan illustreres med en svømmer som gjennom trening, stadig realiserer sitt potensial som svømmer. Vi skal ha disse fire ulike graderingene av potensialitet i bakhodet idet vi nå skal se nærmere på embryoets moralske status.

### ***Substans og potensial***

Argumentasjonen til Beckwith kan settes opp på følgende måte:

P1. Et menneskelig embryo er fra unnfangelsen av et fullverdig menneskeindivid.

P2. Det er ved første øyekast moralsk galt å ta livet til et menneskeindivid.

Q. Destruksjon av menneskelige embryo er derfor moralsk galt.

For at man skal være enig i Beckwiths konklusjon, må man altså godta P1 som et gyldig premiss. Som vi senere skal se, er Boonin uenig med Beckwith i P1s gyldighet. I Beckwiths øyne er mennesket en moralsk rasjonell agent, som selv om det ikke i øyeblikket gjør bruk av disse egenskapene, har det potensialet i seg til å gjøre det. Denne rasjonelle evnen er forskjellen mellom mennesker og dyr. En hund kan ikke utvikle evnen til rasjonell tenkning, nettopp fordi den ikke har potensial til det, altså ingen av de ulike potensialitetsgradene presentert ovenfor. Et menneskefoster derimot, har denne muligheten, fordi det besitter et slikt potensial, i følge Beckwith. Her må han ha det ”sterkeste” potensialitetsbegrepet i sikte (IV), for et foster har en aktiv mulighet til å bli et rasjonelt voksent menneske: Gjennom mat og et trygt miljø, på lik linje med andre barn, kan det stadig realisere sitt iboende potensial.<sup>89</sup> Vi kan låne ordene til Robert Joyce som beskriver dette treffende: *“Living beings come into existence all at once and then gradually unfold to themselves and to the world what they already, but only incipiently, are.”*<sup>90</sup>

Embryoet er med andre ord *ikke* et potensielt menneske forstått reduksjonistisk: det vil si at det ennå ikke er et menneske, men at det har et potensial til å bli det. Tvert i mot er embryoet

---

<sup>88</sup> For det følgende se Asheim, 1991:45-6.

<sup>89</sup> Asheim, 1991:45. Her argumenter Asheim for at potensialiteten til et embryo må forstås som kategori 4.

<sup>90</sup> Beckwith, 2007:134. Beckwith siterer her fra Robert Joyce sin artikkel, som jeg dessverre ikke har fått tak i.

et potensielt fullt utviklet menneske, en beskrivelse som også er dekkende for et barn.<sup>91</sup> Det betyr at selv om det ikke rekker å utvikle sitt iboende potensial, er det like fullt et menneske. Beckwith illustrere det med et eksempel. En nyfødt kattunge har i seg selv et potensial (II) til å male. Selv om kattungen ikke vokser opp og blir gammel nok til å male, vil det være feilaktig å påstå at den ikke er en katt. Et menneske, som eksempelvis mangler evnen til rasjonell tenking, enten fordi det er i koma eller for ungt (embryo), er, på samme vis like fullt et menneske på grunn av dets substans. Menneskets substansen kjennetegnes ved dets iboende potensial til å gradvis bli et voksent og rasjonelt menneskeindivid.<sup>92</sup>

### ***Organisert hjerneaktivitet***

For Boonin er organisert hjerneaktivitet et sentralt moment i argumentasjonen.<sup>93</sup> I korthet går den ut på at embryoet, eller fosteret, først blir anerkjent som menneske og person når det kan sies å ha bevisste ønsker. Dette skjer når man kan måle elektrisk aktivitet i hjernebarken, et sted mellom 25 og 32 uker etter befruktning. Boonin operer med evnen til å ønske seg noe, for å definere når et embryo får status som et menneske. Her skiller han mellom *disponible* og *nåtidige* ønsker som igjen kan kategoriseres som enten *ideelle* eller *aktuelle*.

Et *disponibelt* ønske er slike man ikke tenker over, men som man likevel har. Lysten til å leve er et godt eksempel på det. Kjenner man på tørsten, oppstår lysten til å drikke. Det kaller Boonin for et *nåtidig* ønske. *Aktuelle* ønsker er det man kan kalle de bevisste ønskene vi har, enten disponible eller nåtidige. Lysten til å drikke vann er et aktuelt og nåtidig ønske. *Ideelle* ønsker er derimot aktuelle ønsker i en ideell situasjon. La oss si at vannet inneholdt gift, men at man ikke var klar over det. Et nåtidig og aktuelt ønske ville fortsatt vært å drikke vannet. Hadde forholdene derimot vært ideelle, ville man hatt kjennskap til giften i vannet. Et ideelt ønske ville derfor i dette tilfellet vært å ikke drikke vannet.

Et ideelt ønske er altså et aktuelt ønske, enten nåtidig eller disponibelt, tenkt i en ideell situasjon. Det betyr at et aktuelt ønske er en forutsetning for et ideelt ønske, og dette er viktig for Boonin å få frem for hans videre argumentasjon. Før uke 25 har ikke et foster målbar elektrisk aktivitet i hjernebarken. Følgelig har det ikke muligheten til å ønske, lengte eller ville noe, ifølge Boonin. En kompasient har heller ikke mulighet til å ønske, lengte eller ville

---

<sup>91</sup> Asheim, 1991:46.

<sup>92</sup> Beckwith, 2007:132-135.

<sup>93</sup> Til dette og følgende se Boonin, 2002:79-85 og 124-127.

noe, men kompasienten har ønsket noe aktuelt før, og dermed har han, i følge Boonin, et ideelt og disponibelt ønske om å leve. Et menneske er derfor i Boonins øyne det som har ideelle ønsker, enten disponible eller nåtidige. På den måten favner hans definisjon nyfødte samt kompasienter, mens fostre før uke 25 vil derimot ikke ha samme moralske status. Boonin vil altså vektlegge at embryoet før uke 25 ikke er et menneske, men at det har et potensial, forstått reduksjonistisk (jamfør ovenfor) til å bli det. Hvis vi setter opp Boonins premisser og konklusjon litt mer skjematisk, er det lettere å få en oversikt over hans tankegang:

P1. Målbar hjerneaktivitet tilsier mulighet for et aktuelt ønske, enten nåtidig eller disponibelt.

P2. Et aktuelt ønske er en forutsetning for et disponibelt ønske, som igjen er en forutsetning for at et foster kan regnes som et menneskeindivid.

P3. Et foster har ikke registrerbar hjerneaktivitet før uke 25, og kan følgelig ikke ha et aktuelt ønske, og følgelig heller ikke et disponibelt ønske.

Q. Alle fostre, fra unnfangelsen av til uke 25, kan derfor ikke regnes som menneskeindivid.

Boonins biologiske basis for hans argumentasjon, er etter mitt skjønn upålitelig fordi grensen for når et foster skal regnes som et menneske, vil følge teknologien. Om det for eksempel viser seg, ved hjelp av ny teknologi, at fostre ned til uke 20 har organisert hjerneaktivitet, så vil det bety at man i mellomtiden har tatt livet av mennesker. Kanskje er teknologien såpass utviklet at dette scenarioet er lite sannsynlig, men er det i så fall en moralsk riktig risiko å ta? Boonins syn er uholdbart fordi hans argumentasjon bygger på et premiss som i stor grad er foranderlig, og fordi konsekvensene av et slikt syn er moralsk problematiske. På den bakgrunn mener jeg vi kan hevde at hans P2 er et ugyldig premiss og følgelig er heller ikke konklusjonen riktig.

### ***Potensielt menneske, eller menneske med potensial?***

Som vi har sett, er det god grunn til å anta at det menneskelige embryoet ikke er en entitet med et potensial til å bli et menneske, slik Boonin hevder, men snarere et embryo som potensielt [jamfør punkt IV om potensialitet] er et fullt utviklet menneske. Det menneskelige embryoet kan derfor, rent filosofisk, forsvares som et fullverdig menneskeindivid. I samsvar med det kristne menneskesynet som vi belyste i det forrige kapittelet, er det derfor liten tvil om at det eksisterer etisk problematiske sider ved IVF, fordi en slik behandlingen ofte fører til at embryoer, mennesker med iboende potensial, blir destruert. Den gode nyheten er at det

faktisk er mulig å gjennomføre en slik prosedyre, uten at embryo går tapt, ved kun å befrukte de eggene man benytter.<sup>94</sup> Ulempen er at det tar lengre tid og derfor er det også mer kostbart, men det kan på ingen måte være en for høy pris å betale for å unngå at embryo, med et iboende potensial til å vokse opp og bli et rasjonelt menneske, går tapt. For det er, som vi har sett, gode argument som taler for at det menneskelige embryoet har moralsk status på lik linje med et barn.

### ***Tilbakeblikk***

Med tanke på gestasjonell surrogati, har det vært enkelte delproblemstillinger som måtte drøftes i forkant, som vi nå har gjort. Først så vi på problemstillingen knyttet til en løsrivelse av forplantningen fra seksualakten, og konkluderte med at en løsrivelse ikke nødvendigvis er etisk uakseptabel. Derfor hevdet jeg at IVF er en etisk akseptabel mulighet, men under visse forutsetninger. I dette kapitlet har vi belyst og drøftet disse forutsetningene, og kommet frem til at ingen embryo med intensjon bør gå tapt ved en IVF-behandling. Et par som ønsker å benytte seg av en slik prosedyre, bør derfor ikke befrukte flere egg enn de skal benytte. Årsaken til det har å gjøre med de gode teologiske og filosofiske argumentene, som taler for å anta at et embryo er et menneske med iboende potensial, og følgelig har rett til liv og krav på beskyttelse i henhold til dets moralske status som menneske. For et embryo, som et barn, innehar et potensial, forstått som en aktiv mulighet (jamfør punkt IV s. 29) til å bli et fullt utviklet voksent menneske. Å si at et embryo bare er et potensielt menneske blir derfor villedende og feil. I realiteten er det et potensielt fullt utviklet menneske, akkurat som et barn eller en tenåring.

---

<sup>94</sup> I e-post (18.08.2011) fra Sydney IVF, [www.sydneyivf.com](http://www.sydneyivf.com) – en ledende fertilitetsklinikk i Australia, fikk jeg følgende svar: ”*Thank you for your email. With regards to your question, couples can request whatever they like when they have treatment and if they only wish to extract one egg to fertilise this is fine, and we have treated couples who have requested this* (min utheving).”

## **Kapittel 5 Gestasjonell surrogati**

Etter å ha belyst og drøftet relevante delproblemstillingene knyttet til gestasjonell surrogati, har vi nå kommet frem til hovedproblemstillingen: Hvordan skal vi, i lys av teologisk etikk, forholde oss til gestasjonell surrogati av kommersiell og altruistisk art? I det følgende skal vi først belyse argumenter som i hovedsak gjelder for kommersiell surrogati og drøfte disse. Deretter vender vi oss til den altruistiske varianten med samme formål.

### ***Kommersiell surrogati***

Ved kommersiell surrogati får surrogatmoren en betydelig sum penger. Et legitimt spørsmål er derfor hva det betales for? Er det en tjeneste, en vare eller kanskje begge deler? Hva er i så fall varen; barnet, surrogatmoren eller kanskje begge? Kan det sammenlignes med prostitusjon? I det følgende skal vi belyse disse og andre spørsmål angående kommersiell surrogati.

### **Salg og tingliggjøring av barn?**

Scott B. Rae har, som nevnt, jobbet mye med temaet surrogati. Et av hans argument er å vise hvor nærliggende det er å sammenligne kommersiell surrogati med menneskehandel. I den sammenheng legger Rae vekt på at flere amerikanske stater utarbeidet lover i sin tid som forbød betaling ved barneadopsjon. Det gjorde de for å komme det svarte markedet til livs, men også for å unngå at kvinner i en økonomisk vanskelig situasjon skulle bli utnyttet til å adoptere bort sine barn. Adopsjonslovene ble senere i mange amerikanske stater utvidet til også å gjelde for lovreguleringen av surrogati. Kommersiell surrogati ble dermed ulovlig i disse statene.<sup>95</sup> Et annet viktig argument, i Raes øyne, er innholdet i selve surrogatkontrakten. Her er det barnet og overgivelsen av det (resultatet), som er sentralt og som kontrakten i stor grad dreier seg om, og ikke surrogatmorens innsats (tjenesten). Dermed er det liten grunn til å forstå kommersiell surrogati som en tjeneste. Av dette kan man derfor konkludere med, hevder Rae, at kommersiell surrogati ikke kan forstås som noe annet enn kjøp og salg av et barn.<sup>96</sup> Vi kan sette opp argumentasjonen til Rae på følgende måte:

P1: Surrogatmoren har foreldreretten til barnet hun føder.

P2: Surrogatmoren overgir barnet hun har født til de intenderte foreldrene mot betaling.

---

<sup>95</sup> Rae, 2000:114-115.

<sup>96</sup> Rae, 1994:31 og 64.

Q: Surrogatmoren selger sitt eget barn og følgelig behandler det som en vare.

Cécile Fabre har en noen annen innfallsvinkel en Rae. Hun drøfter først og fremst tradisjonell surrogati og begynner med å slå fast at man som person har visse rettigheter som andre og staten bør anerkjenne. En av disse rettighetene innebærer retten til å gjøre med kroppen sin som en selv vil, et argument man kjenner igjen fra abortdebatten. Konkret betyr det at man ser på for eksempel salg av organer, kroppsdelar, kjønnsceller og tjenester som sex og surrogati, som noe en person selv råder over. Dermed er det, i lys av dette, uproblematisk for en kvinne å låne ut sin livmor eller selge seksuelle tjenester, hevder Fabre.<sup>97</sup>

Spørsmålet om det foregår et kjøp og salg av barn står likevel fortsatt ubesvart. Fabre anser (det jeg velger å kalle) tjenesteargumentet<sup>98</sup> som svakt når det gjelder tradisjonell surrogati. Her bidrar surrogatmoren med eget egg, dermed får hun ikke bare betalt for å gå svanger, men også for å gi ifra seg rettighetene<sup>99</sup> til barnet sitt når det er født. Og ved å gi ifra seg rettighetene til barnet sitt har det foregått et salg. Fabre påpeker at det ikke er selve barnet som selges, men ”foreldreretten” til barnet.

Men, og dette er et viktig moment i Fabres øyne, selv om det i realiteten har foregått et salg, så innebærer ikke det nødvendigvis at barnet må bli behandlet som en vare. Fabre illustrerer det med et eksempel: Sett at en kjær hund, som har vært hos en familie i flere år, må selges på grunn av flytting. Sannsynligheten er stor for at den ikke blir solgt etter markedsprinsippet der etterspørselen styrer prisen. For familien vil det trolig være langt viktigere at hunden blir tatt godt vare på, enn at riktig pris oppnås. Fabre hevder derfor at man i prinsippet kan selge noe uten at man nødvendigvis behandler det som et objekt og som en vare. Det store spørsmålet er dermed ikke lenger om surrogati involverer kjøp og salg av barn, men derimot hvordan surrogatmoren og de intenderte foreldrene forholder seg til barnet i salgsprosessen, hevder Fabre. Hun fortsetter videre med å påpeke at ingen som har foreldretten til et barn, har rettigheter til å behandle det etter gjeldene markedsprinsipper og følgelig behandle det som en vare. I en surrogatkontrakt forplikter surrogatmoren seg til å overgi rettighetene og ansvaret overfor barnet til de intenderte foreldrene. Derfor, når man taler om kjøp og salg av barn i

---

<sup>97</sup> Fabre, 2006:188.

<sup>98</sup> Tjenesteargumentet handler om at kommersiell surrogati forstås som en tjeneste surrogatmorens utfører. Derfor kan man ikke si at det foregår et kjøp og salg av barn, hevdes det. Jeg kommer tilbake til dette argumentet.

<sup>99</sup> I den grad man kan tale om å ha rettigheter overfor et barn, kan det trolig best forstås som foreldrerett.

surrogati, er det i realiteten rettighetene og ansvaret overfor barnet som selges. Og disse rettighetene inkluderer *ikke* retten til å behandle barnet som en vare, ifølge Fabre. Hun konkluderer derfor med at det er feilaktig å avvise kommersiell surrogati på bakgrunn av at det gjør barn til en vare og dermed også menneskehandel.<sup>100</sup>

Interessant nok konkluderer altså både Rae og Fabre med at kommersiell surrogati innebærer kjøp og salg av barn (eller foreldreretten til det). Men deretter går de hver sin vei. Fabre vektlegger at det nødvendigvis ikke er en automatikk i at noe får status som en vare selv om det blir solgt, og derfor kan analogien til menneskehandel ikke regnes som et godt argument mot kommersiell surrogati. Fabre unngår på denne måten å forholde seg til det deontologiske forbudet mot salg av mennesker, som Rae i sin argumentasjon legger opp til. Ved første øyekast kan det dermed synes som om Fabre har en god sak. Likevel, i eksemplet hun benytter er det en hund som selges, og allerede der vil noen reagere på den mulige analogien mellom en hund og et barn. Det i seg selv er en svakhet med eksemplet, men om vi likevel følger Fabre, og er enige i at det faktisk er mulig å selge ”noe” uten at det nødvendigvis blir gjort til en vare, så er ikke det nødvendigvis, etter mitt syn, overførbart på et menneske slik hun påstår. Rae trekker frem et eksempel som, etter min mening, illustrere dette problemet med Fabres påstand på en god måte.<sup>101</sup> Under slavetiden i USA hendte det at enkelte slaver ble behandlet på en menneskelig og god måte. Det kunne derfor hende at man valgte å selge slaven til noen man kjente, som man visste ville ta godt vare på slaven. Selv om slaven, verken i sitt tidligere ”hjem” eller i det nye, ble behandlet som en slave, endret ikke faktumet seg: Han var fortsatt en slave, også selv om han ble solgt til et hjem hvor de ikke betraktet ham som en. Følgelig kan ikke konteksten salget av et barn skjer i, være den avgjørende faktoren for om barnet blir gjort til en vare eller ikke, slik Fabre hevder. For uansett hvordan en surrogatmor og de intenderte foreldrene betrakter barnet i en kommersiell surrogatprosess, er faktumet, ifølge Rae, fortsatt at barnet blir solgt, og derfor er det også et faktum at barnet blir, uavhengig av de involverte partenes syn, gjort til et objekt og en vare. Følgelig kan man karakterisere det som en menneskehandel, understreker Rae.

At det ikke er snakk om en tjeneste som det betales for, men om et salg av et barn, støttes også av Brazier-komiteen.<sup>102</sup> De fikk i oppdrag å ta for seg utviklingen av surrogati i

---

<sup>100</sup> Fabre, 2006:140 og 190.

<sup>101</sup> For det følgende eksemplet, se Rae, 1994:51.

<sup>102</sup> Brazier, Cambell, & Golombok, 1997.

Storbritannia etter Warnock-rapporten (se s. 14). Her fastholder de synspunktet til Warnock-komiteen om at kommersiell surrogati i stor grad er sammenlignbart med kjøp og salg av barn. De finner det også vanskelig å se at man kan tolke kommersiell surrogati som en tjeneste, i så fall måtte man ha utelatt betingelser om overgivelse av barnet i kontrakten, noe som ifølge komiteen er utenkelig.<sup>103</sup>

Ofte er det også slik at surrogatmoren får en betydelig mindre pengesum om barnet hun bærer, enten dør under svangerskapet (spontanabort) eller ved fødsel.<sup>104</sup> Man mener derfor at dette i sum viser at det på ingen måte bare er en tjeneste surrogatmoren får betalt for, men i hovedsak en betaling for å gi i fra seg barnet etter fødsel. Barnet blir derfor gjort til en vare, hvilket krenker dets menneskeverd (jamfør kapittel 3 s. 19-20) og følgelig er kommersiell surrogati etisk uakseptabelt, hevdes det.

## Foreldrerett

Jeg deler Raes og Brazier-komiteens kritikk av kommersiell surrogati, men jeg mener at den ikke er gyldig i møte med alle former. Kritikken er, i mine øyne, gyldig i møte med tradisjonell surrogati, samt gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene *ikke* er de genetiske. Derimot har den svakheter i møte med vanlig gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske (jamfør begrepsavklaringen s. 4), noe Wilkinson med rette påpeker.<sup>105</sup> Han hevder at det ikke nødvendigvis er slik at surrogatmoren er den som i utgangspunktet har rettighetene overfor barnet. Følgelig mener Wilkinson at de som hevder det (for eksempel Rae), starter med et ugyldig og ubegrunnet premiss (P1 ovenfor). For hvis man forutsetter at det er surrogatmoren som har foreldreretten overfor barnet, er det ikke vanskelig å forstå at man tolker det som et salg og at barnet dermed blir gjort til en vare når surrogatmoren overgir det. Sakens kjerne handler derfor i Wilkinsons øyne om hvem som i utgangspunktet har "foreldreretten" til embryoet: surrogatmoren eller de intenderte foreldrene?<sup>106</sup> Wilkinsons spørsmål er betimelig, og slik jeg forstår ham, kan det også

---

<sup>103</sup> De skriver: *It is unimaginable that a commissioning couple should enter into a contract that required simply that the surrogate become pregnant and give birth. The contract would have to contain a requirement that in return for the fee the child was handed over to those contracting the pregnancy (...).* Brazier, Cambell, & Golombok, 1997:38, punkt 4.34.

<sup>104</sup> Rae, 2000:115.

<sup>105</sup> For det følgende, se Wilkinson, 2003:144.

<sup>106</sup> Wilkinson, 2003:145.

formuleres slik med tanke på gestasjonell surrogati: Hvis et par benytter seg av IVF, og det resulterende embryoet overføres til surrogatmoren, hvem har da i realiteten ”foreldreretten”<sup>107</sup> til embryoet, surrogatmoren eller de intenderte foreldrene?

Veien til svaret på dette spørsmålet, kan kompliseres ytterligere om det benyttes kjønnscedonasjon. Kari Ann Voldens historie synliggjør dette: Hun kjøpte begge kjønnscellene og de genetiske foreldrene var derfor anonyme. Surrogatmoren hadde ingen genetiske bånd, ei heller Kari Ann Volden. Kari Ann kjøpte ønsket arvemateriale, betalte for å befrukte det, og betalte for at det ble båret frem og overgitt til henne. Hvem hadde foreldreretten til embryoene (tvillinger) i utgangspunktet? De anonyme kjønnscellegiverne, surrogatmoren, eller Kari Ann som bidro med penger og intensjon? Dette er et stort og viktig spørsmål som krever en grundig drøfting, men som ikke er innenfor denne oppgavens fokus å svare på. Jeg vil derimot påpeke en åpenbar svakhet ved bruk av kjønnscedonasjon i forbindelse med surrogati, som utgjør en stor utrygghet for barna som i slike saker er meget sårbare. Hva om Volden hadde blitt rammet av for eksempel hjerneslag, og dermed ute av stand til å ta vare på barna? Hvem skulle da tatt vare på de? Sakens kompleksitet er derfor i seg selv et godt argument mot surrogati der kjønnscedonasjon benyttes, hvor det på ingen måte er klart hvem som i utgangspunktet har ”foreldreretten” til embryoet.

I denne oppgaven er det derimot gestasjonell surrogati, der de intenderte foreldrene også er de genetiske foreldrene, som står i fokus. Så for å vende tilbake til spørsmålet jeg formulerte med utgangspunkt i Wilkinson sitt anliggende ovenfor, vil jeg hevde at det er de intenderte genetiske foreldrene, som har bidratt med sine kjønnsceller, som skal regnes som de rettmessige foreldrene. Dette gjenspeiles i dagens IVF-praksis: Befruktes flere embryo, er det de intenderte foreldrene som har bidratt med kjønnscellene som bestemmer over de overtallige embryoene, om de skal fryses eller destrueres. Med andre ord, før embryoet eventuelt blir overført til en surrogatmor, så er det de genetiske foreldrene som har ”foreldreretten” til embryoet.

Hvis man hevder at det skjer et salg av et barn (eventuelt forstått som foreldreretten til barnet) ved kommersiell gestasjonell surrogati, må det i så fall bety at de intenderte genetiske foreldrene kjøper tilbake sitt eget barn, noe som ikke gir særlig mening. Derfor må de som hevder at det skjer et salg av et barn, forutsette at det skjer en overføring av foreldreretten fra

---

<sup>107</sup> I kapittel 4 så vi at det finnes gode grunner til å anta at et embryo er et menneske. Et slikt perspektiv gjør det derfor naturlig å tale om at noen har foreldrerett til et embryo.

de intenderte og genetiske foreldrene over til surrogatmoren, og eventuelt hennes mann. Spørsmålet blir da om det kan det skje, og eventuelt når, og hvordan man i så tilfelle begrunner det. Hvis det kan skje, ser jeg tre mulige alternativ: Rettighetene kan overføres enten (1) i det samme øyeblikket embryoet blir overført til surrogatmoren, (2) over tid og gradvis<sup>108</sup>, eller (3) når barnet er født. De som hevder at det skjer et salg av et barn, må derfor begrunne hvorfor de i utgangspunktet antar at det er surrogatmoren, den som føder barnet, som har foreldreretten (se P1<sup>109</sup> ovenfor). Det kan for eksempel gjøres ved å henvise til dagens lover, som sier at fødemoren er den som skal regnes som barnets mor (jmfør alternativ 3). Som vi har sett, er det likevel en god grunn til å anta at de intenderte genetiske foreldrene har like mye, og kanskje mer "foreldrerett" til barnet ved gestasjonell surrogati. Et annet alternativ er å vise til surrogatmorens viktige gestasjonelle rolle for utviklingen av barnet i dets første ni måneder, som et argument for alternativ 2 og eventuelt 1 ovenfor. Rae ser ut til å velge denne veien.<sup>110</sup> Han begynner med å vise til at før teknologien tillot oss å separere genetik fra gestasjon, var det ikke tenkelig at andre enn fødemoren var barnets rette mor. Nå, når et barn kan ha genetisk tilknytning til én kvinne og gestasjonell tilknytning til en annen, er det straks vanskeligere å avgjøre et morskap. For hva skal veie tyngst, genetik eller gestasjon?

Rae hevder at gestasjon bør spille en vesentlig rolle i avgjørelsen av morskapet.

Hovedgrunnen til det er at surrogatmoren bidrar vesentlig til å forme fosteret, både fysisk, psykisk og emosjonelt. For å si det enkelt, men presist: Et foster utvikler seg ikke i nøytrale omgivelser. Uten at vi skal gå særlig nærmere inn på det her, så viser Rae videre til ulik forskning som bekrefter den gestasjonelle betydningen for fosterets utvikling. Rae påpeker blant annet at forskning viser at fosteret påvirkes av morens stressnivå. En annen stor studie avslørte også at fosteret i stor grad blir påvirket av om det er ønsket eller ikke av moren. Fosteret kan også kjenne igjen morens stemme og kjent musikk. Enkelte forskere mener også at barnets personlighet i større grad kan formes i mors liv, og at moren kan hjelpe eller hindre denne utviklingen. Rae trekker også frem det sterke båndet som oppstår mellom gestasjonell mor og et foster, et bånd den genetiske moren og fosteret ikke i samme grad har. Dette taler for øvrig sterkt mot å anse surrogatmoren som en nøytral inkubator for fosteret, påpeker Rae.

---

<sup>108</sup> Med gradvis menes at rettighetene til de genetiske foreldrene blir svakere dess mer embryoet vokser og surrogatmoren knytter bånd til fosteret.

<sup>109</sup> P1: Surrogatmoren har foreldreretten til barnet hun føder.

<sup>110</sup> For det følgende se Rae, 1994:89-91.

Han konkluderer derfor med at den spesielle relasjonen, som gjennom svangerskapet formes mellom gestasjonell mor og foster, samt gestasjonell mors innvirkning på fosterets utvikling: ”argues strongly for the priority of gestation over genetics in the determination of motherhood (...)”<sup>111</sup>.

Jeg er enig med Rae i at surrogatmoren naturligvis har en betydelig rolle i fosterets utvikling. Jeg er også enig i at man ikke kan se på en surrogatmor som en nøytral inkubator, det ville blant annet vært i strid med et kristent menneskesyn. Det er også helt opplagt at den gestasjonelle rollen er viktig i formingen av barnet. Likevel er jeg skeptisk til hans konklusjon. Skal gestasjon være nok for å overføre ”foreldreretten” fra de genetiske foreldrene til surrogatmoren, og eventuelt hennes mann?

En dagmamma<sup>112</sup> passer på barnet mens foreldrene er på jobb. Hun gir barnet mat, trygghet og dermed et miljø barnet kan vokse i. Fordi det ikke er tvil om hvem som er foreldrene til barnet i utgangspunktet, vil ingen tenke at dagmammaen på sikt bør regnes som barnets rette mor. Heller ikke ville dagmammaen hatt en god sak hvis foreldrene hadde omkommet og hun hadde søkt om foreldreretten til det gjenværende barnet. Analogien er tydelig svak, men likevel illustrativ, etter min mening. La meg vise en følge av Rae sin konklusjon som kan synliggjøre hvorfor gestasjon ikke nødvendigvis er det beste kriteriet:

Et par ønsker å få barn, men de har opplevd flere spontanaborter. Etter hver egglosning tar de nå en sjekk på en fertilitetsklinikk for å finne ut av hva som går galt. Det viser seg at embryoet ikke fester seg til livmoren. De bestemmer seg derfor, sammen med legen, for å ekstrahere embryoet, for å redde det, og føre det inn i livmoren til en surrogatmor. Ifølge Rae sin konklusjon, blir surrogatmoren nå den rettmessige moren på bakgrunn av hennes påvirkning av og bånd til barnet. Men er det riktig? Her vil man kanskje innvende at det er en innlysende forskjell mellom det å redde et embryo og det å bevisst skape et. Det er sant, og det utgjør en stor forskjell. Men eksemplet viser fortsatt at man trolig vil ha større vanskeligheter med å godta at de genetiske foreldrene må be om å få foreldreretten tilbake samt risikere å ikke få den i det hele tatt. Et reelt eksempel fra USA, kan også eksemplifisere det problematiske ved Rae sin konklusjon. Ekteparet Sean og Carolyn Savage opplevde en

---

<sup>111</sup> Rae, 1994:94.

<sup>112</sup> Begrepet dagmamma er jo interessant i seg selv.

svært vanskelig situasjon da de gikk gjennom en IVF-prosedyre.<sup>113</sup> Ti dager etter prosedyren fikk Carolyn en telefon fra klinikken som fortalte henne at det hadde skjedd en forveksling, de hadde implantert feil embryo. Carolyn og Sean valgte å ikke abortere. Hun fødte siden en gutt og overgav ham til de genetiske foreldrene. Det interessante i denne historien er at ingen spurte etter hvem som er foreldrene til dette barnet, men det fremkommer nokså selvsagt at det er de genetiske foreldrene som har foreldretten til barnet, selv om loven altså ikke tolker det slik. Men i henhold til Rae sin konklusjon, er barnets rette mor i dette tilfellet Carolyn, og hun kunne derfor med rette valgt å beholde det.

Et annet interessant moment i denne sammenheng er en undersøkelse som ble gjort blant unge voksne som ble unnfanget ved spermdonasjon. Av de som vokste opp med heteroseksuelle foreldre, svarte 65 % av dem at de er enig i påstanden om at deres respektive spermdonor er halvparten av den de er.<sup>114</sup> Så selv om de vokste opp med en sosial far, vektla de ikke hans bidrag gjennom omtrent 20 år like mye som deres genetiske opphav. Samlet sett er derfor konklusjonen til Rae om gestasjon som hovedfaktor for å avgjøre morskap, slik jeg vurderer den, ikke riktig. Dermed, siden jeg ikke finner gode argumenter som taler for at foreldretten (må) overføres fra de intenderte genetiske foreldrene til surrogatmoren, finner jeg det altså vanskelig å avvise enkelte former for kommersiell surrogati på bakgrunn av at den gjør et barn til en vare. Derfor er det trolig mer nærliggende, slik jeg nå ser det, å anse kommersiell gestasjonell surrogati først og fremst som en tjeneste, enn som et kjøp og salg av (foreldreretten til) et barn. Det at surrogatkontrakten i hovedsak dreier seg om barnet og overgivelsen av det, må ses i sammenheng med dagens lover der fødemoren tolkes som barnets mor, noe vi nå har sett trolig ikke er riktig i alle tilfeller. Derfor fungere heller ikke det som et tilstrekkelig argument for at kommersiell gestasjonell surrogati handler om kjøp og salg av barn.

Med tanke på Rae sin vektlegging av den gestasjonelle rollen i forståelsen av morskapet, skulle en derfor anta at Rae vil hevde at all form for kommersiell surrogati er menneskehandel. Jeg undrer meg derfor over at han tidlig i sin drøfting vedgår at: *”Perhaps in gestational surrogacy, womb rental is all that is taking place, and all that the fee is paying for.”*<sup>115</sup> I mine øyne ser denne påstanden ut til å være på kollisjonskurs med hans ovenfor

---

<sup>113</sup> For det følgende, se Smith, 2009.

<sup>114</sup> Marquardt, Clark, & Glenn, 2010:10.

<sup>115</sup> Rae, 1994:35.

presenterte syn og konklusjon når det gjelder morskapet. For hvordan kan Rae si at gestasjonell surrogati kan tolkes som en tjeneste all den tid han argumenterer for at barnets rette mor er den gestasjonelle og ikke den intenderte genetiske moren?

Som Wilkinson påpekte, så følger det logisk at man kaller kommersiell surrogati for menneskehandel hvis man antar at fødemoren alltid er barnets rette mor. Men som jeg nå har vist, er det ikke nødvendigvis slik at fødemoren alltid skal regnes som barnets mor. Det at surrogatmoren ikke automatisk får foreldreretten, men at de intenderte og genetiske foreldrene rettmessig beholder den, er, slik jeg ser det, en forutsetning for å tolke gestasjonell surrogati som en reprodutiv tjeneste. Så lenge de intenderte genetiske foreldrene beholder foreldreretten, finner jeg det altså mer naturlig å se på gestasjonell surrogati som en reprodutiv tjeneste, enn som et salg av barn. Tradisjonell surrogati er annerledes i utgangspunktet fordi da har surrogatmoren både et genetisk og et gestasjonelt bånd til barnet hun bærer. Derfor skal hun med rette regnes for å være barnets mor. Om hun da velger å oppgi sitt eget barn mot betaling, kan det ikke ses på som noe annet enn menneskehandel, etter mitt syn. For her blir barnet i realiteten behandlet som en vare, hvilket krenker dets menneskeverd og følgelig er det etisk uakseptabelt. Selv om jeg nå har konkludert med at kommersiell gestasjonell surrogati i større grad bør forstås som en reprodutiv tjeneste enn som et salg av barn, er det ikke dermed sagt at denne tjenesten er ønskelig eller etisk akseptabel.<sup>116</sup>

### **Salg og tingliggjøring av surrogatmoren?**

Spørsmålet som reiser seg er dette: Kan vi si at det er et gode å kunne kjøpe kvinnens reprodutive egenskaper for penger? Ekman svarer et klart og tydelig nei på det spørsmålet. I sin bok, *Varat och varan. Prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan*, sidestiller Ekman surrogati med prostitusjon, og kaller det enkelt og greit for reprodutiv prostitusjon.<sup>117</sup> Sammenligningen fungerer for Ekman fordi hun selv anser prostitusjon som etisk uakseptabelt. I tillegg, på tross av flere ulikheter mellom prostitusjon og surrogati, er grunnlaget for argumentasjonen i hovedsak den samme, hevder hun.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Jamfør Syse som i en artikkel om surrogati, avslutter på følgende måte: ”Det er ikke alt i verden som er ønskelig bare fordi det er mulig. Slik bør det fortsatt være.” Se Syse, 2011:105.

<sup>117</sup> Ekman, 2010:124.

<sup>118</sup> Ekman, 2010:144.

Fabre sammenligner også surrogati med prostitusjon, men da for å forsvare det.<sup>119</sup> Som vi allerede har vært inne på, mener Fabre at man har en grunnleggende rettighet til å gjøre med kroppen sin som en selv vil. Salg av seksuelle og reproduktive tjenester er derfor etisk akseptabelt, i hennes øyne. Fabre og Ekman representerer i så måte to typiske feministiske sider ved surrogatidebatten. De som i utgangspunktet er for at kvinnen skal kunne prostituere seg, på grunn av retten over egen kropp, vil også i mange tilfeller være for surrogati, og motsatt.

Ekman hevder at det skjer noe med menneskeverdet til kvinnen hvis man mener at hun kan selge en del av seg selv, det være seg vagina eller livmor.<sup>120</sup> Boktittelen er talende for Ekmans anliggende og deler av den direkte oversatt til norsk (min oversettelse) blir ”væren og varen”. Ekman hevder at prostitusjon og kommersiell surrogati fører til at kvinnens kropp blir gjort til en vare adskilt fra hennes væren, hennes jeg (jeget). Det skjer fordi kvinnen blir bedt om å tilby en del av seg selv og ikke hele seg. Idealet er jo at hun (jeget) skal distansere seg mest mulig fra kroppen: En prostituert skal ikke involvere seg følelsesmessig med kjøperen, for da kan ”jobben” bli vanskeligere, i følge Ekman. Og en surrogatmor skal ikke knytte bånd til barnet hun bærer, fordi det da er lettere å overgi barnet, poengterer Rae.<sup>121</sup>

Om jeg forstår Ekman rett, så ønsker hun på denne måten å vise hvordan prostitusjon og kommersiell surrogati fører til at kvinnen reduseres fra å være et menneske til å bli en funksjon. Samtidig viser Ekman også at en slik deling mellom væren og varen egentlig er umulig for en kvinne å opprettholde. For det er ikke slik at hun bare er der med sin kropp når hun prostituerer seg. Jeget er ikke borte, det er bare skjult. Hun er der med hele seg for kroppen og jeget (eller ånden, jamfør kapittel 3 s. 20.) kan vanskelig skilles, selv om hun ønsker det, eller må det. Ekman forteller en historie hun fikk høre av en mann, som på en god måte illustrerer dette: To uker før han skulle gifte seg, ville han kjøpe seg ”et ligg”. Han kjørte derfor til en gate hvor han visste det var prostituerte. I mørket forhandlet han frem en pris og den prostituerte satte seg inn. I kupelyset ble kvinnen brått gjenkjent. Det var søsteren til hans fremtidige kone. De stirret på hverandre i den pinlige stillheten en stund, før kvinnen rev opp døren og før ut av bilen. Ekman konkluderer treffende:

---

<sup>119</sup> For det følgende se Fabre, 2006:188-189.

<sup>120</sup> For det følgende se Ekman, 2010:87-124.

<sup>121</sup> Rae, 1996:162.

*(...) mannens berättelse är ett blixtnedslag där maskerna faller av och då tragedin uppenbaras – det var hela människor bakom. När jaget uppenbarar sig mitt i prostitutionen blir teaterns grymhet uppenbar och prostitutionen omöjlig.<sup>122</sup>*

Historien viser, etter min mening, tydelig hvor misforstått det er å tenke at en kvinne kan velge å selge en del av seg selv. I prostitusjon selger kvinnen hele seg, men hun forsøker så godt hun kan å skjule det. Blant annet for å kunne leve med ”yrket”. Men som historien ovenfor viser, og som Ekman poengterer, åpenbares denne løggen når jeget tvinges frem. Prostitusjonen blir da en umulighet for det hele menneske.

Jeg tenker, som Ekman, at noe lignende skjer ved kommersiell surrogati. Mot betaling selger kvinnen tilgang til sin livmor, hevder enkelte. I realiteten er det hele seg hun selger, men hun forsøker å skjule det ved å hindre seg selv i å knytte seg til barnet hun bærer. Hun skal tross alt gi det fra seg, og å distansere seg vil gjøre det lettere. Her snakker vi ikke om en profesjonell distansering, som forekommer blant leger, psykologer, prester og lignende, men om en umenneskelig distansering hvor kroppen må skilles fra jeget. Denne distanseringen hos en surrogatmor, kommer tydelig til syne, særlig blant surrogatmødre i lavkostland. India er et godt eksempel her som vi nå skal belyse.

I Magasinet Plot sitt første nummer (utkom april 2011), stod en lengre reportasje om surrogati-industrien fra dette landet. Her fremkommer det at surrogatmødrene som regel er fattige analfabeter tilhørende en lavere kaste og motivasjonen for de aller fleste er i første omgang penger.<sup>123</sup> Det fremkommer også at de fleste surrogatmødrene sjelden vil se barnet de føder, hvilket er en naturlig følge av den ovenfor nevnte distanseringen mellom kroppen og jeget.<sup>124</sup>

De fleste surrogatmødrene flytter inn, og bor under hele svangerskapet, i et hybelhus tilknyttet surrogati-klinikken de ”jobber for”. På en måte er dette en slags vinn-vinn situasjon sett med surrogatmoren og klinikkens øyne, men særlig for sistnevnte. Surrogatmoren slipper å forklare og forholde seg til sin omgangskrets, og klinikken har i større grad kontroll over hva surrogatkvinnen spiser og gjør. I teorien kan surrogatkvinnen selv bestemme om hun vil bo på et slikt hjem, selv om enkelte klinikker krever at hun gjør det. De fleste velger uansett å gjøre

---

<sup>122</sup> Ekman, 2010:121.

<sup>123</sup> Foss, Holm, & Natvig, 2011:25 og 29.

<sup>124</sup> Ibid:16.

det, men man kan jo spørre seg om de i praksis har et fritt valg. Doktor Mishra Manasi, tilknyttet Center for Sosial Research i New Delhi, har forsket på kommersiell surrogati i India. Hun sier at: ”*det er knyttet et stort og sosialt stigma til [det] å være surrogatmor.*”<sup>125</sup> Derfor er det forståelig at flertallet ser seg nødt til å bo på ”hybelhuset” i stedet for å være hjemme under svangerskapet. Så selv om surrogatmoren på en måte har valgt det selv, er hun likevel forhindret fra å gjøre det hun egentlig ønsker; å være hjemme med sine egne barn.<sup>126</sup> Dette er et av aspektene i surrogati-industrien som synliggjør distanseringen surrogatmoren opplever.

Et annet aspekt synliggjør distanseringen enda tydeligere: I reportasjen fremkommer det at mellom 80-90 % av surrogati-barna blir forløst med keisersnitt. For barnet er keisersnitt det tryggeste. For de intenderte foreldrene er det helt klart det mest praktiske; de får en dato å forholde seg til. Og datoen kan de selv være med å bestemme fordi klinikken kan, i følge den indiske surrogati-advokaten S. Agrawal, beregne fødselen (innenfor naturens grenser, vil jeg anta) til når det passer de intenderte foreldrene.<sup>127</sup> For surrogatmødrene innebærer derimot keisersnitt en større risiko. Årsaken til det høye antall keisersnitt er med andre ord ikke fordi surrogatmødrene vil det slik, men fordi de må det. Jeget får dermed ikke medbestemmelse over kroppen, og klinikken er derfor med på å skille surrogatmorens kropp fra jeget. Formulert teologisk, kan man si at surrogati-industrien er med på å skille surrogatmorens ånd fra kroppen (jamfør kapittel 3). Mohan Rao er professor ved Institutt for samfunnsmedisin og folkehelse på et av Indias anerkjente universitet, Jawarharlal Nehru. Han er sterkt kritisk til surrogati-industrien fordi han mener surrogatmødrene i India sjelden vet hva de går til, og at de som virkelig tjener seg rike, ikke er kvinnene, men legene som står bak klinikken. I hans øyne er surrogati i bunn og grunn legalisert slaveri.<sup>128</sup>

I lys av det som kommer frem i Plot sin reportasje, er det vanskelig å se at kvinnene i India ikke blir utnyttet. En surrogatmor som overgir et barn som genetisk sett tilhører de intenderte foreldrene, kan, som vi har sett, ikke sies å selge barnet. Det som faktisk skjer, er at hun, etter mitt syn, selger seg selv, om enn for en begrenset tidsperiode. I praksis tilhører derfor

---

<sup>125</sup> Foss, Holm, & Natvig, 2011:24.

<sup>126</sup> Ibid:29. Alle surrogatmødrene må ha egne barn fra før, fordi det da er lettere å overgi et surrogati-barn.

<sup>127</sup> Ibid:17-18. Doktor Sandeep Mane, eieren av Origin Fertility Center, sier det enkelt og greit om surrogatmorens valg i forhold til keisersnitt: ”(...) vi lar dem selvsagt ikke velge” (s. 17).

<sup>128</sup> Ibid:26.

surrogatmoren surrogati-klinikken, eller de intenderte foreldrene, under svangerskapet. Denne relasjonen, eller rette sagt dette skjeve maktforholdet, har likhetstrekk med en livegenskaps (*leibeigen* fra tysk og betyr: det å tilhøre en med sin kropp) forhold til sin jordherre i middelalderen. Livegenskap var en mildere form for slaveri. Kanskje var man så fattig at man ikke hadde råd til en egen jordlapp. For å overleve kunne en inngå i et livegenskapsforhold til en jordherre. Det innebar at man fikk en jordlapp å dyrke, slik at man kunne leve av den. Strengt plikter og få rettigheter fulgte med ”yrket”. En livegen kunne for eksempel ikke flytte, gifte seg eller skifte yrke uten jordherrens tillatelse.<sup>129</sup> I dag er livegenskap i det vestlige samfunnet avskaffet. Likevel kan man spørre: Har kommersiell surrogati blitt det moderne livegenskap? Mye tyder på det.

Jeg undrer meg derfor over enkelte som hevder at en surrogatmor i India faktisk blir respektert som et autonomt individ. Etter mitt skjønn, er det vanskelig å se at det er tilfellet på bakgrunn av drøftingen så langt. Syse, og jeg deler hans syn her, mener at det ikke er mulig fordi den indiske kvinnen i en slik industri blir et middel for andres mål. Da er det ikke til å unngå at surrogatmoren mister sin autonomi.<sup>130</sup> Ekman fremholder også det samme når hun hevder at surrogatmødrene kun blir et middel de intenderte foreldrene kan kjøpe for å nå sitt mål: et eget barn.<sup>131</sup> Samtidig mister surrogatmoren sin autonomi når hun presses (av seg selv og andre) til å skille jeget fra kroppen. I realiteten blir hun derfor behandlet som et delt menneske, og ikke som et helt menneske. Som vi har sett i kapittel tre, er dette ikke forenelig med et kristent menneskesyn.

Flere problemstillinger og utfordringer knyttet til kommersiell surrogati kunne vært nevnt for å vise at en surrogatmors autonomi og integritet blir svekket. Som for eksempel: Hva om barnet viser seg å være handikappet? Hva om surrogatmoren ønsker å beholde barnet? Hva hvis de intenderte foreldrene har bestilt et barn, og surrogatmoren går svanger med tre? Hvor mye kan de intenderte foreldrene bestemme over surrogatmorens liv? Kan de legge begrensinger på hennes sexliv? Kan de kreve at hun følger en spesiell diett? Får hun lov til å kjøre bil alene? Jeg nevner disse for å vise kompleksiteten og de etiske utfordringene kommersiell surrogati reiser. Jeg har altså valgt å ikke drøfte disse spørsmålene, fordi jeg mener at jeg nå har vist hvorfor kommersiell surrogati er og bør være etisk uakseptabelt. I

---

<sup>129</sup> Encyclopædia Britannica, 2011

<sup>130</sup> Syse, 2011:102. Han henspiller her til Kants kategoriske imperativ.

<sup>131</sup> Ekman, 2010:144.

hovedsak handler det om at det bidrar til å forme et menneskesyn som ikke er forenelig med et kristent menneskesyn.

### ***Tilbakeblikk***

I det forrige delkapittelet (Salg og tingliggjøring av barn?) argumenterte jeg i mot en forståelse av kommersiell gestasjonell surrogati, der de intenderte foreldrene også er de genetiske, som salg av barn. Jeg hevdet at det var bedre å tolke det som en reproduktiv tjeneste. Etter drøftingen vi nå har vært gjennom, mener jeg vi i større grad kan tale om at det skjer en tingliggjøring og et salg av surrogatmoren, enn en tingliggjøring og et salg av et barn, eller salg av en reproduktiv tjeneste. Etter mitt skjønn blir det feil å si at surrogatmoren kun leier ut sin livmor, som en tjeneste, når hun i realiteten leier ut (eller selger) hele seg selv. I så måte minner kommersiell surrogati om en form for slaveri, og det er god grunn til å anta at dette har blitt vår tids moderne livegenskap. For i likhet med en livegen mottar surrogatmoren en slags jordlapp hun skal ”dyrke” - et embryo. Når ”jordlappen” høstes, det vil si når babyen fødes og gis bort, tjener hun penger. I den tiden hun fungerer som en ”livegen” for surrogat-klinikken eller for de intenderte foreldrene, er hun underlagt strenge regler og plikter, som gjør at hennes autonomi ikke blir respektert.

Jeg mener også, som Ekman, at kommersiell surrogati på generell basis krever en unaturlig og uheldig deling av surrogatmorens væren som i ytterste konsekvens fører til at hennes væren blir gjort til en vare. Det er alvorlig sett fra et teologisk perspektiv. For Gud skapte menneskene i sitt bilde til å leve i relasjoner med seg selv, hverandre og Gud. Han skapte oss til hele mennesker, med kropp sjel og ånd. (kapittel 3). Kommersiell surrogati ødelegger den viktige relasjonen mellom moren og barnet hun bærer. Relasjonen til barnet ødelegges fordi surrogatmoren behandles som et delt menneske og samtidig oppfordres til å være et delt menneske ved å holde jeget utenfor og slik distansere seg fra barnet og seg selv. Når jeget holdes utenfor, blir ånden skilt fra kroppen, og hun lever ikke lenger som et helt menneske, men som et delt. Kvinnens relasjon til seg selv blir derfor også ødelagt. Det medfører at hun blir gjort til noe hun ikke er skapt til. For hun kan, i Guds øyne, ikke gjøres til en vare og en funksjon alene og slik bli brukt til et middel alene, for andres formål. Til det er hun, som et menneske, for verdifullt. Totalt sett er det derfor god grunn til å anse kommersiell surrogati som etisk uakseptabelt ut fra teologisk etikk, etter min mening. Både generelt, fordi den krever at kvinnen holder jeget (ånden) borte fra kroppen, og spesielt, fordi det ofte utnytter kvinner i en sårbar posisjon (fattigdom) og gjør dem til denne tidens moderne livegener.

## ***Altruistisk surrogati***

Ved altruistisk surrogati forekommer det oftere, enn ved kommersiell, at surrogatmor og de intenderte foreldrene har en relasjon fra før av. Kan det bety at kjærlighet er et viktig moment her, og har det en betydning for det etiske aspektet? Enkelte land har et forbud mot kommersiell surrogati, men ikke altruistisk. Kan denne forskjellen tyde på at det eksisterer en prinsipiell forskjell? Den åpenbare forskjellen er pengenes rolle, men finnes det flere? Eller er altruistisk surrogati å forstå på lik linje med kommersiell surrogati, sett med etiske øyne? Innledningsvis henviste jeg til Gretchen Wetzel som bar frem barnet til sin søster. Wetzel og hennes ektemann hadde på forhånd søkt råd og veiledning hos pastoren i sin lokale menighet. Pastoren slo fast at altruistisk surrogati, i lys av teologisk etikk, er etisk akseptabelt, og gav dermed ”grønt lys”. Men var det riktig? I det følgende skal vi drøfte disse og enkelte andre spørsmål.

### **Altruistisk og kommersiell surrogati – samme sak?**

En artikkel i Chicago Tribune forteller om en mor som får vite at datteren hennes ikke kan få barn.<sup>132</sup> Hun foreslår derfor seg selv som surrogatmor og datteren takker ja. Datteren og mannen hennes benytter IVF og forener sine kjønnsceller til et embryo som siden føres inn i livmoren til surrogatmoren. Ni måneder senere føder surrogatmoren sitt eget barnebarn. Som denne historien, finner altruistisk surrogati som regel sted mellom parter som kjenner hverandre fra før, og som oftest er partene innenfor samme familie.

Ekman er kritisk til kommersiell surrogati, men hva tenker hun om den altruistiske varianten? I hennes øyne er kommersiell og altruistisk surrogati to sider av samme sak. Surrogatmoren blir, også ved altruistisk surrogati, gjort til en beholder der hennes graviditet reduseres til en funksjon. Altruistisk surrogati er derfor problematisk fordi graviditeten funksjonaliseres, i følge Ekman: ”*I stället för att vara en existentiell och själslig upplevelse för kvinnan, görs graviditeten till en funktion som är till för andra.*”<sup>133</sup> Ekman fortsetter så med å presisere at denne funksjonaliseringen av graviditeten er første steg på veien mot kommersialiseringen. Det vil si at altruistisk surrogati i realiteten fungerer som en bakdør for den kommersielle

---

<sup>132</sup> Shelton, 2011.

<sup>133</sup> Ekman, 2010:165.

varianten ved å få folk til å tenke at graviditet ikke er noe kvinnen er, men noe hun eier. En funksjon hun har, som til syvende og sist også kan selges, ifølge Ekman.<sup>134</sup>

I det forrige delkapittelet så vi at det var særlig to momenter som gjorde kommersiell surrogati etisk uakseptabelt. Det første var på generell basis at surrogatmoren må og oppfordres til å skille ”jeget” fra kroppen ved å blant annet ikke knytte seg til barnet. Ekman vil altså hevde at dette momentet, i stor grad også kan anvendes som kritikk av altruistisk surrogati fordi graviditeten her funksjonaliseres. Men er dette en riktig antakelse? Jeg er ikke så sikker på det. Her mener jeg det er viktig å skille mellom altruistisk surrogati der partene kjenner hverandre og der partene ikke gjør det, et aspekt som Ekman ikke tar med. Ved sistnevnte kan jeg være enig med Ekman i at det sannsynligvis skjer en funksjonalisering av graviditeten. For om partene ikke kjenner hverandre fra før, har jeg mindre tro på at surrogatmoren selv ønsker samt får lov til av de intenderte foreldrene å knytte bånd til barnet, og slik fungere som et helt menneske. Her vil surrogatmorens relasjon til seg selv og barnet bli ødelagt, og hun bli også benyttet som et middel der hun selv ikke er en del av målet. Følgelig blir hun tingliggjort og behandlet som en funksjon, og i realiteten ikke behandlet som et autonomt menneske. Derimot mener jeg at det er rimelig å anta at surrogatmoren vil ha et annet forhold til barnet hun bærer og sin graviditet om hun gjør dette for noen i sin familie, som for eksempel en datter, eller søster. Det er også rimelig å anta at hun selv ønsker, samt får lov til, å knytte bånd til barnet, for ofte vil hun også ha med barnet å gjøre etter at det er født, for eksempel fordi hun er barnets bestemor eller tante. Tom Frame er også inne på noe av det samme når han skriver:

*(...) commissioning couples choosing an altruistic surrogate with whom they have family tie can much more easily cope with a bond of love (...) between that surrogate and the child than with a bond developing between the child and a commercial surrogate.*<sup>135</sup>

Frame konkluderer derfor, på bakgrunn av dette, at en eventuell surrogatmor bør være i nær slekt med de intenderte foreldrene.<sup>136</sup> Slik sett mener jeg derfor at man ikke kan si at graviditeten i dette tilfellet funksjonaliseres og at surrogatmoren dermed behandles som en

---

<sup>134</sup> Ekman, 2010:164-165.

<sup>135</sup> Se Frame, 2008:159.

<sup>136</sup> Ibid:165.

vare eller en funksjon. For surrogatmorens påvirkning og bånd til barnet blir ikke oversett, men tvert imot anerkjent. I mine øyne er derfor en av de største prinsipielle forskjellen mellom altruistisk (vel å merke der partene har en relasjon fra før) og kommersiell surrogati at surrogatmoren får lov til å fungere som et helt menneske når hun bærer barnet til noen hun kjenner og er glad i. Derfor er jeg av den oppfatning at det er mulig å være en surrogatmor uten å måtte skille ”jeget” fra kroppen, forutsatt at hun gjør det for noen hun har en nær relasjon til fra før. Altruistisk surrogati, der partene kjenner hverandre, kan derfor i mine øyne ikke avvises på bakgrunn av at det funksjonaliserer graviditeten og slik tingliggjør kvinnen, som Ekman altså hevder.

Det andre momentet fra delkapittelet ovenfor, dreide seg om at surrogatmødre i lavkostland er blitt vår tids moderne livegener fordi situasjonen de er i, gjør at de ikke fritt velger å bli surrogatmødre. Disse kvinnene blir derfor utnyttet i større og mindre grad. Når det gjelder altruistisk surrogati, kan ikke penger være en motivasjon, og følgelig er det mindre fare for at en faktor som fattigdom spiller inn i kvinnens valg. Derimot er heller ikke altruistisk surrogati fremmed for utnyttelse. Familiens meninger og kulturen kan spille en stor rolle, og kanskje enda større enn fattigdom, og slik føre til at kvinnen motvillig sier ja til å bli surrogatmor. Særlig feminister viser til at samfunnet (feilaktig i feministenes øyne) i dag forventer at kvinnen i større grad skal være altruistisk av natur og villig til å ”ofre” seg for sin familie.<sup>137</sup> Altruistisk surrogati frontes derfor gjerne som den største gaven en kvinne kan gi en annen, og slik spilles det tydelig på kvinnens altruistiske strenger.<sup>138</sup> At familie, kultur og kvinnesyn i et samfunn fører til at kvinner også ved altruistisk surrogati kan bli utnyttet, tror jeg er en riktig antakelse. Tenk for eksempel hvor vanskelig det vil være for en kvinne å si nei hvis hun får spørsmål fra sin infertile søster eller datter om å bli en surrogatmor. Utfordringen er å påpeke en slik form for utnyttelse. Den er for eksempel ikke like tydelig som i lavkostland der fattige kvinner velger surrogati for å tjene sårt trengte penger. I en slik situasjon er utnyttelsen allerede et faktum, og ikke lenger potensiell, etter hva jeg kan se. Innenfor altruistisk surrogati mellom kjente parter derimot, er utnyttelsen først og fremst potensiell, og ikke et faktum, hvilket er en betydningsfull forskjell. Samtidig er potensialet for utnyttelse stor, fordi nære relasjoner gir økt sårbarhet. Dette potensialet er derfor en viktig faktor i bedømmelsen av det etiske aspektet ved altruistisk surrogati. Som i alle andre relasjoner og forhold, for eksempel

---

<sup>137</sup> Uma Narayan og Janice Raymond sine artikler trekker frem dette perspektivet. Se Narayan, 1995 og Raymond, 1994.

<sup>138</sup> Raymond, 1994:235-8.

et ekteskap, er det alltid en fare for at noen kan bli utnyttet. Faren for utnyttelse kan derfor ikke i seg selv være en god nok grunn til å bedømme altruistisk surrogati som etisk uakseptabelt, etter min mening. For selv om kvinner blir utsatt for vold i hjemmet, er det få som mener at vi bør forby ekteskap av den grunn.<sup>139</sup>

De to hovedmomentene som vi ovenfor skisserte som argument mot kommersiell surrogati, rammer altså ikke den altruistiske varianten i like stor grad. Slik sett er ikke kommersiell og altruistisk surrogati to sider av samme sak, som Ekman hevder, men grunnleggende forskjellig. Særlig altruistisk surrogati der partene har en relasjon til hverandre fra før, rammes ikke av kritikken rettet mot kommersiell surrogati. Så langt ser det derfor ut til at Gretchen Wetzel sin pastor gjorde en riktig vurdering.

Vi har derimot ikke sett nærmere på et viktig argument i forhold til surrogati, som har sin basis i Bibelen. Det dreier seg om involveringen av en tredjepart og gjelder derfor som kritikk av både kommersiell og altruistisk surrogati.

### **Bidrag fra en tredjepart?**

Kommersiell surrogati er problematisk, ikke bare på grunn av de nevnte filosofiske argumentene ovenfor, men også fordi Bibelen er en viktig premissleverandør for den teologiske etikken. I surrogatidebatten er det spesielt et argument som går igjen i så måte, som et utledet bibelsk premiss: Guds skaperordning. Man sier at surrogati er etisk problematisk (eventuelt også etisk uakseptabelt) fordi det involverer bidrag fra en tredjepart, det være seg kjønnceller eller livmor, som er i strid med Guds skaperordning. En av dem som gjør bruk av et slikt argument er Rae som vi i det følgende skal belyse.

For Rae er skapelsesberetningene i 1 Mos 1-2 sentrale for utformingen av dette bibelske premisset. Slik han ser det, danner disse tekstene normative føringer for hvordan familiens struktur bør være. Rae hevder at 1 Mos 2:24<sup>140</sup> viser ekteskapets gudommelige intensjon; det er mellom én mann og én kvinne, som flytter sammen og blir ett. Det at Jesus selv bekrefter dette, blant annet i Matt 19:4-5, er et godt argument for denne tolkingen. Videre er Rae av den oppfatning at påbudet om å være fruktbare og bli mange i 1 Mos 1:28 er gitt i en slik ekteskapelig kontekst. I sum viser derfor disse to skapelsesberetningene at ekteskapet mellom

---

<sup>139</sup> Denne analogien har jeg fra Narayan, 1995:196.

<sup>140</sup> 1 Mos 2:24: ”Derfor skal mannen forlate sin far og sin mor og holde fast ved sin kvinne, og de to skal være én kropp.”

én mann og én kvinne er fundamentet for forplantningen, og den optimale strukturen for en familie, ifølge Rae.<sup>141</sup> Samtidig påpeker Rae at det i GT likevel finnes tillatte avvik fra Gud sin opprinnelige skapelsesordning, jamfør surrogatihistorien om Rakel og Lea nevnt i kapittel tre. Polygami (1 Kong 11:3) og skilsmisse (5 Mos 24:1) kan også nevnes som eksempler på slike tillatte avvik. Spørsmålet blir derfor om disse unntakene også er gjeldene i dag, da de åpenbart ikke ble ansett som moralsk forbudt på den tiden. Svaret på det spørsmålet mener Rae vi i stor grad kan finne i NT. Her ser vi at Jesus opphevet enkelte av disse unntakene (tillatelse til å skille seg), ved å vise tilbake til skaperordningen (Matt 19:3-9). Vi ser også at Paulus benyttet Guds skaperordning for å tale sin sak, uten særlig videre begrunnelse (1 Kor 11:8-9). Med andre ord, oppsummerer Rae, der GT tillot avvik *fra* Guds skaperordning, viser NT derimot *til* skaperordningen for å poengtere eller avvise en sak. Guds skaperordning har derfor en viktig plass i NT fordi den stadfestes av Jesus og benyttes som begrunnelse av Paulus. Dermed er det god grunn til, slik Rae ser det, å benytte Guds skaperordningen som et viktig premiss i å vurdere etiske spørsmål som angår samlivet og forplantningen. Dette premisset kan i forhold til surrogati også formes til et spørsmål: Er dette bidraget fra en tredjepart i strid med Guds skaperordning? For Rae sin del, er det NT som tipper vektskålen i retning av at Bibelen som helhet taler mot bidrag fra en tredjepart i forplantningsøyemed. Han vil likevel ikke gå så langt som å si at ethvert tredjepartsbidrag er synd, altså etisk uakseptabelt.<sup>142</sup> Han konkluderer derfor forsiktig, og åpner opp for noen muligheter:

*(...)it is probably best to say that the Scripture looks skeptically on third party contributors to procreation, but it might be too much to say that Scripture forbids it in every case.<sup>143</sup>*

Slik jeg ser det, er dette en klok konklusjon. Det er ingen lett sak å avgjøre hva slags bidrag fra en tredjepart som skal regnes for å være i strid med Guds skaperordning. Enkelte tredjepartsbidrag kan lettere adresseres ut fra Bibelen enn andre. Det finnes for eksempel, etter mitt skjønn, gode argumenter for at Bibelen samlet sett taler mot en bruk av tradisjonell surrogati samt kjønnscedonasjon, selv om den altså er åpen for det i GT. Selv om GT tilsynelatende tillot tradisjonell surrogati, er ikke det nødvendigvis et godt argument i seg selv for å tillate det i dag. En slik analogi fra da til nå, er lite gyldig etter min mening. En årsak til

---

<sup>141</sup> Rae, 1996:24-27

<sup>142</sup> Ibid:31.

<sup>143</sup> Ibid:230.

det, er at familiekonstellasjonene var annerledes på den tiden. En trellkvinne ble sett på som en del av familien og slektslinjen fulgte mannen. Dessuten ble barn, på lik linje med kvinner, regnet som en eiendom tilhørende patriarken – ”faren i huset”. Den individuelle personen eksisterte altså ikke i samme grad som den gjør i dag i vår vestlige kultur. På mange måter kan man derfor si at forholdene på den tiden lå til rette for en slik praksis.<sup>144</sup> Dette kommer blant annet til syne ved at tradisjonell surrogati var en utbredt og normal måte å løse barnløshet på blant nærliggende kulturer og samfunn på den tiden. Hammurabis lovsamling, fra omtrent 1750 f.Kr, og Nuzi-leirtavlene, fra omtrent 1520 f.Kr, vitner om nettopp det.<sup>145</sup>

Et viktigere moment som etter mitt skjønn taler mot en slik analogi, samt mot en bruk av tradisjonell surrogati og kjønnscedonasjon, er noe jeg allerede har vært inne på: NTs bekreftelse av Guds skaperordning. For barnet som blir til ved tradisjonell surrogati og ved gestasjonell surrogati med kjønnscedonasjon, er ikke et resultat av at ektefellene er ett og forent, men vil for alltid være en påminnelse om den splittelsen av enheten som har skjedd. Bidraget fra tredjeparten vil komme til syne i barnet som fødes, fordi det ikke bærer begge foreldrenes bilde. Barnet er jo, i beste fall, bare genetisk relatert til en av dem. Det vil derfor, slik jeg ser det, være et brudd med Guds skaperordning for et ektepar å benytte seg av bidrag fra en tredjepart i form av menneskelige kjønnsceller. Følgelig er tradisjonell surrogati og kjønnscedonasjon etisk uakseptabelt. Når det gjelder denne formen for surrogati, vil altså Rae sitt argument om bidrag fra en tredjepart, komme til sin rett. Teresa Iglesias, i en artikkel om kjønnscedonasjon i lys av teologisk etikk, lander også på en slik konklusjon. Hennes anliggende er at det genetiske bidraget fra en tredjepart bryter med ekteskapets enhet og helhet, og er således ute av harmoni med Guds vilje og design for familiens ramme.<sup>146</sup> Og bare for å rydde eventuelle misforståelser av veien, adopsjon er noe helt annet enn tradisjonell surrogati og kan ikke regnes for å være et brudd med Guds skaperordning. Dette kommer jeg tilbake til i neste avsnitt.

---

<sup>144</sup> Contryman, 2007:144-162.

<sup>145</sup> Götz, 1988:190-191. I en tekst fra en Nuzi-leirtavle, nummer 67, kommer praksisen tydelig frem: *”If Gilimninu bears children, Shennima shall not take another wife. But if Gilimninu fails to bear children, Gilimninu shall get for Shennima a woman In that case, Gilimninu shall have authority over the offspring.”* (Ibid:190).

<sup>146</sup> Iglesias, 2000:110. Se for øvrig hele artikkelen fra 92-112 for en god gjennomgang av de etiske utfordringene og problemene med kjønnscedonasjon.

Det finnes også allmenne (filosofiske) argumenter som taler mot tradisjonell surrogati og kjønnscededonasjon. Et av de viktigste, etter min mening, er det som går på hva som er til barnets beste. For ved tradisjonell surrogati setter man med intensjon et barn til verden som må adopteres, fordi begge eller den ene av de intenderte foreldrene ikke har foreldrerett til barnet. Dette er for øvrig også den viktige og prinsipielle forskjellen som umuliggjør å trekke en gyldig analogi mellom adopsjon og surrogati.<sup>147</sup> Ved adopsjon er barnet allerede kommet til verden og befinner seg i en foreldreløs (og kanskje håpløs) situasjon. Adopsjonen er da en løsning på det problemet. Ved tradisjonell surrogati og kjønnscededonasjon, blir barnet derimot brakt til verden med den intensjon å skille det fra sin genetiske og gestasjonelle mor. På sett og vis skaper man derfor et problem som må løses; hvem er barnets rette foreldre? Hvis det i tillegg benyttes anonyme donorer, blir saken enda verre for da setter man med intensjon et barn til verden som ikke vil ha mulighet til å kjenne sitt biologiske opphav. I undersøkelsen (vist til på s. 40) av unge voksne som ble unnfanget med spermdonasjon, kommer det blant annet frem at omtrent to-tredjedeler av dem er enig i påstanden om at deres respektive spermdonor er halvparten av den de er. 45 % av dem oppgir også at omstendighetene rundt deres unnfangelse, plager dem. Når det gjelder anonymitet, er et bredt flertall enig om at man må ha rett til å få vite om sitt genetiske opphav.<sup>148</sup> Undersøkelsen bekrefter derfor de problematiske sidene ved kjønnscededonasjon, og følgelig også tradisjonell surrogati. Bruk av kjønnscededonasjon og tradisjonell surrogati er med andre ord problematisk både fra et helhetlig bibelsk perspektiv, men også rent allment.

Hva med gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske? Vil argumentet som går på bidrag fra en tredjepart også fungere her? Det vil si: Er gestasjonell surrogati å forstå som et klart brudd med Guds skaperordning, slik vi ovenfor har hevdet er tilfellet ved tradisjonell surrogati og kjønnscededonasjon? Før jeg adresserer disse spørsmålene, skal vi ta et relevant og nødvendig tilbakeblikk. Som vi har sett, er det en viktig forskjell mellom tradisjonell surrogati (Rakel og Leah, jamfør s. 4.) og gestasjonell surrogati med bruk av kjønnscededonor (Kari Ann Volden og Øystein Mæland, jamfør s. 3-5.) på den ene siden, og gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske (Wetzel, jamfør s. 7.) på den andre. For ved sistnevnte argumenterte jeg for at det ikke skjer et bytte av ”foreldreretten” som ved de andre formene av surrogati. De intenderte genetiske foreldrene

---

<sup>147</sup> Se Frame, 2008:154-156 for en god drøfting av problemet med å sammenligne adopsjon og surrogati.

<sup>148</sup> Marquardt, Clark, & Glenn, 2010:7 og 11. Fra side 7-14 oppsummeres funnene i 15 punkt.

beholder ”foreldreretten” før, under og etter svangerskapet, selv om Norges lover per i dag ikke tolker det slik. Jeg var dermed uenig med Rae som mente at det gestasjonelle burde veie likt, og trolig tyngre enn det genetiske. En følge av mitt syn, er derfor at man ved gestasjonell surrogati, der de intenderte foreldrene også er de genetiske, ikke kan tale om at man skaper en adopsjonsprosess som ved tradisjonell surrogati og surrogati med kjønnselledonasjon. I slike tilfeller bør de intenderte genetiske foreldrene regnes som barnets foreldre, fra unnfangelse til fødsel og videre. Når det nå gjelder å vurdere graden av bidrag fra en tredjepart ved gestasjonell surrogati, er igjen det genetiske avgjørende, slik jeg ser det. Det vil forhåpentligvis fremkomme når jeg nå skal forsøke å svare på spørsmålene som ble stilt avslutningsvis i det forrige avsnittet: Er gestasjonell surrogati å forstå som et bidrag fra en tredjepart som bryter med Guds skaperordning?

Et barn som unnfanges ved gestasjonell surrogati<sup>149</sup>, vil, i motsetning til tradisjonell surrogati, være av foreldrenes bilde og dermed gjenspeile enheten ektefellene har med hverandre. Således kan det ikke på et biologisk plan sies å være et bidrag som er i strid med Guds skaperordning. For embryoet som blir til, er jo et resultat av at ektefellenes respektive kjønnsceller smelter sammen til et (eller flere) individ, et individ som vil gjenspeile foreldrenes bilde. Jeg vil derfor hevde at det er en viktig forskjell mellom et genetisk og et gestasjonelt tredjepartsbidrag. All den tid surrogatmoren bidrar til å forme et barn gestasjonelt, vil barnets bilde likevel gjenspeile dets genetiske opphav mer enn det gestasjonelle, slik jeg ser det. Jeg kan derfor ikke se at det gestasjonelle bidraget fra en tredjepart er et brudd med Guds skaperordning, slik det genetiske bidraget fra en tredjepart vil være. Samtidig er det jo klart at det gestasjonelle bidraget er viktig og betydelig, og på ingen måte nøytralt (som Rae med rette har påpekt). Jeg må derfor innrømme at det er vanskelig å konkludere her, men kanskje kan det sies på denne måten: Jeg finner at tradisjonell surrogati og kjønnselledonasjon er helt ute av takt med Guds skaperordning slik at det ikke kan tolkes som noe annet enn et brudd, og dermed etisk uakseptabelt. Gestasjonell surrogati anser jeg derimot ikke for å være helt ute av takt, men mer i utakt med Guds skaperordning. Dette er en nyanseforskjell som er relevant, fordi gestasjonell surrogati da ikke kan sies å være et brudd med eller en synd (for å benytte det teologiske begrepet) mot Guds skaperordning. Jeg mener derfor at det vil være riktig å si at Bibelen ikke forbyr gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske. Følgelig kan ikke argumentet ut fra en tredjeparts involvering

---

<sup>149</sup> Når jeg i det følgende benytter gestasjonell surrogati forutsetter jeg at de intenderte foreldrene også er de genetiske. Se for øvrig begrepsavklaringen i kapittel 1.

og bidrag ha samme gyldighet i forhold til gestasjonell surrogati som med tradisjonell surrogati og surrogati med kjønnscedonasjon, etter mitt syn.

Samme erkjennelse kommer også Dennis P. Hollinger frem til når han i en kort drøftingen av surrogati, anvender tredjepartsargumentet i sin bok *The meaning of sex: Christian ethics and the moral life*.<sup>150</sup> Her hevder Hollinger at tredjepartsargumentet ikke kan appliseres i samme grad på gestasjonell surrogati som ved andre former for surrogati. Likevel presiserer han at det finnes aspekt som kan gjøre gestasjonell surrogati utfordrende og etisk problematisk: *”(...) even in this scenario there is a third party in the sacred procreative bond and hence this should only be entered into with great caution.”*<sup>151</sup>

Også Stanley J. Grenz lander på en noe lignende konklusjon etter å ha drøftet tredjepartsargumentet mer generelt opp mot forskjellige forplantningsteknologier. Grenz hevder at ikke alle former for tredjepartsbidrag innebærer et brudd med ektepakten (Guds skaperordning). Han er likevel sterkt kritisk til kjønnscedonasjon, fordi det gode det medfører, ikke er tilstrekkelig til å veie opp for de potensielle risikoene. Derimot er Grenz mer positiv til de prosedyrene hvor ekteparet benytter egne kjønnseller, men han legger til: *”Although they are not free from all potential difficulties.”*<sup>152</sup>

Rae, Frame, Grenz og Hollinger er altså i stor grad enige om at tredjepartsargumentet ikke kan anvendes som et gyldig bibelsk argument mot altruistisk gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske, et syn jeg også deler. De legger alle likevel til at det er flere faktorer som kan gjøre en slik relasjon etisk utfordrende. Flere, inkludert meg selv, er derfor av den oppfatningen at forsiktighet og sunn skepsis er en god holdning til hvordan man, i lys av teologisk etikk, bør forholde seg til gestasjonell surrogati av altruistisk art. For som mange andre nære relasjoner mellom mennesker, er også denne sårbar og innebærer potensielle vanskeligheter som det er viktig å være klar over. En slik etisk utfordrende faktor er at en surrogatmor umulig kan vite på forhånd hvordan hun vil reagere på å bære frem et barn som hun selv ikke skal beholde. Hun kan derfor i realiteten ikke gjøre et såkalt informert valg, eller, for å låne og omforme et begrep fra Boonin (jamfør ideelt ønske i kapittel 4), et

---

<sup>150</sup> For det følgende, se Hollinger, 2009:213.

<sup>151</sup> Ibid:213.

<sup>152</sup> Grenz, 1997:172-176.

ideelt valg.<sup>153</sup> Det er derfor etisk betenkelig at en kvinne sier ja til å gjennomføre noe hun i praksis ikke kan forestille seg hvordan vil bli, slik jeg ser det. Si for eksempel at en mor er surrogatmor for sin datter, men ombestemmer seg 3 måneder ut i svangerskapet, hva da?

Ektefeller er allerede i et gjensidig forpliktet forhold, men det forholdet blir ikke en surrogatmor i samme grad en del av. Alle utfordringer og problemer som eventuelt kan oppstå, må derfor løses innenfor en mindre forpliktende og oversiktlig ramme. Disse potensielle problemene danner likevel ikke nødvendigvis et gyldig argument mot gestasjonell surrogati, men de vil likevel være årsaken til at man bør utvise en meget stor grad av forsiktighet og sunn skepsis hvis man vurderer altruistisk gestasjonell surrogati som et reelt alternativ.

Fordi altruistisk gestasjonell surrogati er en særlig sårbar relasjon, er det derfor god grunn til å tenke at det kun må være en siste mulighet for et ufrivillig barnløst par å få et barn på. Det kan altså ikke være en metode man kan benytte seg av for bekvemmelighets skyld.<sup>154</sup> Faren for dette er sannsynligvis mye større ved kommersiell surrogati, fordi jeg tviler på at det finnes kvinner som frivillig, av altruistiske motiv, vil bære et barn for en annen kvinne som vegrer seg av bekvemmelighetsårsaker.

### **Nestekjærlighet**

Til nå har vi sett på og drøftet forskjellige argumenter som har blitt lansert som en kritikk av surrogati, samt bibelske premiss som kan tale i mot. Finnes det premisser utledet fra Bibelen som kan formes til et argument som taler for surrogati? Jeg nevnte innledningsvis i det første kapitlet at de kristne kvinnene jeg snakket med, brukte nestekjærligheten som et argument (samt motivasjon) for hvorfor de eventuelt kunne tenke seg å være surrogatmor for en i familien eller nær venn. I delkapitlet om metode, nevnte jeg også at man i situasjonsetikken og i kriteriemodellen kunne bruke nestekjærligheten som et bibelsk premiss eller norm. Derfor er det betimelig å spørre om nestekjærligheten, som et bibelsk premiss, er noe som kan tale for altruistisk surrogati?<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Frame, 2008:152.

<sup>154</sup> Ibid:165.

<sup>155</sup> Mitt mål her er ikke en grundig teologisk tolkning av nestekjærligheten som fenomen i seg selv, men en kort drøfting av altruistisk surrogati sett i lys av nestekjærligheten.

Jesus sa at ingen har større kjærlighet enn den som gir sitt liv for sine venner (Joh 15:13). Ved første øyekast synes altruistisk gestasjonell surrogati å passe godt til et slikt utsagn. Er det ikke det en surrogatmor gjør når hun setter sitt eget liv på vent i noen måneder, samt risikerer det for å hjelpe sin venn eller søster med å få barn? Jesus sa også at man skal elske sin neste som seg selv (Matt 22:39), hvilket også ser ut til å være en god beskrivelse av altruistisk surrogati. Det er med andre ord ikke feil å beskrive altruistisk surrogati på denne måten, som en nestekjærlig og selvoppofrende handling. En handling som er kjærlig og selvoppofrende, trenger likevel ikke nødvendigvis være en etisk rett handling. Det sentrale spørsmålet er derfor om man kan benytte nestekjærligheten som et gyldig premiss for å hevde at altruistisk gestasjonell surrogati er etisk akseptabelt? Jeg tror ikke det, og jeg har heller ikke funnet at de overnevnte teologene hevder det (Rae, Frame, Hollinger, Grenz). Her står dydsetikken (sinnelagsetikk) i konflikt med pliktetikken, samt konsekvensetikken. I dydsetikken vil idealet nestekjærlighet medføre et forsvar av altruistisk surrogati, fordi det er god grunn til å tolke det som en nestekjærlig handling. I noen tilfeller kan det derimot tenkes at handlingen vil stå i konflikt med en eventuell vedtatt regel: Du skal ikke handle i strid med Guds skaperordning. Ved å vektlegge dydsetikken og holde frem nestekjærligheten som idealet, vil også mulige konsekvenser av handlingen bli utelatt. Man vil derfor vise mindre hensyn til andre viktige etiske avveininger om man vektlegger nestekjærligheten som den overordnede norm eller ideal, slik jeg ser det. I mine øyne er det derfor mer riktig, og relevant, å snakke om nestekjærligheten som en forutsetning for gestasjonell altruistisk surrogati, enn som en overordnet norm og premiss. Jeg vil derfor hevde at man ikke bør benytte nestekjærligheten som et etisk premiss for å tillate altruistisk gestasjonell surrogati. I stedet kan man understreke at nestekjærligheten er det som gjør gestasjonell altruistisk surrogati mulig. For man er tross alt avhengig av at noen velger å gi av sin tid og av sitt liv.

### ***Tilbakeblikk***

Et viktig moment i debatten om altruistisk surrogati er, slik jeg ser det, om partene som er involvert, kjenner hverandre fra før. Mitt hovedanliggende i den forbindelse var å vise at altruistisk gestasjonell surrogati, særlig innenfor familien (der en mor eller søster er surrogatmor), ikke innebar en tingliggjøring av surrogatmoren eller funksjonalisering av graviditeten, slik Ekman hevdet. Hvis surrogatmoren er i familie med de intenderte foreldrene, så vil de intenderte foreldrene ha større aksept for at surrogatmoren kan knytte bånd til barnet. Samtidig, hvis surrogatmoren blir hindret i å knytte bånd, blir hun i samme øyeblikk behandlet som et delt menneske, noe som ikke er forenelig med et kristent

menneskesyn. Der surrogatmoren er i nær slekt med de intenderte foreldrene (og følgelig også barnet), er det altså mye større mulighet for at hennes påvirkning og bånd til barnet blir anerkjent og akseptert. En slik anerkjennelse og aksept er også forutsetningen for å tillate det, etisk sett etter min mening. Dermed konkluderte jeg med at den største forskjellen mellom altruistisk (der partene har en relasjon fra før) og kommersiell (der partene normalt ikke har en relasjon fra før) surrogati, handler om at surrogatmoren ved førstnevnte får lov til være, samt blir sett på som, et helt menneske. Videre så jeg på potensialet for utnyttelse som et argument mot altruistisk surrogati. Tidligere i oppgaven konkluderte jeg med at kommersiell surrogati, særlig i utlandet, utnytter kvinner. Nå har vi sett at det er stor fare for at surrogatmødre, som gjør det av altruistiske motiv, også kan bli utnyttet. Det familien, kulturen og samfunnet har av forventninger til kvinnen, kan være med på å redusere hennes frie valg. Hvor vanskelig vil det ikke være for en kvinne å si nei til sin infertile søster? Denne potensielle faren for utnyttelse, er likevel ikke nok til å bedømme altruistisk gestasjonell surrogati som etisk uakseptabelt, nettopp fordi den er mer potensiell enn en realitet. I mange relasjoner, som for eksempel ekteskapet, eksisterer det alltid en fare for utnyttelse, men vi kan ikke forby det av den grunn alene. Deretter drøftet jeg et teologisk argument som anvendes mot alle former for surrogati. Det handler om at bidraget fra en tredjepart er et brudd med Guds skaperordning. Jeg hevdet at dette argumentet er gyldig i møte med tradisjonell surrogati og kjønnscedonasjon, men at det ikke fungerer tilstrekkelig i møte med altruistisk surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske. For et barn som unnfanges her, vil gjenspeile enheten mellom foreldrene som har bidratt med sine kjønnsceller. Det gestasjonelle bidraget (surrogatmoren) kan jeg derfor ikke anse som et direkte brudd med Guds skaperordning, fordi det ikke bryter enheten mellom ektefellene. Det gestasjonelle bidraget fra en tredjepart er likevel betydelig, og kan på ingen måte ses på som et nøytralt bidrag. Derfor konkluderte jeg med at gestasjonell surrogati er i utakt med Guds skaperordning, mens tradisjonell surrogati og kjønnscedonasjon kan bedre betegnes for å være helt ute av takt med skaperordningen. Konklusjonen ble derfor at tredjepartargumentet med rette kan benyttes mot tradisjonell surrogati og kjønnscedonasjon, men ikke som et gyldig bibelsk argument mot gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske. Samtidig understreket jeg at en slik relasjon (gestasjonell altruistisk surrogati) er sårbar og kan by på mange etiske utfordringer. Derfor er det viktig å forholde seg til altruistisk gestasjonell surrogati med stor forsiktighet og sunn skepsis, noe blant annet Rae, Hollinger og Frame påpekte. Til slutt argumenterte jeg mot å bruke nestekjærligheten som et bibelsk premiss for altruistisk surrogati, da et slikt syn vil utelukke andre viktige etiske hensyn.

## Kapittel 6 Konklusjon

Jeg fortalte innledningsvis om Gretchen Wetzel som hadde fått støtte fra sin pastor til å være surrogatmor for sin søster. Dette gjorde meg nysgjerrig, og derfor ønsket jeg å utforske om pastoren sin vurdering av denne formen for surrogati var riktig, sett i lys av teologisk etikk. Jeg formet derfor en problemstilling som så på hvordan man, i lys av teologisk etikk, bør forholde seg til gestasjonell surrogati av kommersiell og altruistisk art. For å kunne drøfte denne problemstillingen, var det også nødvendig å belyse flere delproblemstillinger som i møte med hovedproblemstillingen ble aktualisert.

En slik aktualisert delproblemstilling var om det i lys av teologisk etikk, er etisk akseptabelt at befruktningen skjer løsrevet fra seksualakten. Et spørsmål av prinsipiell art, med andre ord. Her så vi at den katolske kirkes offisielle syn var svært restriktivt. De mente at seksualakten og forplantningen var uløselig knyttet sammen, og en løsrivelse av den ene eller andre var således etisk uakseptabel. Derfor var også enhver forplantningsteknologi som erstattet seksualakten, sett på som etisk uakseptabelt. Jeg hevdet derimot at det ikke finnes et godt nok bibelsk belegg som taler for et slikt syn, snarere tvert i mot. Rae gjorde blant annet et viktig poeng ut av at Høysangen, som i stor grad handler om det seksuelle mellom mennesker, ikke nevner barn en eneste gang. Så hvis nytelsesaspektet tilsynelatende kan løsrives fra forplantningen, bør dermed forplantningen kunne løsrives fra nytelsen (seksualakten). Følgelig konkluderte jeg med at det, i lys av teologisk etikk, kan være etisk akseptabelt at befruktningen skjer løsrevet fra seksualakten. En slik konklusjon åpnet dermed opp for IVF, en av de vanligste formene for assistert befruktning, og en nødvendig prosedyre i forbindelse med gestasjonell surrogati.

Nettopp fordi IVF er en nødvendig prosedyre i forbindelse med gestasjonell surrogati, var det også viktig å drøfte IVF i lys av teologisk etikk. Her belyste jeg de etiske utfordringene som aktualiseres ved bruk av en slik metode. I så måte var synet på embryoets moralske status nødvendig å drøfte, fordi man vanligvis befrukter flere egg enn man benytter og de overtallige embryoene blir destruert. Her konkluderte jeg med at det menneskelige embryoet har moralsk status på linje med et menneske, som for eksempel et barn. Til grunn for en slik konklusjon lå særlig filosofiske argument. Her viste jeg at det er god grunn til å anta at et embryo er et menneske, da det innehar en egen potensialitet til å bli et fullt utviklet menneske, akkurat som et barn. Det innehar en slik potensialitet fordi embryoet, i substans, er det samme fra befruktning til et fullt utviklet menneske. At embryoet er et menneske bekreftes også av det

kristne menneskesynet, særlig i tekster fra Bibelen der Gud forholder seg til fosteret som et individuelt menneske (Jer 1:5 og Salme 139). En viktig forutsetning for at man kan benytte seg av IVF, er derfor å gjennomføre det uten at noen embryo med intensjon går tapt. Nyere forskning har gjort det mulig å fryse ned ubefruktete egg som senere kan tines og befruktes. Dermed unngår man den etiske utfordringer overtallige embryo medfører. Hvis man tenker å benytte seg av IVF, vil det derfor være en fordel, i lys av teologisk etikk, å oppsøke en klinikk som kan fryse ned overtallige ubefruktete eggceller i stedet for embryo. En eggcelle innehar ikke et potensial i seg selv til å bli et menneske, og følgelig har det ikke moralsk status. En destruksjon av overtallige eggceller er derfor etisk uproblematisk og akseptabelt. Om en klinikk ikke kan tilby nedfrysning av ubefruktete egg, bør man kun befrukte antall egg som benyttes, og slik hindre at embryo med intensjon går tapt. Et slikt alternativ vil som regel ta lengre tid og koste mer, men for at menneskeliv ikke skal gå tapt, er det en liten pris å betale. Nedfrysning av embryo er likevel fortsatt det vanligste, hvilket gjorde en drøfting av dagens IVF-praksis og embryoets moralske status nødvendig.

Det kristne menneskesynet har sin naturlige plass i en systematisk-teologisk drøftelse av surrogati. Mennesket er skapt i Guds bilde. Det betyr at mennesket er skapt til å leve i relasjon med seg selv, sin neste, skaperverket og Skaperen. Det er skapt som et helt menneske. En dualistisk oppdeling mellom dets kropp og ånd (jeget), hører derfor ikke med til kristent menneskesyn. Som skapt, er menneskets verdi begrunnet i Skaperen, Gud. Det betyr at alle mennesker har lik verdi, ung som gammel, embryo som barn. Denne verdien er uvurderlig. Menneskehandel, som for eksempel slavehandel, er derfor etisk uakseptabelt ut fra et kristen menneskesyn fordi mennesket i handelen blir gjort til et objekt og en vare, noe det ikke er.

Ved tradisjonell og gestasjonell surrogati (der de intenderte foreldrene ikke er de genetiske) av kommersiell art, er det god grunn til å anta at pengene som utveksles mellom intenderte foreldre og surrogatmor, er for barnet som overgis. Det har sammenheng med at surrogatmoren i slike tilfeller bør regnes for å være barnets rette mor. I realiteten selger hun derfor sitt eget barn, og vi kan derfor definere det som menneskehandel. Ved gestasjonell surrogati der de intenderte foreldrene også er de genetiske, gir det derimot mindre mening å snakke om kjøp og salg av barn fordi surrogatmoren i slike tilfeller ikke kan regnes for å være barnets rette mor, etter min mening. Det har å gjøre med at det genetiske bør veie tyngre enn det gestasjonelle når morskapet skal bestemmes. Her er det derfor mer korrekt å tenke at surrogatmoren selger, eller leier ut, seg selv. Surrogati-industrien, i for eksempel lavkostland som India, kan derfor ses på som det moderne livegenskapet.

Alle former for kommersiell surrogati innebærer dermed menneskehandel på en eller annet måte, og bør følgelig anses som etisk uakseptabelt.

I min argumentasjon har særlig et moment fått en avgjørende rolle. Det går på om surrogatmoren og de intenderte foreldrene kjenner hverandre fra før. For ved kommersiell og altruistisk surrogati der de involverte partene ikke har en relasjon fra før, oppfordres gjerne kvinnen til å dempe sin kjærlighet til barnet, og til å tenke om seg selv som en nøytral inkubator. Hun må også for all del ikke knytte sterke bånd til barnet, noe som bare vil vanskeliggjøre en overgivelse av det. Dette gjør derfor noe med surrogatmoren. Det deler henne som menneske. Kroppen distanseres og skilles fra jeget eller hennes ånd for å benytte et teologisk begrep, og hun blir på denne måten hindret i å leve som et helt menneske, slik Gud har skapt henne til å leve. Hennes relasjon til seg selv og til barnet ødelegges, til fordel for de intenderte foreldrenes behov og ønsker. Surrogatmoren blir derfor i stor grad benyttet som et middel, hvor hun selv ikke er en del av målet. Hun blir følgelig behandlet som en funksjon, eller en vare som kan kjøpes for penger, og blir dermed i realiteten ikke behandlet som et menneske.

Når det gjelder altruistisk surrogati, der partene har en relasjon fra før, får derimot surrogatmoren lov til å fungere som et helt menneske. Hennes bidrag blir akseptert og anerkjent fordi hun får lov til å knytte bånd til barnet. Dette står dermed i sterk motsetning til hva som er idealet ved kommersiell surrogati hvor surrogatmoren skal distansere seg mest mulig fra barnet og ikke knytte bånd til det. Derfor vil jeg hevde at det ikke nødvendigvis skjer en funksjonalisering av graviditeten eller en tingliggjøring av surrogatmoren ved altruistisk surrogati, slik som ved kommersiell surrogati. Forutsetningen er altså at partene som er involvert, har en god relasjon fra før.

Flere vil si at surrogati ikke bør være tillatt, sett fra et kristent ståsted, fordi en slik tredjepartsinvolvering bryter med Guds skaperordning. Jeg har argumentert for at dette argumentet har gyldighet i møte med tradisjonell surrogati og kjønnscededonasjon, fordi splittelsen av foreldrenes enhet kommer til syne i barnet som fødes – det bærer ikke foreldrenes bilde (i beste fall et av foreldrene). Derimot er jeg av den oppfatning at det ikke skjer en lignende dyp splittelse hvis de intenderte foreldrene også er de genetiske. For da vil barnet som fødes, være av begge de intenderte foreldrenes bilde. Jeg var derfor uenig med Rae, som i slike tilfeller la større vekt på det gestasjonelle i å avgjøre morskapet. Selvsagt har surrogatmoren en betydelig påvirkning på barnet hun bærer. Surrogatmoren er på ingen måte

en nøytral inkubator, men det betyr likevel ikke at hennes gestasjonelle innflytelse på barnet skal veie tyngre enn barnets biologiske opphav, etter min mening. Derfor er min konklusjon at altruistisk gestasjonell surrogati, der partene har en god relasjon fra før, ikke kan sies å være et brudd med Guds skaperordning. I sum er det altså, slik jeg ser det, ikke bibelsk belegg for å si at altruistisk gestasjonell surrogati, der de intenderte foreldrene også er de genetiske, og de involverte partene har en god relasjon, er forbudt.

Hvordan bør vi så forholde oss til gestasjonell surrogati av kommersiell og altruistisk art? Ut fra drøftingen vi nå har vært gjennom, mener jeg det finnes gode nok argument til at vi bør ta avstand fra kommersiell surrogati generelt. Vi bør også ta avstand fra altruistisk surrogati der partene ikke har en relasjon fra før. Hovedårsaken til det, er at kvinnen ved begge formene for surrogati med stor sannsynlighet ikke får lov til, eller hindrer seg selv i, å fungere som et helt menneske. Kommersiell surrogati er i tillegg å anse for å være menneskehandel, og følgelig etisk uakseptabelt. Altruistisk gestasjonell surrogati, der de intenderte foreldrene også er de genetiske, og der partene som er involvert har en relasjon fra før, kan derimot være en mulighet, i lys av teologisk etikk, slik jeg ser det. Likevel er det viktig å utvise stor forsiktighet og sunn skepsis, fordi en slik relasjonen vil være meget sårbar. På grunn av sårbarheten og de mange utfordringer de involverte i en slik relasjon kan møte, bør dette derfor kun være en siste utvei for par som ønsker barn, og ikke en mulighet for de som bare ønsker å få barn på en mer bekvemmelig måte. I mine øyne gjorde derfor pastoren til Wetzel en riktig etisk vurdering av altruistisk gestasjonell surrogati.

Tittelen til denne oppgave var et kort spørsmål: Livmor til låns? Ut fra drøftingen vi har vært gjennom, må vi svare nei på det spørsmålet. For det er ikke mulig å bare låne ut sin livmor. Hele kvinnen er på sett og vis til låns, til salg eller til leie, alt etter som. En bedre tittel ville derfor kanskje vært: Kvinne til låns? Tittelen er likevel beholdt for å understreke dette siste poeng. En livmor kan ikke lånes ut, det er hele kvinnen som i tilfellet må lånes, det er hele henne som er involvert – hennes kropp, sjel og ånd. Ofte blir realiteten tilslørt, men når jeget, menneskets ånd, tvinges frem, åpenbares realiteten til slutt.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Jamfør historien ovenfor på s. 42.

## Litteratur

Aquinas, T. (1955-57). *Summa Contra Gentiles - oversatt av Vernon J. Bourke*. Hentet 13 oktober, 2011 fra Priority of the Immaculate Conception: <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles3b.htm>

Asheim, I. (1991). *Øyet og horisonten : grunnproblemer i aktuell etikkdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.

Baune, Ø., Heine, G., & Østnor, L. (2008). The moral status of human embryos with special regard to stem cell research and therapy. I L. Østnor (Red.), *Stem cells, human embryos and ethics: interdisciplinary perspectives*. Springer.

Beckwith, F. (2007). *Defending life: a moral and legal case against abortion choice*. New York: Cambridge University Press.

Berger, M. O. (2010, 14 juni). *Human Trafficking Still Widespread, U.S. Included*. Hentet 20 oktober, 2011 fra IPSNEWS: <http://www.ipsnews.net/news.asp?idnews=51817>

*Bibel 2011*. (2011). Oslo: Bibelselskapet og Verbum.

Bioteknologinemnda. (2011, 23 mars). *Bioteknologinemndas uttalelse om surrogati*. Hentet 21 august, 2010 fra [http://www.bion.no/filarkiv/2011/03/2011\\_03\\_23\\_surrogati.pdf](http://www.bion.no/filarkiv/2011/03/2011_03_23_surrogati.pdf)

Blyth, E. (2004). Evolution of a statutory regulatory approach. I E. Blyth, & R. Landau (Red.), *Third party assisted conception across cultures: social, legal, and ethical perspectives*. London: Jessica Kingsley Publishers.

Boonin, D. (2002). *A defense of abortion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brazier, M., Cambell, A., & Golombok, S. (Red.). (1997). *Surrogacy: Review for health ministers of current arrangements for payments and regulation*. Hentet 18 oktober, 2011 fra [http://www.dh.gov.uk/prod\\_consum\\_dh/groups/dh\\_digitalassets/@dh/@en/documents/digitalasset/dh\\_4014373.pdf](http://www.dh.gov.uk/prod_consum_dh/groups/dh_digitalassets/@dh/@en/documents/digitalasset/dh_4014373.pdf)

Cahill, L. S. (1996). *Sex, gender and christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cameron, N. M. (2000). Separating sex and reproduction. I P. C. Cunningham, W. D. Hager, & J. F. Kilner (Red.), *The reproduction revolution*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

C.O.T.S. Childlessness overcome through surrogacy. (1997). Guide to surrogacy. *Surrogacy and IVF. Issues for the nineties, nr. 11*. (C. Donnellan, Red.) Cambridge: Independence.

Charlesworth, M. (1993). *Bioethics in a liberal society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Childress, J. F. (2001). Christian ethics, medicine and genetics. I R. Gill (Red.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cobo, A., Crespo, J., Domingo, J., & Pellicer, A. e. (2008). *Vitrification: an effective new approach to oocyte banking and preserving fertility in cancer patients*. (A. Cervantes, Red.) Hentet fra The Human Fertilisation and Embryology Authority: <http://www.hfea.gov.uk/46.html>
- Contryman, L. W. (2007). *Dirt, greed, & sex*. (2. utg.). Minneapolis: Fortress Press.
- Cortez, M. (2010). *Theological anthropology - A Guide for the perplexed*. London: T&T Clark International.
- Deane-Drummond, C. (2006). *Genetics and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dignitas Personae*. (2008). Hentet 15 september, 2011 fra [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html)
- Donnellan, C. (1997). Considering surrogacy? *Surrogacy and IVF. Issues for the nineties, nr. 11*. Cambridge: Independence.
- Donum Vitae*. (1987). Hentet 15 september, 2011 fra [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html)
- Ekman, K. E. (2010). *Varat och varan: prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan*. Stockholm: Leopard Forlag.
- Encyclopædia Britannica. (2011). *serfdom*. Hentet 2 november, 2011 fra <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/535485/serfdom>
- European Society of Human Reproduction and Embryology. (u.d.). *Assisted Reproductive Technology (ART) – Glossary*. Hentet 27 august, 2011 fra ESHRE: <http://www.eshre.eu/ESHRE/English/Guidelines-Legal/ART-glossary/page.aspx/1062>
- Fabre, C. (2006). *Whose body is it anyway?* Oxford: Clarendon Press.
- Foss, S. S., Holm, A. K., & Natvig, E. H. (2011). Tjenestepikene. *Magasinet Plot, nr. 1*. (J. M. Bredeveien, & K. G. Olsen, Red.) Oslo: Dybdeforlaget AS.
- Frame, T. (2008). *Children on Demand*. Sydney: New South.
- Götz, I. L. (1988, Juli). Surrogate Motherhood. *Theology Today, nr. 45*, s. 189-195. (C. Dykstra, & H. T. Kerr, Red.) Princeton: Princeton Theological Seminary.
- Gill, R. (2006). *A textbook of christian ethics* (3. utgave. utg.). London: T&T Clark.

Goldfarb, J., Kiwi, R., Sheean, L., & Utian, W. (1985, november). Successful pregnancy after in vitro fertilization and embryo transfer from an infertile woman to a surrogate. *The New England Journal of Medicine*, s. 1351-2. Boston: The Massachusetts Medical Society.

Hammerstad, K. (2010, 25 august). *Inda-strandede Kari Ann inrømmer løgn i adopsjonsprosessen*. Hentet 20 august, 2011 fra VG.no:  
<http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=10017898>

Heiene, G., & Thorbjørnsen, S. O. (2011). *Kristen etikk - en innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.

Helse- og omsorgsdepartementet. (2003, 5 desember). *Lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m. (bioteknologiloven)*. Hentet 7 september, 2011 fra Lovdata:  
<http://www.lovdata.no/all/hl-20031205-100.html#2-15>

Hollinger, D. P. (2000). Sexual ethics and reproductive technologies. I P. C. Cunningham, W. D. Hager, & J. F. Kilner (Red.), *The Reproduction Revolution*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Hollinger, D. P. (2009). *The meaning of sex: Christian ethics and the moral life*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Iglesias, T. (2000). Using donor Eggs and Sperm: The Tragic Face of Anonymity. I P. C. Cunningham, W. D. Hager, & J. F. Kilner (Red.), *The Reproduction Revolution*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Comp.

Jacobsen, J. S. (1996). Det kristne menneskesynet. I *Hva er et menneske? En artikkelsamling om menneskesynsspørsmål*. Bergen: NLA-Forlaget.

Kant, I. (1999). *Practical philosophy. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. (M. J. Gregor, Red.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kaplan, L. J., & Tong, R. (1996). *Controlling our reproductive destiny*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Landau, R. (2004). Israel: Every person has the right to have children. I E. Blyth, & R. Landau (Red.), *Third party assisted conception across cultures : social, legal, and ethical perspectives*. London: Jessica Kingsley Publishers.

Lysvold, S. (2011, 15 april). *Kari Ann Volden får komme hjem*. Hentet 22 august, 2011 fra NRK: <http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/nordland/1.7596488>

Marquardt, E., Clark, K., & Glenn, N. D. (2010). *My Daddy's Name is Donor: A New Study of Young Adults Conceived Through Sperm Donation*. Hentet 20 november, 2011 fra Family Scholars - Institute for American Values:  
[http://www.familyscholars.org/assets/Donor\\_FINAL.pdf](http://www.familyscholars.org/assets/Donor_FINAL.pdf)

Müller, O. (2010). *Naturloven og samvittigheten*. Hentet 13 oktober, 2011 fra Den katolske kirke: <http://www.katolsk.no/tro/tema/hva/artikler/naturloven>

- Moen, E. S. (2011, 22 juni). *En mors barn*. VG.
- Narayan, U. (1995). The "gift" of a child. I P. Boling (Red.), *Expecting trouble. Surrogacy, fetal abuse & new reproductive technologies*. Oxford: Westview Press.
- Pitkin, B. (2001). The heritage of the lord. I M. J. Bunge (Red.), *The child in christian thought*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Pope, S. J. (2001). Natural law and Christian ethics. I R. Gill (Red.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rae, S. B. (1994). *The Ethics of Commercial Surrogate Motherhood. Brave new families?* Westport, Connecticut: Praeger.
- Rae, S. B. (1995). Commercial Surrogate Motherhood. I N. M. Cameron, J. F. Kilner, & D. L. Schiedermayer (Red.), *Bioethics and the future of medicine: A christian appraisal*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Rae, S. B. (1996). *Brave new families. Biblical ethics and reproductive technologies*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Rae, S. B. (2000). Surrogate Motherhood. I J. F. Kilner, P. C. Cunningham, & W. D. Hager (Red.), *The Reproduction Revolution*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Raymond, J. G. (1994). Reproductive gifts and gift giving: The altruistic woman. I L. K. Daly (Red.), *Feminist Theological Ethics*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Samdani, T. (2010, 29 oktober). *Xenotransplantation*. Hentet 7 september, 2011 fra Medscape Reference: <http://emedicine.medscape.com/article/432418-overview>
- Schoenberg, N. (2011, 13 april). *Born in the USA*. Hentet 20 september, 2011 fra Chigago Tribune: [http://articles.chicagotribune.com/2011-04-13/health/ct-news-surrogate-mom-20110413\\_1\\_surrogacy-center-for-surrogate-parenting-international-parents](http://articles.chicagotribune.com/2011-04-13/health/ct-news-surrogate-mom-20110413_1_surrogacy-center-for-surrogate-parenting-international-parents)
- Shelton, D. L. (2011, 11 februar). *Woman, 61, gives birth to own grandchild*. Hentet 8 november, 2011 fra Chigago Tribune: [http://articles.chicagotribune.com/2011-02-11/news/ct-met-pregnant-grandmother-20110211\\_1\\_sara-connell-oldest-woman-infertility-treatment](http://articles.chicagotribune.com/2011-02-11/news/ct-met-pregnant-grandmother-20110211_1_sara-connell-oldest-woman-infertility-treatment)
- Smith, S. (2009). *Woman in embryo mix-up gives birth to boy*. Hentet 20 oktober, 2011 fra CNN.com: <http://edition.cnn.com/2009/HEALTH/09/25/wrong.embryo.birth/index.html#cnnSTCVideo> og <http://edition.cnn.com/2009/HEALTH/09/25/wrong.embryo.birth/index.html#cnnSTCText>
- SnartGravid. (2008). Hentet 20 september, 2011 fra Forum for snartgravid.com: <http://forum.snartgravid.com/showthread.php?t=96145>
- Spar, D. L. (2006). *The Baby Business*. Boston, Massachutes: Harvard Business School Press.

Språkrådet. (2010, februar). *Språknytt*. Hentet 22 august, 2011 fra Nyord:  
<http://www.sprakradet.no/nb-NO/Toppmeny/Publikasjoner/Spraaknytt/Spraknytt-22010/Nyord/>

Sundby, J. (2010). Hva er en mor? *Samtiden*, nr. 4, s. 90-103. (C. Sandnes, Red.) Oslo: Aschehoug forlag.

Surrogacy UK (A). (2011, mars). *Welcome to surrogacy UK for intendend parents*. Hentet 20 september, 2011 fra [http://www.surrogacyuk.org/Downloads/Welcome\\_to\\_SUK\\_IPs.pdf](http://www.surrogacyuk.org/Downloads/Welcome_to_SUK_IPs.pdf)

Surrogacy UK (B). (2011). *Welcome to Surrogacy UK*. Hentet 20 september, 2011 fra <http://www.surrogacyuk.org/google.php>

Sveland, M. (2010). *Utan offer inga förövare*. Hentet august 20, 2011 fra DN.se:  
<http://www.dn.se/dnbok/bokrecensioner/utan-offer-inga-forovare>

Syse, A. (2011). Surrogati - til glede og besvær. *Tidskrift for familierett, arverett og barnevernsrettslige spørsmål*, nr. 9, s. 101-105. (A. Strandbakken, Red.) Oslo: Gyldendal akademisk.

Van Den Heever, C. (2010, 21 august). *We went from nought to three in barely a year*. Hentet 20 september, 2011 fra Mail Online - the Daily Mail:  
<http://www.dailymail.co.uk/home/you/article-1303868/Caroline-Van-Den-Heever-reveals-surrogacy-parenting-dreams-come-true.html>

Warnock, B. M. (Red.). (1984). Hentet 15 september, 2011 fra HFEA:  
[http://www.hfea.gov.uk/docs/Warnock\\_Report\\_of\\_the\\_Committee\\_of\\_Inquiry\\_into\\_Human\\_Fertilisation\\_and\\_Embryology\\_1984.pdf](http://www.hfea.gov.uk/docs/Warnock_Report_of_the_Committee_of_Inquiry_into_Human_Fertilisation_and_Embryology_1984.pdf)

Wetzel, G. (1996). *How I Decided To Become a Surrogate for My Sister*. Hentet 23 august, 2011 fra TASC - The American Surrogacy Center:  
<http://www.surrogacy.com/personals/article/sister.html>

Wilkinson, S. (2003). *Bodies for sale. Ethics and exploitation in the human body trade*. New York: Routledge.

## Upublisert

*IVF i Norge og det menneskelige embryoets moralske status – et potensielt liv eller et liv med potensial*. (2011, upublisert). Oslo: Det Teologiske Menighetsfakultet.