



Den hellige familie anno 2020 i Physants altertavle til Maglebrænde Kirke Bibelske fortællinger om (in)fertilitet og nutidige fertilitetsbehandlinger

**Cand. theol. Marija Krogh Hjertholm, sognepræst Diakonissestiftelsen, Frederiksberg
&
cand. theol. ph.d. Gitte Buch-Hansen, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet**

Indledning

Når det gælder familiedannelse, er tiden karakteriseret af to tilsyneladende modstridende tendenser. På den ene side ser vi en tendens til opbrud i den traditionelle kernefamilie. Tidlige tiders uheldige, enlige mor er blevet til en selvbevidst *single mom*, mænd bliver fædre uden at være i parforhold med en kvinde, og lesbiske par får børn. Dertil kommer de sammenbragte familier med deres mange variationer af dine-mine-vores børn. En anden tendens synes imidlertid at stadfæste kernefamilien som det ideal, der bekræfter undtagelsen. År for år øges antallet af par, som gør brug af den fertilitetsbehandling, der i udgangspunktet sikrer et overlap mellem forældreskabets forskellige dimensioner: det genetiske, det biologiske (dvs. den gravide og fødende krop), det juridiske og det sociale forældreskab (dvs. de som tager var på barnet efter fødslen). Reality-TV som DRs serie "Når storken flyver forbi", hvor man gennem tre år har fulgt en række danske par, der kæmper for at blive gravide, dokumenterer den smerte og skam, som er forbundet med ikke at kunne få børn.¹ Således var titlen på første årgangs første episode: "Hvis ikke jeg kan give dig et barn, hvem er jeg så?"

I denne artikel ser vi nærmere på, hvorledes Bibelen – som en central bidragsyder til vestlig tradition og kultur – kan siges *både* at være en del af problemet *og* tilbyde en løsning på dette. På den

¹ https://www.dr.dk/drtv/serie/naar-storken-flyver-forbi_197398: Besøgt 26.08.20202.

ene side understøtter Bibelen med sine fortællinger en bestemt familiær normativitet. På den anden side tilbyder den også en udvej fra den smerte og skam, som barnløsheden kan være, fordi vi i dens fortællinger møder en række eksempler på familiedannelse, der bryder med dette mønster. Således understøtter Lukasevangeliet et familieideal, der netop ikke er baseret på genetik – dvs. på den klantænkning, der er forankret i forfaderens sæd, men på tilslutningen til evangeliet og gudsrigets værdier. Som en aktualiserende ramme omkring denne drøftelse skal vi se på Lars Physants altertavle til Maglebrænde Kirke på Østfalster, som netop er baseret på Lukasevangeliets fødselsberetning. Altertavlen kom op i 2002, men blev pga. den uro, den skabte i sognet, taget ned igen efter seks år.

1. Billedstorm i Maglebrænde

Der er en ganske uventet syn, der møder kirkegængerer eller den nysgerrige turist, der måtte lægge vejen forbi Maglebrænde Kirke i Lolland-Falster Stift. Hvor man i en middelalderkirke i et mindre landsogn ville forvente et billede fra Jesu liv på altertavlen, finder man her ordene til nadverindstiftelsen sirligt printet med gotiske bogstaver i guld på en sort baggrund. Arkivmateriale viser, at den sorte flade – men altså uden skriften på væggen – tidligere har tjent som baggrund for en miniatureudgave i gips af den Kristusfigur, Thorvaldsen lavede til Københavns Domkirke.² Formodentlig har alteret før etableringen af denne romantiske installation været prydet med et maleri, men ingen til rådighed værende kilder røber noget om motivet.

I slutningen af forrige århundrede satte det daværende menighedsråd gang i bestræbelserne for at få erstattet det sorte felt med et billede. Som erstatning for Thorvaldsens 'store mester' ønskede man et maleri med et motiv fra Lukasevangeliets beretning om Jesu fødsel: hyrdernes tilbedelse af det nyfødte barn, men i en version, som kunne tale til samtiden. Valget af billedkunstner faldt på Lars Physant (1957-), som netop er kendt for at inkorporere elementer fra kunsthistoriens stilarter i sit moderne udtryk. Opgaven blev løst med inspiration fra 'opfinderer' af krybbespilstraditionen: Frans af Assisi. I den pjece, der blev udgivet i forbindelse med billedets afsløring i 2002, fortæller Physant om, hvordan Frans forsøgte at gøre evangeliet om Jesu fødsel nærværende ved en julenat i 1223 at lade folk fra Assisi opføre beretningen om Jesu fødsel i en stald i Greccioskoven ved Rieti: "Hvorfor ikke lade folk fra Maglebrænde Sogn udfylde 'rollerne' i en situation fra juleevangeliet?"³ Med dette

² Stubbekøbing Lokalhistoriske Arkiv, arkivnummer: B3625. <https://arkiv.dk/vis/5215243>. Besøgt 13.07.2020.

³ Pjece udgivet af menighedsrådet v. Maglebrænde Kirke i forbindelse med billedets afsløring. Stubbekøbing Lokalhistoriske Arkiv, arkivnummer: M15. <https://arkiv.dk/vis/623589>. Besøgt 13.07.2020.

valg trådte Physant ind i en lang tradition, hvor bibelske motiver 'oversættes' til malerens egen tid. Som han selv udtrykker det: "Evangeliet er ikke blot en historie om noget, der skete i år nul. Hvis det skal være et gyldigt udsagn, der kan bruges til noget, skal vi opleve vores nutid som en religiøs ramme, der er lige så gyldig som renæssancen, barokken og middelalderen".⁴

I centrum af maleriet til altertavlen ses en mørkhåret, mørklødet Jomfru Maria iført en lysende orange bluse. På skødet har hun et hvidt Jesusbarn, hvor evangeliets svøb (jf. Luk 2,7) er erstattet med en libero-ble. Med sit udadvendte blik insisterer hun på at få kontakt med den beskuer, der befinder sig, hvor billedets perspektiv samler sig: i kirkerummet. Det samme gælder Josef, som står skråt bag Maria. Med sine arme forsøger han at favne sin familie: Mens han har sin venstre hånd på Marias skulder, prøver han med den højre at fange barnets fægtende hånd. Om Josef-figuren siger Physant i den nævnte pjece: "Jeg har ønsket at gøre mere ud af Josefskikkelsen og den enorme tro og tillid, der kræves af ham, end der traditionelt er gjort i tilsvarende scener. [...] Han rækker sin højre hånd hen mod barnet. Han vil så gerne sige: 'Se, det er min søn'; men accepterer situationen med en tro og en kærlighed, der trodser mange bekymringer." Den kompositoriske diagonal, som tegnes af Josefs fremstrakte hånd, afbalanceres af de tre hyrder. Den bagerste, som står op, har en sribet vindjakke i blå, sort og hvidt på. Den forreste, som sidder skråt foran Maria, er iført en mosgrøn kansas-kedeldragt. Det er ham, som har fanget babyens blik. Mens disse to hyrder ser ud til lige at være kommet ind fra stald og mark, er den tredje hyrde, som står lige bag Maria, iklædt skjorte og en marineblå pullover.

Inspireret af den franske barokmaler – og *clairobscur* mester – Georges de la Tour (1593-1652) har Physant ladet persongruppen oplyse af levende lys. En klynge fyrfadsllys i et keramikfad på et dansk Trip Trap tremmebord samler gruppen. Om sine forbilleder i barokken og titlen på værket, *Verdens Lys*, har Physant udtalt: "For dem, så vel som for mig er lyset, både det fysiske fænomen vi studerer, når mørket bliver afbrudt, og samtidig selve Guds tilstedeværelse" (U20040921). Skæret fra fyrfadslysene skaber en stærk kontrast mellem den oplyste persongruppe i maleriets forgrund og en mørk trækonstruktion i baggrunden. Stolperne bærer et loft, hvorpå de tre personer bag Maria – to hyrder og Josef – kaster deres skygge. Om denne del af motivet siger Physant: "Døden er symbolsk til stede i maleriet i form af korskonstruktionen i baggrunden samt de tre slagskygger i loftet" (U20040921).

Billedets mange små detaljer – en sut på bordet, et rødt tøjmærke på kedeldragtens lomme, et stålur på Marias arm – fortæller os, at stedet og tiden er lige her og nu i begyndelsen af det 21.

⁴ Udtalelse af Lars Physant: "Jeg har ikke malet Fanden". *Lolland Falsters Folketidende*

21.09.2004. Stubbekøbing Lokalhistoriske Arkiv, arkivnummer: U20040921. Besøgt 13.07.2020.

århundrede. Beskuere med godt kendskab til egnen vil desuden vide, at Maria er præstens adoptivdatter, som stammer fra Indien, og at de tre hyrder udgøres af henholdsvis to medlemmer af menighedsrådet, begge landmænd, og den tidligere biskop over Lolland-Falster Stift, Thorkild E. Græsholt. De ved også, at Jesusbarnet i virkeligheden hedder Mikkel, og at han fjorten dage gammel blev lånt ud som model af en nybagt falstersk mor (Jensen 2002). Billedet bliver dermed en nutidig dansk julekrybbe *a la* Assisi, hvor den tidlige og rumlige forskel mellem Lukasevangeliets fødselshistorie og dagens Danmark er ophævet.

På trods af at der var tale om en bestillingsopgave, og at denne var løst inden for rammerne af den kirkehistoriske tradition, gav Physants maleri anledning til stort postyr, allerede inden altertavlen var malet færdig. Da billede skulle afsløres i december 2002, mødte turister og journalister derfor talstærkt op i kirken for at få et glimt af værket. Efterfølgende udspillede et langt drama, der i første omgang udløste kampvalg til menighedsrådet. Diskussionerne delte sognet i to: dem, der var glade for den nye altertavle – ja, som ligefrem løste sognebånd for at kunne se på den – og dem, der ikke ville sætte deres ben i kirken, før billedet var pillet ned.⁵ Nogle mente nemlig, at konturerne i kompositionen aftegnede et djævleansigt midt i billedet. Mistanken blev luftet i *Kristeligt Dagblad* i november 2004 i forbindelse med kampvalget: ”For dem, som kan se det, er der øjne mund og et øre med helt anderledes groteske træk end hos de øvrige fredfyldte personer på billedet” (Vincent 2004). Det var dog ikke sådan, at sognebørnene mente, at Physant bevidst havde indgået en pagt med Djævelen, billedet forstyrrede dem bare i deres andagt. Det var altså hverken de nutidige artefakter i billedet, de genkendelige karakterer fra lokalområdet eller forskellen mellem Marias og Jesusbarnets hudfarve, som vakte anstød. Efter endnu et menighedsrådsvalg i 2008 blev man enige om, at det lokale postyr om maleriet nok skadede mere, end altertavlen gavnede. For at læge de sår, som billedet havde skabt i menigheden, blev *Verdens lys* taget ned og nadverindstiftelsens ord med syndsforladelsen printet på tavlen. Mens Thorvaldsens Kristus har fået en plads i alterområdet bag korbuen, hænger Physants maleri nu på pulpituret, hvor det ikke kan forstyrre nogens gudstjeneste.

Målet med dette essay er ikke at geråde i spekulation over, hvad der mon kan have ligget til grund for fronterne i konflikten om altertavlen, og dermed at rode op i en gammel sag. Lad den høre fortiden til. I stedet er det artiklens ønske at vise, hvorledes Physant med sin nu forviste altertavle har foregrebet senere årtiers tidsånd og åbnet den hellige familie for andre måder at være familie på.

Julekrybbens hellige familie er et paradoks. Den er kun hellig, fordi den netop *ikke* er en almindelig familie, men den familie, som er udvalgt til at være det sted, hvor Guds søn kommer til

⁵ "Vælgerboom i Maglebrænde". *Lolland Falsters Folketidende* 22.09.2004. Stubbekøbing

Lokalhistoriske Arkiv. <https://arkiv.dk/vis/661735>. Besøgt 13.07.2020.

verden. Som Physant har gjort opmærksom på, er Josef *ikke* faderen, men påtager sig denne rolle med alt den emotionelle ambivalens, som dette – jf. Matthæusevangeliet – medfører. Denne ambivalens må imidlertid skjules, hvis december måneds mange krybbespil i børnehaver og kirker og juletidens opstilling af krybber i børneværelser og stormagasiner skal kunne fungere som et spejl for den moderne kernefamilie. I princippet kunne den kristne grundfortælling have nøjedes med Maria Bebudelse, eftersom hendes livmoder er den centrale aktør i beretningen. Alligevel har traditionen sikret, at det er fødslen af et barn i Betlehem, hvor familien er samlet om krybben, som har præget den tradition, hvor alle med Grundtvigs ord skal blive "Guds kære børn [...] på ny", og "holde jul i Himmel-by" (jf. *Et barn er født i Betlehem*, v. 6). Men i kraft af sit kunstneriske valg, hvor nutidige personer indgår i en narrativ konstellation lånt fra Lukasevangeliet, og hvor det som følge af de udvalgte personers hudfarve bliver synligt for alle, at der ikke er nogen biologisk relation mellem de afbildede figurer, får Physant tippet balancen, så *det hellige* kommer til at ligge i den – lad os bare kalde det: spirituelle – relation, der er sat af narrativet, og ikke i slægten. Intentionelt eller ej, billedet dokumenterer den poly- eller ambivalens, som karakteriserer Bibelens tale om køn, slægt og reproduktion. Mens de gammeltestamentlige tekster insisterer på sæden i forfaderens skød som konstitutiv for slægten, bryder de nytestamentlige breve og evangelier i vidt omfang med klantænkningen. Physant driver dermed en kile ind mellem *forestillingen* om, hvad de nytestamentlige evangelier siger om familien, og hvad der rent faktisk står. Dermed lykkes det ham at vise, at Lukasevangeliets fødselsberetninger kan bruges til noget ganske andet end et heteronormativt *far-mor-barn-krybbespil*. Som vi i denne artikel skal se, tilbyder evangeliet materiale, der kan bidrage til en alternativ julekrybbe, der kan lindre skam og smerte for dem, som ufrivilligt ekskluderes fra den familiære norm, og som kan understøtte dannelsen af nye og anderledes familier for dem, der ønsker et brud med den traditionelle form.

2. Når Bibelen gør ondt. Barnløshedens skam og smerte

Hvor fundamentale de bibelske – altså gammeltestamentlige – tanker om slægt, køn og reproduktion er for vores forestillinger om familiedannelse i dag, blev bekræftet i Marija Krogh Iversens teologiske specialeafhandling. Specialet tog form som en undersøgelse af den moderne diskurs om barnløshed med det formål at undersøge, hvorfor barnløshed i det 21. århundrede stadig er forbundet med skam.⁶

⁶ Marija Krogh Iversens speciale, "Køn, reproduktion og slægtsdannelse: en undersøgelse af barnløshed i en moderne og bibelsk kontekst" kan lånes via Det Kongelige Bibliotek. Data til specialet blev tilvejebragt gennem en praktikperiode på *Kristeligt Dagblad*, som mundede ud i en række artikler om ufrivillig barnløshed til avisen (se litteraturlisten for link til disse).

Grundlaget for analysen var en række samtaler med fem kvinder, hvis liv på forskellig vis har været præget af barnløshed. I semistrukturerede interviews fortalte de om deres syn på køn og kvindelighed, deres oplevelser på fertilitetsklinikken og adoptionsbureauet og om, hvordan de selv og andre har opfattet deres manglende evne til – eller valg af ikke at ville – føde børn. Den første kvinde var ældre og var aldrig blevet gravid i sit ægteskab, den anden fik sit første barn efter syv års fertilitetsbehandling, den tredje var håbefuldt begyndt et fertilitetsforløb, den fjerde valgte en god ven som sæddonor og den femte adopterede en pige fra Etiopien. Gruppen repræsenterede en variation med hensyn til alder, civil status og seksuel orientering. De var mellem 30 og 75 år. Tre var i parforhold. En var lesbisk, fire heteroseksuelle.⁷

Om alle de fem tilfælde kan man sige, at kvinden havde en mangel på reproduktiv kapital.⁸ Overførslen af Bourdieus begreb om den kulturelle kapital til reproduktionen kan i denne sammenhæng udtrykke, at muligheden for at sætte et barn i verden handler om andet end biologi. Kapitalmanglen kan være kropsligt betinget, fordi kvinden af forskellige grunde ikke kan undfange – fx pga. alder eller fordi hendes og partnerens DNA ikke matcher. Den kan være socialt forankret, hvis der fx ikke er en passende relation til en mand. Manglen kan også være seksuelt begrundet, idet en homoseksuel orientering (i første omgang) kan forhindre forældreskab. Endelig kan økonomiske forhold bidrage til manglen på reproduktiv kapital, fordi fertilitetsbehandlinger for mange vil være en finansiel umulighed.

Fire ud af de fem kvinder gav i interviewene udtryk for, at de oplevede den ufrivillige infertilitet som en slags biologisk og social ufuldstændighed, fordi de ikke følte sig i stand til at leve op til det frugtbarhedsideal, der gælder moderne kvinder: En 'rigtig' kvinde skal være intelligent, fager og navnlig fertil. En 'rigtig' kvinde får en 'naturlig' familie. Som den 40-årige Hannah, der blev gravid med sit første barn efter syv års fertilitetsbehandling, udtrykte det: "Jeg tænkte på, hvorfor jeg ikke bare kunne fungere, som jeg skulle: Hvad er der galt med mig?"

Specialeafhandlingen konkluderede, at de bibelske fortællinger om familien har været med til at skabe den norm, nutidens barnløse fortsat lider under. I evangelisten Matthæus' fremstilling af begivenhederne omkring Jesu undfangelse og fødsel kommer barnet på det forkerte tidspunkt: Josefs forlovede Maria er blevet gravid før de har været sammen. Med risiko for, at Marias skam skulle sætte sig på Josef, ønsker han i første omgang at forlade hende. Men da han, som det hedder, "var en retsindig mand" (Matt 1,19) og åbenbart ikke ønskede at føje spot til skade, beslutter han sig for "at skille sig fra hende i al stilhed". En engel når imidlertid at informere ham om tingenes rette

⁷ Kvinderne fra undersøgelsen er i denne fremstilling anonymiserede gennem brug af andre navne.

⁸ Begrebsligheden i dette afsnit er lånt fra Kartzow 2016.

sammenhæng – Maria har undfanget ved Helligånden, barnet er folkets ventede frelser – og får Josef til at afblæse skilsmissen og tage Maria til sig som hustru (Matt 1,20). Matthæus' version af historien om Jesu fødsel viser, at der har været skam forbundet med graviditet uden for ægteskabet. Det omvendte scenarie, hvor der ikke kommer børn inden for ægteskabet, er imidlertid også skamfuldt. Det ser vi i Lukasevangeliets åbningsfortælling, hvor vi hører om undfangelsen af Johannes (Døber). Skønt både Zakarias og Elisabeth var "retfærdige for Gud og levede uangribeligt efter alle Herrens bud og forskrifter", så var de barnløse, "for Elisabeth var ufrugtbar, og de var begge højt oppe i årene" (Luk 1,6-7). Men efter Zakarias' møde med Gabriel, Herrens engel, bliver Elisabeth alligevel gravid. Hun reagerer på sin nye tilstand ved at gentage Rakels replik fra Det Gamle Testamente: "Det har Herren gjort mod mig i de dage, da han tog sig af mig og fjernede min vanære blandt mennesker" (Luk 1,25; jf. 1 Mos 30,23). Lukas skriver således Elisabeth ind i traditionen af gifte kvinder fra Det Gamle Testamente, som ikke formår at leve op til det traditionelle frugtbarhedsideal. Abrahams kone Saraj fødte ikke sin mand nogen børn og forsøgte i første omgang at løse problemet ved at skaffe ham afkom gennem sin slavekvinde Hagar (1 Mos 16,1-3). Også Samsons mor, Hanna, havde et moderliv, som Herren havde lukket, hvad der resulterede i, at hun sammenlignet med sin fødende medhustru, Peninna, altid fik en mindre portion kød fra familiens fælles offer i tillæg til hån og ydmygelser fra sin rivalindes side (1 Sam 1,4-6). De gammeltestamentlige fortællinger så vel som Matthæus- og Lukasevangeliets udtrykker således den samme norm: Børn skal fødes til rette tid. Det er skamfyldt at få et barn i utide, sådan som Maria gør. Men det er lige så skamfuldt ikke at få et barn i tide, som var Elisabeths vilkår. I begge tilfælde lever kvinden ikke op til datidens patriarkalske ideal om at være den frugtbare mark, der tager mod mandens sæd på det rette tidspunkt.

Statistiske forhold bekræfter dette ideal om, at relationerne mellem far, mor og børn i den 'rigtige' og 'naturlige' familie er biologisk baseret. Hvor adoption tidligere var den eneste mulighed, som barnløse par kunne ty til, er denne løsning i dag blevet fortrængt af fertilitetsbehandling og, hvis kvinden stadig ikke kan gennemføre graviditeten, af muligheden for at hente assistance på det internationale marked for rugemødre. Brugen af en rugemoder gør det muligt for par med fertilitetsproblemer at blive biologiske forældre, i og med at rugemoderen insemineres med et befrugtet æg, som på den ene eller anden måde bærer parrets DNA. Begge forældre kan have bidraget med arvemateriale til barnet, men det befrugtede æg kan også have DNA med fra én fremmed donor. Det sidste er selvfølgelig tilfældet, når det handler om homoseksuelle par (eller singler). Rugemoderen har således ikke biologisk del i barnet, hvorfor parret kan kaldes biologiske forældre, sådan som det også er tilfældet ved traditionel fertilitetsbehandling. I Danmark går over 6000 par om året på fertilitetsklinikken for at få hjælp til at etablere den attråværdige biologiske forbindelse mellem mor, far og barn, og – skønt tallene er usikre – har antallet af par, der benytter sig af en

rugemoder, i dag overhalet antallet af adoptioner. Muligheden for at få eget, biologiske afkom har således fortrængt adoptionen til en tredjeplads.

Der er flere grunde til, at det for parrene er vigtigt, at slægtens videreførelse sker gennem egne gener. Af flere af interviewpersonernes udsagn fremgik det, at det både for mandens og kvindens vedkommende havde betydning for deres selvbillede som sunde og raske mennesker, at de kunne bringe et barn til verden. Omvendt fremkaldte lav reproduktiv kapital en følelse af biologisk, social og eksistentiel underlegenhed. Hannah udtrykte det på denne måde i interviewet: ”Jeg følte mig ikke som helt hundrede procent kvinde. Jeg antog, at det at være kvinde var lig med det at blive mor, og det kunne jeg ikke leve op til.” Udsagnet svarer umiddelbart til de bibelske fortællinger. I lighed med Elisabeth i Lukasevangeliet og de barnløse gammeltestamentlige kvinder er barnløshed for nutidens Hannah forbundet med en oplevelse af skam, som igen har påvirket hendes identitet og oplevelse af værdi som kvinde. For Hannah var det en underliggende præmis, at mor var noget, man blev med kroppen. For at være rigtig mor måtte hun føde sit barn selv. Derfor valgte hun fertilitetsbehandling, hvilket bar frugt, men først efter syv år. Ingen af kvinderne i Marija Krogh Iversens studie havde trods vanskeligheder med at blive gravide overvejet muligheden af at bruge en rugemoder til at realisere drømmen om et barn. Men det er næppe typisk for ufrivilligt barnløse, for rugemoderskab benyttes af stadig flere danske par og singler.

3. Surrogatmødrene mellem reproduktion og produktion

Valget af rugemoderskabet er dog ikke en løsning, som er uden problemer. Dansk lov anerkender nemlig ikke surrogatmoderskab. Således hedder det ifølge *Børneloven* § 31: "En aftale om, at en kvinde, som føder et barn, efter fødslen skal udlevere barnet til en anden, er ugyldig." Dertil kommer, at det ifølge *Lov om kunstig befrugtning* ikke er tilladt for sundhedspersonale at medvirke ved insemination eller opsætning af æg, hvis de ved, at der er tale om et rugemoderskab (jf. § 13). Alene ved det uformelle, altruistiske rugemoderskab, hvor en veninde eller et familiemedlem uden nogen form for betaling og uden en professionel assisteret insemination undfanger og føder et barn for andre, kan det nye forældreskab accepteres. Men da skal det ske gennem en formel adoption (Andreasen og Holm 2014). Hvor faderskabet kan fastslås ved en DNA-analyse og således kan anerkendes i ethvert forældreskab, selv i forbindelse med det kommercielle, men altså ulovlige, rugemoderskab, forbliver moderskabet problematisk. Moderen er ifølge dansk ret altid og udelukkende den person, der føder barnet. Det gælder også, selv om barnet er resultat af en anden kvindes befrugtede æg. I det tilfælde, hvor et par ønsker at benytte sig af en rugemoder, fordi kvinden har problemer med at holde på graviditeten, bliver den såkaldte biologiske mor, som gennem sit æg har leveret DNA til barnet, adoptivmor.

Skønt de fleste landes lovgivning på området minder om den danske, har udviklingen af fertilitetsteknologien og en globaliseret kommunikation og økonomi muliggjort en international kommercialiseringen af rugemoderskabet. Tidligere har det primært været Indien og Thailand, der har været den reproduktive turismes hovedmål. Men da disse landes regeringer for nylig (2016-19) har lukket for den kommercielle udnyttelse af rugemoderskabet, er Ukraine med sine mere end 30 klinikker og 'eksport' af mellem 2-3000 børn pr. år (flere end da Indiens reproduktionsindustri var på sit højeste – jf. Peet 2016, 177) blevet en af de største spillere på markedet. Prisen for et barn fra Ukraine ligger på 3-400.000 danske kroner, hvoraf rugemoderen får omkring 100.000 kr. for sin graviditet. Succesen skyldes, dels at prisen for et barn i Ukraine – et af de fattigste lande i Europa – er under halvdelen af, hvad fx et amerikansk rugemoderskab koster, dels at Ukraines lovgivning er relativt liberal, hvad rugemoderskab angår. I modsætning til dansk lovgivning tillader Ukraine kontrakter, hvor rugemoderen i forbindelse med fødslen afskriver enhver fordring på barnet. Når barnet kommer til verden, overdrages det i første omgang til firmaets varetægt for efterfølgende at blive udleveret til de biologiske forældre, som venter på barnet i et af de lejlighedskomplekser, firmaerne ejer i Kiev.

Men netop dette arrangement skabte en helt uventet situation, da grænserne i foråret 2020 blev lukket i forbindelse med Covid-19-krisen. Fordi udenlandske forældre ikke havde mulighed for komme ind i Ukraine og hente deres baby, hobede spædbørnene sig op i et til lejligheden indrettet *nursery* i suiten på Hotel Venice. For at lægge pres på myndighederne i Ukraine og få åbnet grænserne for de vordende forældre lagde Biotex, en af de største aktører på markedet i Ukraine, en video ud på nettet, hvor de gjorde opmærksom på problemet. I den – efter omstændighederne bemærkelsesværdigt rolige – suite var foreløbig 75 vugger stillet op på rad og række. Iklædt t-shirts med farvestrålende børnemotiver, ansigtsmasker og andre værnemidler tog ifølge Biotex omkring 60 uddannede barneplejersker sig af børnene og gav dem flaske, pudslende og vuggede dem i de lange rækker af dertil indrettede gyngestole. Videoen åbnede faktisk grænserne for de ventende forældre, blandt dem et anonymt dansk par, som DR's Østeuropa-korrespondent Matilde Kimer fulgte på rejsen. Indslaget om "De uafhængte babyer" blev bragt i Horisont d. 02. juni 2020.⁹ Reportagen gav et opdateret billede af den aktuelle rugemoderindustri.

Typisk indgår vestlige par eller singler med høj økonomisk kapital, men altså med udfordret reproduktivitet, en aftale med en kvinde med høj reproduktiv kapital, men med begrænsede økonomiske muligheder. Umiddelbart er der tale om et bytte, som tilbyder de involverede parter

⁹ Ovenstående oplysninger stammer fra dette program: https://www.dr.dk/drtv/se/horisont_-de-uafhængte-babyer_189298. Besøgt 13.07.2020.

henholdsvis nye psykosociale og nye økonomiske muligheder. Denne solidariske udveksling, som ofte fremstilles som en *win-win situation*, spiller en afgørende rolle for alle de involverede parter i reproduktionsindustrien: myndighederne, firmaerne, de kommende forældre, rugemoderen og den ukrainske befolkning. Men samtidig med at det altruistiske element legitimerer, at der er penge involveret i udvekslingen, efterlader disse pengene også en ambivalens på alle niveauer af projektet.

Mens Ukraines lovgivning understøtter reproduktionsturismen, har landets børneombudsmand udtalt sig yderst kritisk om de firmaer og klinikker, som forestår arrangementerne. Problemerne, som også dokumenteres i udsendelsen om "De uafhentede børn", opstår, fordi firmaerne ikke gør nok ud af at forberede de vordende forældre på den i enhver graviditet involverede risiko. Kontrakterne er fx uklare i forhold til, hvad der skal ske, i tilfælde af at barnet – fx pga. en ikke opdaget genetisk uregelmæssighed eller en fødselsskade – ikke lever op til forældrenes forestillinger. Således er der flere sager med uafhentede børn, der er endt på Ukraines børnehjem, fordi de, som en sygeplejerske på et af hjemmene udtrykker det, "ikke har et Hollywood smil". Bl.a. skulle Biotex have været involveret i flere af disse sager, men firmaet afviser at have kendskab til børnene og deres skæbne. Kritikken har dog ikke ført til ændringer i Ukraines lovgivning, og reproduktionsindustrien forsætter blot med at vokse.

Kimer besøgte også et engelsk par, som efter tolv år med fertilitetsbehandling, netop havde fået deres baby med hjem fra Ukraine. For denne kvinde var det vigtigt, at den valgte klinik havde en høj etisk standard, dvs. også stillede krav til dem som forældre, og dertil formidlede en personlig kontakt til rugemoderen. Således var det af betydning for parret, at den ukrainske kvinde ikke var blev presset til rugemoderskabet, og at hun ikke var rugemoder for pengenes skyld alene. Skønt den engelske kvinde for ti år siden ville have afvist rugemoderskabet som uetisk, kan hun med barnet i favnen nu – på linje med kvinderne i Krogh Iversens undersøgelse – konkludere, at "it has changed our life; it has completed us." Ifølge disse nybagte forældre er problemet ikke rugemoderskabet som sådant, men den tabuisering, der resulterer i fraværet af juridisk regulering. Den manglende bevågenhed fra myndighedernes side skubber reproduktionsindustrien ud i den gråzone, hvor brodne kar med en næse for hurtige penge altid venter.

Ifølge Kimer er den offentlige mening i Ukraine splittet, når det gælder rugemoderskabet. Mens kritikerne ser rugemoderskabet som en moderne form for slaveri, hvor kvinden reduceres til en omvandrende kuvøse, er der samtidig stor forståelse for, at unge kvinder bruger deres krop til at forbedre deres livssituation. I dette spændingsfelt var det vanskeligt for Kimer at finde en kvinde, som havde lyst til at stå frem i medierne. Skønt tusindvis af kvinder har været igennem programmet, lykkedes det hende hun at finde én, som vil tale om sine erfaringer som rugemoder: en 21-årig, enlig mor med en fireårig datter. I maj 2020 havde kvinden, som i udsendelsen bærer navnet Luciene,

afleveret sit rugebarn til et amerikansk ægtepar via Biotex. Fortjenesten på 100.000 beregnet i danske kroner gjorde det muligt for hende at købe en lejlighed, hvor hun kunne bo for sig selv med sin datter, og at anskaffe den bil, som forbedrede hendes jobmuligheder. Desuden skulle pengene bruges til datterens kommende skolegang. På de ni måneder havde hun tjent, hvad hun ellers skulle have brugt de næsten fire år på at skaffe. Personligt er Luciene glad for at muligheden for rugemoderskab findes, som hun sagde: "Jeg er ikke født i en rig familie." Hun tilføjer: "Det er jo et frivilligt valg. Det er min krop, og det er mig, der bestemmer over den." Hun vil således ikke udelukke, at hun i fremtiden igen vil tage en tørn som rugemoder. Men, som hun også giver udtryk for, så er det faktisk ikke så rart at tænke på, at man gør det for pengenes skyld. Samtidig kan Kimer supplere med sine øvrige interviews, hvor kvinder, som hun har talt med, fortæller, at de også er stolte af at have kunnet hjælpe andre mennesker med at få deres drømme om en familie til at gå i opfyldelse.

Jessica L. Peets artikel fra 2016 "A Womb That Is (Not Always) One's Own: Commercial Surrogacy in a Globalized World" fra *International Feminist Journal of Politics* kan tjene til at sætte Kimers interviews i perspektiv. Peet spørger til, hvilke konsekvenser det har, når en aktivitet, der traditionelt er blevet betragtet som hørende til reproduktionssfæren og dermed som motiveret af kærlighed, gensidighed eller forpligtelse, overføres til den produktive sfære, hvor indsatsen er rettet mod markedet og forventes belønnet efter fortjeneste (2016, 172). I dette lys bliver den gentagne insisteren på, at rugemoderskabet ikke må gå restløst op i økonomiske interesser, som Horisont dokumenterer, et vidnesbyrd om, at de motiver, der traditionelt har drevet reproduktionen, anses som så værdifulde, at man ængstes for, at de går tabt, når grænserne mellem, hvad der er offentligt og privat, bliver porøse. På den anden side kan Peet også fremhæve det som positivt, at fertilitetsindustrien med sin kommerialisering af reproduktionssfærens aktiviteter kan medvirke til at synliggøre kvinders bidrag til samfundsøkonomien.

En anderledes skeptisk position er at finde hos den slovenske sociolog, filosof, psykoanalytiker og kulturkritiker Slavoj Žižek (1949-). Žižek har ganske vist ikke beskæftiget sig med rugemoderskabet, men med det slaveri, som kritikerne kan sammenligne den transnationale rugemoderindustri med. I sin bog fra 2009 *First as Tragedy. Then as Farce* går Žižek i clinch med det fænomen, som han har døbt *the permissive-cynical fetishism*. Begrebet dækker over vores bestræbelser på at iklæde den kapitalisme, som udnytter og profiterer på den globale ulighed, en dragt, der tillader os at opretholde en praksis, vi i bund og grund ikke ønsker at ændre på. Det kan fx være det mærke, som markerer, at et mindre beløb af prisen for en plade chokolade går til skoler på de kakaobønneplantager, hvor man bruger børnearbejde. Mærket gør, at chokoladen bliver spiselig, samtidig med at det system, som kynisk kapitaliserer på børns arbejdskraft, opretholdes. Det bliver oven i købet vanskeligere at gøre noget ved de grundlæggende misforhold, fordi *the permissive-*

cynical fetishism – her chokoladen med Max Havelaar-mærket – også bidrager til noget godt: skolegang. I en underholdende tegneserie, som er lavet over bogen, kan Žižek ligefrem sige – nu appliceret på slaveriet – at "the worst slave owners were those who were kind to their slaves".¹⁰ *The permissive-cynical fetishism* transformerer forhold, som grundlæggende handler om forvaltningen af økonomisk magt, til et spørgsmål om den enkelte persons moral: at spise eller ikke at spise, at lave skole eller ikke at lave skole. Eller i vort tilfælde: at vælge det rette bureau med en høj etisk standard. Transformationen fra økonomi til etik og moral betyder, at de strukturelle problemer kommer til at fremstå som et resultat af brodne kar i branchen – eller som Žižek beskriver det: "a few rotten apples". Igen kan tankerne overføres til Horisonts program om reproduktionsindustrien, hvor kritikken af Biotex som et firma, man ikke bør røre "in a million years", i sidste instans tjener til at legitimere branchen og dermed rugebarnet som *the permissive-cynical fetish*.

4. *Reading alongside*. Maria og rugemødrene

I bogen *Reading Mary alongside Indian Surrogate Mothers: Violent Love, Oppressive Liberation, and Infancy Narratives* (2015) læser den indisk-amerikanske nytestamentler Sharon Jacob beretningerne om Jesu fødsel i henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliet i lyset af det moderne rugemoderskab, sådan som det blev praktiseret i Indien, før myndighederne lukkede for den reproduktive turisme. *Reading alongside* er et greb, som ikke lader sig ikke oversætte, uden at vi mister forbindelsen til den metodologi og epistemologi, som ligger bag denne nye tendens i den bibelske eksegese.¹¹ Det kræver selvfølgelig en forklaring. *Reading alongside* har for det første ikke noget med *reader response* teori og analyse at gøre. I stedet for at analysere tekstens implicite læserrolle eller *real readers'* faktiske læsninger, opsøges livserfaringer, der adskiller sig fra forskersubjektets egne, med henblik på at forstå dimensioner af teksten, som han eller hun (måske) vil være blind for. Eksegeten kan benytte sig af – egne eller andres – interviews eller feltarbejde, hvor data selvfølgelig bør være tilvejebragt i overensstemmelse med gældende videnskabelige normer. Som metodisk greb trækker *reading alongside* på etnografiens kritik af etnocentrismen i eget fag. Denne kritik blev bl.a. rettet mod Clifford Geertz' kanoniske værk *The Interpretation of Cultures* fra

¹⁰

https://www.youtube.com/watch?list=RDCMUCvhsiQGy_zcNCiSbeXEjhLg&v=hpAMbpQ8J7g&feature=emb_rel_end. Besøgt 13.07.2020.

¹¹ Fremstillingen i dette og det efterfølgende afsnit er lånt fra Buch-Hansen 2019. Se også Buch-Hansen, Krogh Iversen og la Cour Sonne 2015.

1973 og hans tanker om den *thick description*, der skulle karakterisere etnografens arbejde. Problemet, som man pegede på, var, at uanset *how native the ethnographer had gone* – for nu at bruge terminologien på feltet – formåede den vestlige forsker ikke at træde uden for eget blik. Derfor bør den tilstræbte 'tykke' beskrivelse udformes i samarbejde eller dialog med *forskningsobjektet*, som dermed bliver en samarbejdspartner og et forsker-subjekt. Forskningen udføres netop *alongside*.

Reading alongside tjener således til at befri fageksegesen fra sin indkrogethed i sig selv og se gamle tekster i nye perspektiver. Brugen af etnografiske data kan fx give stemme til aktører i de bibelske fortællinger, som ikke har fået kanonisk taletid. En række af antikkens udsatte sociale grupper har ikke efterladt sig spor af deres tilværelse i teksterne, som vi evner at afkode, eller sporene er så udviskede, at vi ikke ser dem. Fx lægger antikkens slaver krop til Paulus' kristologiske kernemetafor, men som mennesker af kød og blod er de med få undtagelser fraværende i hans breve. Den samme gruppe myldrer ud og ind af Lukas' lignelser, men uden at blive inviteret med til det store festmåltid (Luk 14,15-24). Når Maria i samme evangelium accepterer at stille sin krop til rådighed som slave for Herren (Luk 1,38) korresponderer det med samtidens politiske ideologi, hvor en slave blev betragtet som en forlængelse af sin herres krop. Men hvad betød det for en person på denne måde at give afkald på egen vilje og krop? Gennem at tale med personer, der i vor egen tid har levet under slavelignende forhold – dvs. hvor en anden person ejer et menneskes krop, arbejdskraft og tanker – kan vi få hjælp til at forstå de vilkår, som de bibelske fortællinger forudsætter. På denne måde bliver det muligt at tilføje et socialt perspektiv og et kritisk korrektiv til de bibelske tekster. I Jacobs projekt er det de indiske rugemødre, som får lov at kommentere Marias situation.

Jacob beskriver brugen af surrogatmødre som en international industri, der kapitaliserer kroppen og skaber børn på markedskræfternes vilkår af udbud og efterspørgsel (Jacob 2015, 20). Økonomisk hviler rugemoderskabets succes på de globale skævheder: I Indien fik kvinderne under halvdelen af, hvad en ukrainsk kvinde får for en graviditet i dag, som igen er halvdelen af, hvad en amerikansk rugemoder kan tjene anno 2020. Muligheden for at minimere produktionsomkostninger sikrer, dels at varen har en pris, der er overkommelig for større grupper på markedet, dels at afkastet er attraktivt for de involverede firmaer.

Et lige så centralt element er ifølge Jacobs den ideologiske indpakning, som rugemoderskabet lanceres i. Surrogatmødrene iscenesættes som et ideelt arrangement, hvor kvinden ikke er biologisk forbundet med barnet, fordi hun kun undtagelsesvis deler gener med dette. Rugemoderens livmoder beskrives som et hus, hvor et barn midlertidigt tager ophold. Dermed konstrueres livmoderen som en separat enhed, et produktionsapparat, der er løsrevet fra kvindens krop, psyke og identitet (Jacob 2015, 24). Hun antages derfor at kunne opretholde en emotionel distance til det barn, som ikke regnes for hendes. Når rugemoderen ved fødslen af barnet har opfyldt sin del af aftalen, kan babyen derfor

gnidningsfrit overleveres de såkaldte biologiske forældre. Desuden stiller de fleste globalt opererende klinikker krav om, at rugemoderen allerede har født et sundt og hurtigt barn. Dette tjener et dobbelt formål. Det er selvfølgelig et enkelt check på, at kvinden kan gennemføre en graviditet. Men det har også et ideologisk formål. Kvinden har fået sit eget barn, og det nye rugebarn repræsenterer nu det produktive overskud, hun tænkes ikke selv at have brug for, og som derfor kan stilles til rådighed for markedet (Jacob 2015, 27). Som Jacob beskriver det:

The maternal labor-power of the Indian mother used to produce her own child/children is of “use-value,” a domesticated labor that is not exchanged for a price. At the same time, the labor-power of the newly transitioned surrogate mother employed to give birth to another’s child not only constructs her labor-power as “sur-plus-value,” but also allows for its appropriation in the market. As a result, maternal labor-power transformed into commodity moves from the private into the public sphere. [...] The consumerization of the surrogate enterprise prides itself in effectively extricating the womb from the female body of the Indian surrogate, thereby alienating maternal labor power from the very experience of motherhood. (2015, 27-28)

Men transaktionen er ikke omkostningsfri for kvinden. Fordi rugemoderskabet balancerer på kanten mellem det socialt acceptable og det skamfulde, skjuler mange rugemødre deres graviditet. Således havde Luciene fra Horisont kun fortalt ganske få i sin omgangskreds om sin aftale med Biotex. For at forebygge kvindens oplevelse af skam og opretholde hendes eventuelle mands ære gør fertilitetsindustrien alt for at afseksualisere rugemoderens graviditet. Den sterile teknologi og personalets hvide kitler tjener ifølge Jacob til at tilsløre, at der faktisk har fundet en penetration sted, al den stund et æg befrugtet med fremmed DNA er blevet indført i hendes krop:

Modern surrogacy helps recreate a conception that is not only immaculate, and legitimate, but also fits with-in the patriarchal mindset. As a result, the success of surrogacy in a male dominated society such as India lies in its ability to reproduce a conception that not only ensures the protection of the sexual chastity of the Indian surrogate mother, but also assures the Indian husband that his social honor remains unviolated and intact within his community. (2015, 127)

Dertil kommer, at den kropslige kontakt og udveksling med barnet i livmoderen er en daglig påmindelse om en i bund og grund meget fysisk – og derfor også biologisk – forbindelse. Gennem navlestrengen sker en for fosteret livsnødvendig udveksling af nærings- og affaldsstoffer. Det ved reproduktionsklinikkerne selvfølgelig alt om, hvorfor de tager ansvar for, at kvinderne, mens de er

gravide, får ordentlig og tilstrækkelig føde og kan hvile sig. I Indien blev rugemødrene typisk indlogeret på særlige klinikhoteller. Ligeledes kan Jacob pege på undersøgelser, som viser, at barnet i maven påvirkes af moderens velbefindende: Det responderer på hendes stemme, falder til ro ved hendes sang og udvikler tilmed en særlig præference for den mad, som fremkalder moderens nydelse. Jacob kan derfor konkludere, at den traditionelle skelnen mellem på den ene side det befrugtede ægs DNA, som kaldes biologisk, og på den anden side den næring og omsorg, der ses som en form for plejearbejde, grundlæggende er arbitrær og ideologisk bestemt (Jacob 2015, 28-29).

Jacobs eksegetiske analyse af de synoptiske evangeliets fødselsberetninger bygger på, at den bibelske Maria på en række punkter deler skæbne med surrogatmødrene: For det *første* bliver Maria ligesom rugemødrene gravid uden at have været sammen med barnets far, i stedet finder befrugtningen sted ved hjælp af en udefrakommende tredjepart; for Marias vedkommende: ærkeenglen Gabriel, i rugemødrenes tilfælde: fertilitetsklinikens læge. For det *andet* er det et fælles vilkår for rugemødrene og Maria, at det i sidste instans er sædens ophav, der ejer barnet, men altså på bekostning af den krop, der har båret barnet. Den indiske rugemoder har intet krav på barnet, ligesom Jesus – i overensstemmelse med antik tænkning – er faderens barn, altså Guds søn. For det *tredje* er accepten af dette moderskab i begge tilfælde motiveret af et ønske om at forbedre livssituationen for deres nærmeste (Jakob 2015, xii). Dertil kommer, at – både når det gælder Maria og de moderne rugemødre – er deres valg i følge Jacob blevet udsat for en forsimplet fortolkning, hvor kvinderne *enten* fremstilles som ofre for sociale og økonomiske strukturer *eller* som helte, der skaber nye muligheder for sig selv og andre økonomisk og kulturelt (Jacob 2015, xviii). Men, som vi så hos den feministiske politolog, Jessica L. Peet, er rugemoderskabet et ambivalent fænomen. På den ene side sælger kvinden sin livmoder og lader sit barn blive et handelsobjekt på markedet. På den anden side bliver hun i kraft af dette valg et handlende subjekt, der – uafhængigt af en mand – kan bruge sin krop som springbræt for økonomisk autonomi. Som rugemoder bliver kvinden typisk familiens *bread maker*. Det er denne kompleksitet, som for Jacob bidrager til at nuancere fortællingen om Jomfru Maria, og som kan frigøre et betydningspotentiale i den bibelske tekst, som vi går glip af, når den hellige familie alene spejles i den moderne kernefamilie. Hendes særlige perspektiv på Maria medfører, at hun får en ny betydning for kvinder, både dem med og dem uden børn.

Men som tidligere antydnet er Maria er ikke bare Maria; der er forskel på den mor, vi møder i henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliets. Hos Matthæus er Josef protagonisten i begivenhederne omkring Jesu undfangelse og fødsel. Han fremstilles som en retsindig mand, der er villig til at lade sig skille i stilhed, selv om Marias graviditet, der er blevet til uden hans mellemkomst, både er skamfuld for hende og ærekrænkende for ham. Marias rolle i fødselsberetningen er derimod passiv og tilbagetrukket. Hun nævnes kun som Josefs forlovede og den, der tilfældigvis skal opfylde Esajas-

profetien om, at "jomfruen skal blive med barn" (Matt 1,23; Es 7,14) (Jacob 2015, 46). I sin fortolkning af Matthæusevangeliets fødselsberetning gør Jacob opmærksom på, hvordan forfatteren forsøger at skjule den udefrakommende penetration ved at camouflere den guddommelige sæd som Helligånd, hvilket er helt på linje med den måde, hvorpå den indiske fertilitetsindustri gennem en 'teknisk' undfangelse beskytter kvindens kyskhed. Således kan Josef først acceptere undfangelsen, efter at han er blevet forsikret om, at det er Helligånden, og altså ikke en anden mand, der har været i nærheden af Maria.

Similar to the husband of the Indian surrogate who is counseled by the doctors and the medical staff of the surrogate industry, the angel assures Joseph that the chastity of his fiancée is intact and, therefore, he must not hesitate to claim her as his wife. It does seem ironic, however, that Joseph's consent to accept Mary occurs only after his "patriarchal self" is convinced that his betrothed has not been physically penetrated by a penis and her chastity is intact. This leads one to question his image as a righteous and obedient man, and subject his character to a more human, if not a more ambivalent, interpretation – even if this entails reading against the grain of probable Matthean intention. (2015, 127)

Modsat Matthæusevangeliet spiller Maria en fremtrædende rolle i fødselsberetningen hos Lukas: Nu er det Josef, som nævnes som forlovet til protagonisten, Maria. Hos Lukas er og bliver Josef en overflødig figur, som i baggrunden accepterer begivenhedernes gang. Således er det heller ikke Josef, men Maria, der får besøg af en engel med budskabet om, at hun skal føde Guds søn. Gennem hele perikopen er hun den handlende; fx rejser hun fra hjemmet under graviditeten for at besøge sin slægtning Elisabeth. Det er her hun som reaktion på Elisabeths profeti, om at hun er den, der skal føde Guds søn, bryder hun ud i sin berømmede *Magnificat*. I denne lovsang til Herren fastslår hun samtidig sin egen rolle i frelseshistorien: "Herefter skal alle slægter prise mig salig, thi den Mægtige har gjort store ting mod mig [...] Han har taget sig af sin tjener Israel og husker på sin barmhjertighed – som han tilsagde vores fædre – mod Abraham og hans slægt til evig tid" (Luk 1,48.54-55). Gennem at lade Josef glide i baggrunden skaber forfatteren til Lukasevangeliet plads til miraklet i Marias krop. Dermed er der rum for en kvindelig agens, men altså en ageren, der sker på trods. Både hos Matthæus og hos Lukas har en fremmed magt – Herren – eksproprieret Marias livmoder med henblik på at bruge den til eget formål. Men samtidig er Helligåndens besættelse af hendes krop den faktor, der gør det muligt for hende at overskride de grænser, der gælder i samfund, hvor kvinden som oftest kun har stemme gennem sin mand (jf. Jacob 2015, 74). Den lukanske Maria markerer sin nye status eksplicit, når hun betegner sig som ἡ δούλη κυρίου, Herrens slavinde (Luk 1,38). Der er tale om en betegnelse,

som også Paulus, hedningernes apostel, bruger om sig selv i sine breve, og som markerer accepten af fuldkomment at stå til rådighed for Gud. Denne relation udtrykker således både et underordnings- og afhængighedsforhold og en særlig status.

Ved at læse Marias historie *alongside* de indiske rugemødre kan Jacob få det modsætningsforhold frem, som også præger Marias moderskab. På den ene side mister kvinderne kontrol over sig selv og deres livmoder; på den anden side bruger de deres udnyttede krop til forhandling af sociale og økonomiske vilkår på egne og deres slægts vegne. Hverken Maria eller den indiske – eller ukrainske, for den sags skyld – rugemoder kan derfor reduceres til enten at være *subject of empowerment* eller *object of exploitation*. Jacob forklarer det på følgende vis:

Thus, when these two partial subjects are placed alongside each other, a more complex picture of choice emerges. Resisting traditional interpretations of Mary, I read her textual body as a site of contradiction fluctuating between the poles of violence and love, and constructing her motherhood as performative of a violent love, that, in the end, leaves her in ambiguity and uncertainty, a symbol of oppressive liberation: She is never fully freed, nor yet fully enslaved. (xii) [...] Arguably, these mothers perform an *exploited-exploitive motherhood* as they use their own bodies and use the system that dared to prey on their powerlessness and poverty. (xv)

Kroppen forbliver en hybrid, der på en og samme tid fastholder rugemødrene i og bekræfter en patriarkalsk orienteret kapitalisme og giver dem mulighed for – jf. Peet – at udfordre samme system indefra. Deres moderskab fluktuerer således mellem overgreb og udvælgelse, mellem undertrykkelse og frisættelse. Med dette greb demonterer Jacob den fortolkning af Maria, der udgør grunden under den Madonna-myte, der i vid udstrækning stadig kontrollerer kvinders kroppe og selvbevidsthed. Men i Jacobs fortolkning er Maria ikke et entydigt ideal. Som med rugemødrene er Marias (tilsyneladende) uselviske valg af at bære et barn for en anden flettet sammen med en selvisk motivation til at forbedre egne og nærmestes livsvilkår. En sådan læsning af evangeliernes Maria revitaliserer hende som en bibelsk figur, der er relevant for kvinder i dag: for mødre, fordi hun, frem for at være symbolet på en selvudslettende og urealistisk kærlighed, fremstår som en person, der er ramt af de ambivalente følelser, som også karakteriserer det moderne moderskab; for barnløse, fordi hendes moderskab peger på et slægtsbegreb, som ikke er biologisk bestemt, men udgøres af den fælles relation til Gud. Når det såkaldte biologiske moderskab fremhæves som den (r)eneste form for kærlighed, reducerer det kvinder, der enten ikke kan eller vælger ikke at få børn, til en slags andenrangskvinder. Der er tale om et ideal, der, fordi det ikke indlemmer den mudrede ambivalens, som ethvert moderskab rummer, nok kan blive et objekt for tilbedelse, men aldrig for identifikation.

5. Hvad taler vi egentlig om, når vi bruger termen *beslægtede*?

Som ovenstående analyse, der har bragt empiri, kulturstudier og eksegesi i samspil, antyder, er den heteronormative slægtsforståelse langt fra Bibelens eneste bud på familiære fællesskaber. Således gør Lukas ikke kun en kvinde til hovedperson i fødselsberetningen, men lader også – med afsæt i Marias krop – et nyt slægtsbegreb spire frem, som baserer sig på andre faktorer end de rent biologiske. Dette kommer direkte til udtryk i Luk 11, hvor en kvinde, mens Jesus underviser, bryder ud af skaren og hylder relationen mellem mor og barn: "Saligt er det moderliv, som bar dig, og de bryster, du diede!" Men Lukas lader sin Jesusfigur korrigerer kvinden med en replik, der i stedet priser dem, som tager imod Guds ord og bevarer det (Luk 11,27-28). Ordvekslingen ligger i forlængelse af den revision af familien, som vi finder i de synoptiske evangelier, hvor Jesus eksplicit definerer sin mor og sine brødre som enhver, der gør hans faders vilje (Matt 12,46-50. Mark 3,31-35. Luk 8,19-21). Her handler det ikke om det rette stamtræ – m.a.o. at nedstamme fra Abrahams skød – men om tilslutningen til en fælles tro, der inkluderer alle, som ønsker at forstå tilværelsen i lyset af evangeliet.

Denne alternative definition af familierelationer gør det nærliggende at inddrage den amerikanske antropolog Marshall Sahlins' studie i *What Kinship Is – And Is Not* (2013). Bogen er blevet til på baggrund af et metastudie af et halvt århundredes antropologiske feltstudier og disses forsøg på at udrede forskellige kulturers måde at danne slægtsskaber på. Problemet er ifølge Sahlins, at de overvejende vestlige forskere har opretholdt 'blodets bånd' som den norm, andre kulturer afviger fra. I stedet definerer Sahlins *kinship* fænomenologisk som "mutuality of being". Denne 'gensidige væren' er udtryk for en dyb eksistentiel erfaring af at være fysisk forbundet med og kropslig afhængig af en gruppe, som i nogle kulturer ikke kun består af mennesker, men også dyr. Han siger:

In brief, the idea of kinship in question is "mutuality of being": [that is] people who are intrinsic to one another's existence – thus "mutual person(s)," "life itself," "intersubjective belongings," "transbodily being" [...]. I argue that "mutuality of being" [...] is locally constituted whether by procreation, social construction, or some combination of these. (Sahlins 2013, 3)

Mutuality of being er således et alment menneskeligt eksistentiale. Den kulturelle variation i slægtsdannelsen kommer ind, fordi forskellige kulturer projicerer denne erfaring over i forskellige medier, som da fungerer som et identitetsgivende, kulturspecifikt *totem*. Dette totem kan være en særlig form for føde, bostedets specifikke karakteristika, forfædrenes ånd, men selvfølgelig også det fælles blod – med det moderne udtryk: genetikkens DNA. Men forskerne har ifølge Sahlins ikke haft blik for denne mangfoldighed. I stedet har det *totem*, som er knyttet til de abrahamitiske religioner –

altså jødedommen, kristendommen og islam – fået universel status. Her er det forfaderens skød og sæd, dvs. Abrahams, som udgør det slægtsskabsbærende medium. Slægtsskabsstrukturer baseret på blod og sæd er blevet naturaliseret som *biologiske*, mens alle andre former for slægtskabsdannelse ses som en sekundær, social *konstruktion*. I de kulturer, som er præget af de abrahamitiske religioner, ser vi derfor en stærk orientering mod biologien, hvor normen – sådan som det fremgår af Krogh Iversens undersøgelse – bl.a. opretholdes gennem, at de, som ikke evner at leve op til denne konstruktion, påføres skam. På grundlag af Sahlins' definition er det muligt at øjne et alternativ i det familiebegreb, som i Lukasevangeliet grundlægges med Marias moderskab og videreføres af Jesu forkyndelse. Her står vi over for en 'gensidig væren', som er funderet i den fælles tro og forankret i åndens tilstedeværelse.

Man kan finde historiske spor af den synoptiske opfattelse af familien som forankret i tro og ånd i senere nyttestamentlige skrifter, f.eks. i de pastoralbrevene, der stammer fra begyndelsen af det andet århundrede af vor tidsregning. Blot må skrifterne læses med en *mistænksomhedens hermeneutik*, der læser bag om forfatterens intention. I Første Timotheusbrev polemiseres der således mod en gruppe enker, som tilsyneladende har realiseret Jesu familieideal ved at slå sig sammen i asketisk orienterede fællesskaber. Gennem cølibatet afviser disse enkehuse at underlægge sig de traditionelle, patriarkalske familiestrukturer for i stedet at indtage roller i det offentlige rum, som ellers kun tilfaldt mænd: fx som forkyndere (1 Tim 5,3-16). Mens det alternative og åbne familiebegreb kunne understøtte de kristne menigheder i deres formative fase, fører accepten af, at Kristi genkomst nok ikke er forestående, til en borgerliggørelse af kristendommen. Den må finde sig en plads i verden og i et vist omfang tilpasse sig de traditionelle strukturer, herunder den patriarkalske familie. Som noget nyt introducerer forfatteren til Første Timotheusbrev en frelsesvej, som specifikt gælder for kvinderne: I stedet for askesen vil de blive frelst gennem børnefødsler (1 Tim 2,15).

Mens den traditionelle familiedannelse var af afgørende betydning for fire ud af de fem kvinder, som kom til orde i Marija Krogh Iversens undersøgelse, gjorde den sidste op med idéen om en biologisk undfangelse efterfulgt af en fødsel som grundlæggende for moderskabet. I et interview fortæller den 48-årige Jonna, der har adopteret syvårige Sabiha fra Etiopien, at hun aldrig har følt et behov for selv at føde: "Jeg har det ikke sådan, at et barn skal ligne mig fysisk." For Jonna var det ikke graviditetens kropslige forbindelse med barnet eller en genetisk baseret fysisk lighed, der betød noget i relationen til datteren. I stedet pegede hun på sine egne værdier som den 'arvemasse', hun ønskede at give videre til sin datter: "Jeg vil gerne give videre, at Sabiha selv skal overveje, hvad hun gerne vil med sit liv, hvad hun synes er rigtigt og forkert. Hun skal lære, at det er vigtigt at tage ansvar." Med sit fravalg af det biologiske moderskab forholder Jonna sig kritisk til den underliggende ideologi. Således hverken kan eller vil hun skjule, at datteren er adopteret. Tværtimod ønsker hun, at

Sabiha skal kende sin kulturelle baggrund. Hun serverer etiopisk mad og taler åbent med sin datter om deres forskelligheder, f.eks. deres forskellige hudfarver. Desuden har hun planlagt at tage datteren med tilbage til Etiopien. Hun er også forberedt på, at Sabiha en dag måske vil søge tilbage til sit biologiske ophav. Med sin lille to-personersfamilie er Jonna repræsentant for en ny type moderskab, baseret på social og økonomisk kapital, der hverken involverer manden eller kroppen, og hvor *totem* negerer sig selv i forskelligheder.

6. Det alternative juleevangelium

Den moderne alenemor, Indiens og Ukraines rugemødre, Pastoralbrevens kyske enker og Jomfru Maria har det til fælles, at de bryder den norm, der måler en kvindes værdi på hendes evne til at føde børn på bestemte tidspunkter, under bestemte forhold. Når nutidens Jonna fravælger fertilitetsbehandlinger og adopterer, indtager hun rollen som både mor og 'far' for sit barn. Når indiske rugemødre 'udlejer' deres kroppe, bliver de handlende subjekter, der kan forsørge familien uafhængigt af deres mand. På tilsvarende vis udfordrede enkerne i de tidlige kristne menigheder de hegemoniske kønsgrænser ved at forsage seksualiteten og påtage sig en maskulin autonomi og autoritet. Jomfru Maria underkaster sig Gud, men bliver samtidig udgangspunkt for en ny slægt med en ikke-genetisk 'gensidig væren'. Således åbner kvinderne muligheden for en slags 'asketisk transvestisme', hvor køn, slægt og seksualitet løsrives fra biologien, fordi kvinderne bruger den krop, som patriarkatet har sat rammer for, til at bekæmpe det indefra.

Ved at konstruere en samtale mellem, på den ene side, nutidens barnløse kvinder og Indiens og Ukraines udsatte rugemødre og, på den anden side, kvinderne i Lukasevangeliet og Pastoralbrevene bliver det tydeligt, at der findes alternativer til et bio-genetisk slægtsideal. I denne dialog mellem etnografien og den traditionelle eksegese åbnes for et alternativ, hvor det er en praksisbaseret tilslutning til de kollektive værdier, der danner det 'gen'-materiale, som familien er forankret i. Når nutiden tages med til fortiden og fortiden bringes til nutiden, opstår en mulighed for identifikation mellem vor tids og Bibelens kvinder. I dette loop findes alternative slægtssagaer, som betyder, at nutidens kvinder kan se deres liv afspejlet i Maria *uden* samtidig at blive konfronteret med et nedarvet ideal, der minder dem om en norm, de hverken kan eller vil leve op til. Det nye slægtsbegreb transcenderer race, klasse og køn og kan derfor rumme familier baseret på rugemoderskab og adoption; ja, sågar de barnløse kan indlemmes i denne familie. I Lukasevangeliet finder vi således et alternativt juleevangelium for de barnløse, rugemødrene, enkerne og for alle, der ikke er 'rigtige' kvinder i 'naturlige' familier.

Med sin fortolkning af Lukasevangeliets fødselsfortælling i alterbilledet *Verdens Lys* har kunstneren Lars Physant indfanget dette potentiale gennem at lade synligt ikke beslægtede personer

indgå i den hellige familie. Når *Verdens Lys* ses i sammenhæng med den læsning af Maria *alongside* barnløse danske kvinder og internationale rugemødres erfaringer, sådan som de er præsenteret i dette essay, bliver maleriets særlige reception af bibelhistorien ikke blot en dæmonisk omkalfatring af familiære relationer, der bryder med det ideal, den hellige familie almindeligvis bekræfter. I stedet realiseres det alternative betydningspotentiale, der ligger i de nytestamentlige fortællinger om Jesu undfangelse og fødsel. Physants albertavle er et billede til tiden. Man kunne derfor spørge, om ikke tiden er inde til at slette nadverindstiftelsens ord fra det alter, hvorfra de alligevel læses, og hente *Verdens lys* ud af den skammekrog, hvor det gennem mere end et årti har befundet sig, og geninstallere billedet i albertavlen.

Litteraturliste

Andreasen, Stinne og Anne-Sofie Holm. 2014. "10 vigtige ting at vide om rugemødre". *Kristeligt Dagblad* 17.03.2014, opdateret 11.12.2019. <https://www.etik.dk/rugem%C3%B8dre/10-vigtige-ting-vide-om-rugem%C3%B8dre>. Besøgt 13.07.2020

Buch-Hansen, Gitte; Marija Krogh Iversen og Sigrild la Cour Sonne. 2015. "Et exodus for sexarbejdere og et juleevangelium for de barnløse: Et empirisk-eksegetisk bidrag til feministisk teologi". *Kritisk Forum for Praktisk Teologi: Feministisk teologi nu!* Nr. 142: 38-50.

Buch-Hansen, Gitte. 2019. "Beretninger om kaldelse. En interdisciplinær samtale mellem den praktiske teologi og fageksegesen om tro og autenticitet i flygtningedebatten." I *Eftertænkning og genopførelse: Gudstjeneste, liturgi og teologi*. Festskrift til Bent Flemming Nielsen, redigeret af Nete H. Enggaard; Marlene Ringgaard Lorensen og Christine Svinth Værge Pøder, 25-44. Frederiksberg: Eksistensen.

Dahl Jensen, Bent. 2002. "Dansk julekrybbe anno 2002." *Kristeligt Dagblad*, 09.12.2002. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/dansk-julekrybbe-anno-2002>. Besøgt 13.07.2020.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.

Iversen, Marija Krogh. 2015. "[Køn, reproduktion og slægtsdannelse : en undersøgelse af barnløshed i en moderne og bibelsk kontekst](#)" Speciale ved Det Teologiske Fakultet. Det Kongelige Bibliotek.

Iversen, Marija Krogh. 2014. "Barnløshed har altid været en eksistentiel prøvelse." *Kristeligt Dagblad* 26.07.2014. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/liv-sj%C3%A6/2014-07-26/barnl%C3%B8shed-har-altid-v%C3%A6ret-en-eksistentiel-pr%C3%B8velse>. Besøgt 13.07.2020.

Iversen, Marija Krogh. 2014. "Sinna og Carl havde aftalt, at de skulle have tre børn. De fik ingen." *Kristeligt Dagblad* 26.07.2014. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/liv-sj%C3%A6/2014-07-26/%E2%80%9Dvi-aftalte-vi-skulle-have-tre-b%C3%B8rn-og-en-l%C3%B8bep%C3%A5%E2%80%9D>. Besøgt 13.07.2020.

Iversen, Marija Krogh. 2014. "Jeg kan ikke acceptere, at jeg måske aldrig får børn." *Kristeligt Dagblad* 28.07.2014. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/fertilitet/2014-07-11/jeg-er-ikke-klar-til-acceptere-jeg-m%C3%A5ske-aldrig-f%C3%A5r-b%C3%B8rn>. Besøgt 13.07.2020.

Iversen, Marija Krogh. 2014. "Det krævede syv års sårbarhed at blive mor." *Kristeligt Dagblad* 29.07.2014. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/fertilitet/2014-07-11/det-kr%C3%A6vede-syv-%C3%A5rs-s%C3%A5rbarhed-blive-mor>. Besøgt 13.07.2020.

Jacob, Sharon. 2015: *Reading Mary alongside Indian Surrogate Mothers: Violent Love, Oppressive Liberation, and Infancy Narratives*. New York: Palgrave Macmillan US.

Kartzow, Marianne Bjelland. 2015. "Reproductive Capital and Slave Surrogacy: Thinking about/with/beyond Hagar." I *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations*. Essays in Honor of Turid Seim Karlsen on Her 70th Birthday, redigeret af Anne Hege Grung, Marianne Bjelland Kartzow og Anna Rebecca Solevåg, 396-409. Eugene, Or.: Pickwick Publications.

Peet, Jessica L. 2016. "A Womb That Is (Not Always) One's Own. Commercial Surrogacy in a Globalized World." *International Feminist Journal of Politics* 18,2: 171-189.

Sahlin, Marshall. 2013. *What Kinship Is – And Is Not*. Chicago: University of Chicago Press.

Vincent, Claus. 2004. "Valgkamp om en anderledes altertavle." *Kristeligt Dagblad* 05.11.2004. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/valgkamp-om-en-anderledes-altertavle>. Besøgt 13.07.2020.

Žižek, Slavoj. 2009. *First as Tragedy: Then as Farce*. London, New York: Verso.