

Arm i arm

Om form och innehåll hos medeltida armrelikvarier

”Mer värda än dyrbara stenar”

En lördag i februari år 155 leddes biskopen i Smyrna till bålet för att brännas. Hans namn var Polykarpus, han var 85 år gammal, och så som anstår en kristen martyr mötte han döden lugn och samlad. Han var inte oförberedd: tre dagar tidigare hade han under bön fått en vision där han såg sin huvudkudde stå i lågor, och hade därav dragit slutsatsen att han skulle bli bränd levande. Till en början föreföll det dock som om förebudet skulle förbli ouppfyllt. När bålet tändes fick Polykarpus kristna följeslagare bevittna hur, som de efteråt beskriver i ett brev till kristna systerförsamlingar i regionen:

Elden formades till ett valv, som ett fartygssegel som fylls av vinden, och blev till en vägg runt martyrens kropp; och den stod där i mitten, inte som brinnande kött, men som guld och silver som förädlas i en ugn. Och vi förnam en ljuvlig vällukt, som fläktar av rökelse eller någon dyrbar krydda.¹

När romarna förstod att biskopens kropp inte kunde förgås i elden beordrades en av bödlarna fram för att hugga ner honom med en dolk. ”Och när han hade gjort detta”, skriver de kristna i Smyrna, ”strömmade det ut så mycket blod att elden släcktes”. Så ändade Polykarpus jordiska liv.

Efteråt ville Polykarpus följeslagare ta med sig kroppen för att kunna röra vid det heliga köttet. I syfte att förhindra uppkomsten av en kult vägrade romarna att överlämna liket, och lät i stället kremra det i enlighet med romersk begravningspraxis. Detta stoppade emellertid inte Polykarpus trogna:

Detta är ett prisföredrag hållet i samband med utdelningen av Jarl Gallén-priset 2016. Priset delas ut till en renommerad nordisk medeltidshistoriker i samband med en konferens som arrangeras av Centrum för Nordenstudier (Helsingfors universitet), föreningen Glossa och Historiska föreningen med stöd av Thure Galléns stiftelse.

1. Joseph Barber Lightfoot, J. R. Harmer (transl., eds) & Michael W. Holmes (ed.), *The Martyrdom of Polycarp, The Apostolic Fathers* (Leicester 1990), s. 141–142.

Vi samlade upp hans ben som är mer värda än dyrbara stenar och finare än det ädlaste guld, och tog dem till en lämplig plats. Där kommer vi om Gud vill att samlas för att i glädje fira årsdagen av hans martyrium till åminnelse av dem som redan har stridit i kampen.²

Skiltringen av hur de kristna i Smyrna samlade samman biskopens ben och förde dem till en utvald plats i avsikt att kunna återvända för ett årligt firande av martyriet är det första kända belägget för veneration av relikier som kristen kultpraxis. Under de följande århundradena etablerades relikväsendet som en företeelse av central betydelse för medeltida fromhetsutövning. Kulten kring de män och kvinnor som hade lidit och dött för sin tro blev en viktig byggsten i den framväxande kristna kulturen: för den enskilda kristna konstituerade tillbedjan av de heligas lämningar den främsta kommunikationskanalen med det gudomliga.³ Relikerna sågs som en materiell vittnesbörd om helgonens levande närvaro på jorden: de var *pignora*, panter eller garantier för de heliga männens och kvinnornas fortsatta inblandning i den jordiska kyrkans angelägenheter, samtidigt som de stärkte de troende i hoppet om ett liv efter detta. Ett helgons närvaro i sina relikier var inte enbart symbolisk, den sågs som en realitet. Benen som samlades ihop av Polykarpus anhängare var inte bara döda och livlösa kvarlevor av den avlidne biskopen, de tillskrevs en fundamental andel i hans fortsatta existens i himlen dit hans själ hade hämtats i dödsögonblicket. Ett helgon levde simultant i himlen och i sina jordiska lämningar: att träda inför ett relikskrin var att möta helgonet självt, att tillbe hans eller hennes relikier var att få direktkontakt med den heliga personen ifråga.

I dag hör S:t Polykarpus högra arm och hand till de förnämsta klemoderna i skattkammaren i det grekiska klostret Ambelakiotissa, dit de ska ha ankommit från Konstantinopel 1479. Benen förvaras i ett relikvarium med formen av en arm, tillverkat 1792 av en lokal guldsmed. Talrika motsvarigheter finns från medeltiden: armformade relikvarier

2. Barber Lightfoot, Harmer & Holmes, *The Martyrdom of Polycarp*, s. 18.

3. Om betydelsen av helgon- och relikcult för den kristna kulturens expansion och konsolidering i senantik och tidigmedeltida tid, se Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Haskell Lectures on History of Religions, New series 2 (Chicago 1981); Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, Gender, theory and religion (New York 2004); Patrick Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton 1978).

utgör den kvantitativt största gruppen av relikbehållare utformade som kroppsdelar.⁴ I föreliggande artikel kommer tre dylika relikvarier, i dag ingående i nordiska museisamlingar, att bilda utgångspunkt för ett utforskande av relationen mellan medeltida relikvarier och deras innehåll, relikerna. På vilket sätt har utformningen av relikvarier generellt, och armrelikvarier speciellt, tjänat till att orkestrera betraktarens tillgång till relikerna? Hur gestaltade sig den troendes möte med det heliga i skepnad av relikvarierna med innehåll? Undersökningen begränsar sig inte till medeltiden: också relik och relikvarier som komponenter i nutida museiinstallationer kommer att diskuteras. Vilka är implikationerna av att placera ett relikvarium, med eller utan relik, i en utställningsmonter på ett museum? Vad händer med relik när de musealiseras? Vad sker med den speciella fusion av materialitet och sakralitet som kännetecknar en relik när den inte längre är en del av en rumslig-religiös kultkontext utan har införlivats med ett museum, som institution betraktat en produkt av upplysning och modernitet?

Tre armrelikvarier

1. Det äldsta av de tre armrelikvarier som här ska diskuteras finns i dag på Nationalmuseet i Köpenhamn (fig. 1). Den hand som en gång har krönt relikvariet är försvunnen: det som återstår är en arm, gjord av trä klätt med förgylld koppar. Upphöjda bågformiga konturer i metallen imiterar veckbildningen på en ärm. På relikvariets ena sida finns en cirkelrund öppning, täckt av en bergkristall och omkransad av fyra halvmåneformade emaljplaketter med änglar. En emalj med Kristus i majestät är infattad på motstående sida. Fyra emaljplaketter utmed den nedre kanten visar helgon: en biskop, en abbot, ett manligt och ett kvinnligt helgon. Inga inskriptioner finns som kan ge ledtrådar till för vilket helgons relik relikvariet varit avsett.⁵ Ornamenterade emaljband utmed ärmens sida och mynning efterliknar de dekorativa bårderna på

4. Jfr Cynthia Hahn, 'The voices of the saints: Speaking reliquaries', *Gesta* 36 (1997:1); Cynthia Hahn, 'The spectacle of the charismatic body: Patrons, artists, and body-part reliquaries', Martina Bagnoli et al. (eds), *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe* (London 2011), s. 166–167.

5. Fritze Lindahl identifierar tentativt biskopen som S:t Anno eller S:t Nicholas, det kvinnliga helgonet som S:t Scholastica, och abboten som S:t Benedictus. Fritze Lindahl, 'Hellig Olafs arm eller en anden helgens', Ebba Waaben et al. (red.), *Festskrift til Thelma Jexlev. Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance* (Odense 1985), s. 54–55.



Fig. 1. Armrelikvarium, Köln, ca 1180 med tillägg av öppning täckt av bergkristall samt emaljer, ca 1225. Förgyllt silver. Nationalmuseet i Köpenhamn, acc. nr. 9083. Foto: Lennart Larsen, Nationalmuseet.

en medeltida skrud. Sockelns inskription lyder: *DEXTERA DOMINI FECIT VIRTUTEM*, 'Herrens högra hand gör mäktiga ting' (Ps. 118:15), en hänvisning inte till relikven, men till den gudomliga makt som har verkat genom relikven.

Armrelikvariet är tillverkat i Köln cirka 1170–1180, dock med tillägg av öppningen med bergkristallen och emaljerna cirka 1225.⁶ Dess proveniens är inte känd: det omtalas i skriftliga källor först 1684, i en katalog över amtman Lützows i Köpenhamn tillgångar som auktionerades ut den 21 oktober detta år. Fem år senare, 1689, upptas det i en inventarieförteckning för den kungliga danska Kunstkammer, och en post i de danska kungliga räkenskaperna 2 november 1684

6. Lindahl, 'Hellig Olafs arm', s. 50–51; Dietrich Kötzsche, 'Die Kölner Niello-Kelchkuppa und ihr Umkreis', *The Year 1200. A Symposium* (New York 1975), s. 140, 148–149; Anton Legner (Hrsg.), *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik in Köln. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle 2* (Köln 1985), s. 410.

för inköp av ”rariteter” relaterar sig rimligtvis bland annat till armrelikvariet.⁷ Relikvariet såldes komplett med sitt innehåll, ett stycke ben, och i auktionskatalogen står det registrerat som ”Brachium Sancti Olai Capsæ ex orichalco inclusum”, ”S:t Olavs arm inlagd i ett mässingsskrin”. Attributionen till S:t Olav genererade på 1700-talet idén om att relikvariet med sitt innehåll härstammade från domkyrkan i Trondheim, där S:t Olavs kvarlevor under medeltiden hade vilat i ett skrin bakom högaltaret. Traditionen som sådan är en nationalistisk konstruktion från den tid då Norge var en del av det danska väldet: varken relikvariets proveniens eller det helgon varifrån relikven har härrört kan verifieras i historiska källor.⁸ År 1862 beställde kung Frederik VII av Danmark en kopia av armrelikvariet som en gåva att överlämna tillsammans med själva relikven till S:t Olavs katolska kyrka i Oslo. En karbondatering och DNA-analys av benet har nyligen genomförts i ett försök att bekräfta dess status som en autentisk S:t Olavsrelik.⁹

2. År 1676 hittades en skattgömma med kyrksilver nedgrävd i en åker utanför Linköping.¹⁰ Den så kallade Linköpingsskatten införlivades med statens antikvitetsinsamling, och delar är i dag utställda på Historiska museet i Stockholm, däribland det ena av skattens två armrelikvarier (fig. 2).¹¹ Det är gjort i förgyllt silver, daterat till cirka 1400 och av trolig svensk tillverkning.¹² Den släta, tubformade armen reser sig från ett sexsidigt postament prytt med cirklar med fyrpass mot röd

7. Bente Gundestrup, *Det kongelige danske Kunstammer 1737. The Royal Danish Kunstammer 1737 II* (Copenhagen 1991), s. 179.

8. Johannes J. Duin, ’Helligdomsarmen’, *Idem, Streiftog i norsk kirkehistorie 1450–1880* (Oslo 1984), orig. *St. Olav 67* (1955); Lindahl, ’Hellig Olafs arm’.

9. Benet har identifierats som skenbenet av en manlig individ som levde under 1000-talets första tredjedel och dog ca 1035. Øystein Morten, *Jakten på Olav den Hellige* (Oslo 2013), s. 26–27, 36–37.

10. Inger Estham & Åke Nisbeth, *Linköpings domkyrka 3. Inledning och inventarier, Sveriges kyrkor. Konsthistoriskt inventarium 225. Östergötland* (Stockholm 2001), s. 78; Bengt Thordeman, *Om dolda skatters hemlighet* (Stockholm 1941), s. 106–120.

11. Det andra av de två armrelikvarierna var vid tidpunkten för denna artikels författande i magasin och inte tillgängligt för närmare undersökning.

12. Estham & Nisbeth, *Linköpings domkyrka*, s. 78–81; Hans Hildebrand, *Sveriges medeltid. Kulturhistorisk skildring III 5: Kyrkan* (Stockholm 1898–1903), s. 641; Carl R. af Ugglas, *Kyrkligt guld- och silversmide*, Ur Statens historiska museums samlingar 2 (Stockholm 1933), s. 34–35.



Fig. 2. Armrelikvarium, Sverige, tidigt 1400-tal. Förgyllt silver. Historiska museet, Stockholm, acc.nr. 6. Foto: Christer Åhlin, Historiska museet.

och grön emaljboten. Armen omsluts av band med gravyr av vinlöv, rosor och akantus mot sgrafferad botten. Spiralfätade förgyllda silver-snoddar och runda knoppar kantar armens, eller ärmens, linning och sidsprund. I likhet med Köpenhamnsrelikvariet är framsidan genombruten av en cirkelrund öppning täckt av en kupig bergkristall, här infattad i en manschett av spiralsnoddar och ciselerade fyrpass. Handen är intakt, med fingarna krökta för att hålla en (i dag försvunnen) penna. En fragmentarisk inskription utmed sidan indikerar för vilken helgonrelik relikvariet har varit avsett: *pro nobis ora birgitta patrona,* 'be för oss, Birgitta, patrona'.

3. Det tredje armrelikvariet har nyligen publicerats av Sofia Lahti (2015). Också detta relikvarium hör till samlingarna vid Nationalmuseet i Köpenhamn (fig. 3). Det införlivades med den kungliga Kunstkammer någon gång före 1825. Dess tidigare historia och proveniens är inte kända, men utgående från en vapensköld, målad längst ner på armen och tillhörig den skånska adelsläkten Ulfstand, gör Lahti antagandet



Fig. 3. Armrelikvarium med benrelik svept i siden, senmedeltida. Bemålad ek. Nationalmuseet i Köpenhamn, acc. nr. 10370. Foto: Lennart Larsen, Nationalmuseet.

att det kan ha gjorts för att placeras i en kyrka i Skåne.¹³ Det är tillverkat i ek och var från början klätt med linneväv som underlag för bemålning i silver med dekordetaljer i guld. Armen är formad som en slät, svagt avsmalnande cylinder, och den krönande handens fingrar hålls raka. I den invändiga nischen finns fortfarande relikven på plats, eller i alla händelser en relik: som Lahti påpekar kan man inte bortse

13. Lahti identifierar fyra manliga medlemmar av ätten Ulfstand som möjliga donatorer: Jakob Gertsen († 1410), ärkebiskop i Lund 1392–1410, bror till Henrik Gertsen och anfader till Ulfstandätten, Holger Gregersen Ulfstand († 1542), Holgers bror Truid Gregersen Ulfstand (1487–1545), och Jens Holgersen Ulfstand (ca 1450–1523), danskt riksråd, riksamiral och länsherre på Gotland och i Gladsax, Skåne. Medan historikern Thelma Jexlev tentativt knyter armrelikvariet till Jakob Gertsen förespråkar Lahti Jens Holgersen Ulfstand som donator. Thelma Jexlev, 'Vor Frue Kirkes relikvier. To senmiddelalderlige fortegnelser', *Historiske meddelelser om København* 1976, s. 47; Sofia Lahti, 'Helig hand med världslig prestige: ett martyrsrelikvarium med ett donatorsvapen', *Tahiti. Taidehistoria tieteenä. Konsthistorien som vetenskap* (2015:2), <http://tahiti.fi/02-2015/tieteelliset-artikkelit/helig-hand-med-varldslig-prestige-ett-martyrsrelikvarium-med-ett-donatorsvapen/> (hämtad 22.4.2017). Om relikvariet i den danska kungliga *Kunstkammer*, se Gundestrup, *Det kongelige danske Kunstkammer*, s. 317.

från möjligheten att den nuvarande relikn är en senare tillkommen ersättning. Reliken består av ett ben av respektingivande dimensioner, svept i gult siden och etiketterat med en så kallad *cedula* eller *authentica*, en pergamentsremsa som identifierar det som ett armben stammande från en av de tiotusen martyrerna: *Hic habet(ur) b(ra)chi(um) vnus militis de x milia milit(um)*. En fals och fyra nitar indikerar att reliknischen från början har varit täckt av en lucka, eller kanske ett galler som har lämnat delvis insyn till benet.

Intressant nog motsägs pergamentsetikettens identifikation av relikn som ett armben av fakta: den är i själva verket ett lårben. En liknande diskrepans föreligger i fråga om det äldre av de två armrelikvarierna i Köpenhamn och dess relik (i dag i Oslo), som är en del av ett skenben. Vad gäller armrelikvariet från Linköpingsskatten så angavs i en inventering av de statliga antiksamlingarna 1713 att det då innehöll ett armben och en fingerknoge. Sistnämnda har sedan dess förkommit, medan den benbit som fram till sen tid har förvarats i relikvariet möjligtvis, men inte säkert, är den som omtalas 1713. Det är ett armben, men eftersom det härrör från en manlig person antas det från början ha hört hemma i Linköpingsskattens andra armrelikvarium som enligt en inskription har innehållit en relik av S:t Eskil.¹⁴

Form och innehåll

Det är inte helt ovanligt att relikvarier formade som kroppsdelar innehåller relikn som inte står i överensstämmelse med relikvariets utseende. Cynthia Hahn ger exempel på hur flera armrelikvarier har visat sig rymma antingen relikn som inte är av armar eller händer, eller ytterligare relikn i tillägg till dylika, och inte sällan relikn från flera helgon.¹⁵ På motsvarande vis innehåller relikvarier tillhörande den andra stora kategorin av kroppsrelikvarier, byst- eller huvudrelikvarier, långt ifrån alltid fragment av skallar, eller enbart huvudrelikn.¹⁶ Av allt att döma har syftet med ett kroppsrelikvarium inte nödvändigtvis varit att redovisa den specifika karaktären hos innehållet. Det bud-

14. Estham & Nisbeth, *Linköpings domkyrka*, s. 80.

15. Hahn, 'The voices of the saints', s. 21.

16. Birgitta Falk, 'Bildnisreliquiare: Zur Entstehung und Entwicklung der metallenen Kopf-, Büsten-, und Halbfigurenreliquiare im Mittelalter', *Aachener Kunstblätter* 59 (1991–1993), s. 125; Eva Kovács, *Kopfreliquiare des Mittelalters*, Insel-Bücherei Nr. 840 (Budapest 1964), s. 58.

skap som i en liturgisk kontext har kommunicerats till betraktaren kan i lika hög, eller högre, grad ha handlat om relikn (eller relikerna) som en manifestation av helgonets närvaro generellt sett och av hans eller hennes delaktighet i gudstjänstfirandet. Som Hahn påtalar lämpar sig speciellt armrelikvarier för att gestikulera med, något som prästerna kunde använda sig av för mässans avslutande välsignelse av menigheten.¹⁷ Närvaron av huvud- och bystrelikvarier på kyrkoaltaret åskådliggjorde mässans förening mellan den celebrerande menigheten på jorden och helgonens himmelska härskara i det hinsides.¹⁸

Diskrepansen mellan relikvariets yttre skepnad och relikens substans kan också ses mot bakgrund av att en relikens exakta natur inte var av avgörande betydelse för dess spirituella effektivitet. Alla delar av en helgonlekamen, från hela kroppen till minsta partikel, var likvärdiga med avseende på helighet. Inte desto mindre är vissa kroppsdelar mera visuellt pregnanta och animerande än andra, och i kommunikativt hänseende är ansikten och händer överlägset mest expressiva. Detta kan vara en av orsakerna till varför merparten av bevarade kroppsrelikvarier är antingen hand-, arm- eller byst- och huvudrelikvarier, trots att många av dem har innehållit relik av annan art.

Resonemanget kompliceras av etiketten på lårbenet i Köpenhamn, där det explicit slås fast att det är ett armben. Av någon anledning var det i detta fall viktigt att insistera på en faktisk korrespondens mellan form och innehåll trots att, som Lahti påpekar, det måste ha varit tydligt för många betraktare att detta inte stämde med verkligheten. Lahti argumenterar övertygande för att inkongruensen ska förstås som ett uttryck för ordets och bildens makt. Hon föreslår att den kombinerade vittnesbörden av relikvariets utformning och etikettens utsaga i betraktarens ögon har vägt tyngre än benets utseende: ”När relikn har förklarats som *brachium* [armben] i både ord och skulptur, blir den också *brachium* ur relikkultens synvinkel.”¹⁹ En dylik relativisering av benets

-
17. Hahn, 'The voices of the saints', s. 22, 26–27; jfr Renate Kroos, 'Vom Umgang mit Reliquien', Anton Legner (Hrsg.), *Ornamenta ecclesiae: Kunst und Künstler der Romanik 3. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle* (Köln 1985), s. 38.
 18. Jfr Lena Liepe, 'Holy heads: Pope Lucius' skull in Roskilde and the role of relics in medieval spirituality', Sarah Croix & Mads Heilskov (eds), *Materiality and Religious Practice in Medieval Denmark* (Aarhus, i tryck).
 19. Lahti, 'Helig hand'; jfr Karmen MacKendrick, 'The multipliable body', *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 1 (2010:1), s. 111 och Hedwig Röckelein, 'Des "saints

biologiska identitet är i överensstämmelse med kyrkans överlag liberala hållning i fall av tvivelsmål rörande relikers äkthet och ursprung. Enligt kanonisk rätt skulle dubiösa relik betraktas som autentiska tills motsatsen hade bevisats, och tillbedjan av en relik som i efterhand visade sig komma från ett annat helgon än det till vilket bönerna riktats, eller till och med vara en förfälskning, var fortfarande giltig så länge handlingen hade utförts i god tro.²⁰

Åsynen av det heliga

Frågan är emellertid om den medeltida betraktaren alls har kunnat se relik i Köpenhamnsrelikvariet på tillräckligt nära håll för att notera skiljaktigheten mellan etiketten och benet. Utformningen av det täcklock som en gång har tillslutit reliknischen är inte känd. Förekomsten av en etikett är inte i sig ett belägg för att relik var menad att ses (och etiketten att läsas), eftersom det sedan äldre medeltid var ett fast etablerat bruk att förse alla relik med *cedulae* innan de nedlades i altaren eller placerades i relikvarier och helgonskrin.²¹ Även om reliknischen har varit täckt av ett galler som har medgett en viss grad av insyn så har synligheten rimligen varit begränsad. Situationen kan jämföras med arrangemangen i de andra två armrelikvarier som omfattas av denna studie, där infattade bergkristaller som mest har låtit betraktaren skymta konturerna av relik, eller relikerna, innanför.

cachés”: les reliques dans les sépultures d’autel. Quelques problèmes de recherche”, Jean-François Cottier, Martin Gravel & Sébastien Rossignol (éd.), *Ad libros! Mélanges d’études médiévales offerts à Denise Angers et Joseph-Claude Poulin* (Montréal 2010), s. 31–32, med argument som stödjer Lahtis resonemang.

20. Nicole Herrmann-Mascard, *Les Reliques des saints. Formation coutumière d’un droit*, Société d’histoire du droit, Collection d’histoire institutionnelle et sociale 6 (Paris 1975), s. 137–142.
21. Martina Bagnoli, ‘Dressing the relics: Some thoughts on the custom of relic wrapping in medieval Christianity’, James Robinson, Lloyd de Beer & Anna Harnden (eds), *Matter of Faith. An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, Research Publication 195 (London 2014), s. 106; Hedwig Röckelein, ‘1 alter hölzerner Kasten voller Reliquien als alten schmutzigen Zeugflicken jeder Farbe und alte Knochen. Über unansehnliche und verborgene Reliquienschatze des Mittelalters’, Sabine Arend et al. (Hrsg.), *Vielfalt und Aktualität des Mittelalters. Festschrift für Wolfgang Petke zum 65. Geburtstag*, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 48 (Bielefeld 2007), s. 393–394; Röckelein, ‘Des “saints cachés”’, s. 23–26; Julia M. H. Smith, ‘Portable christianity: Relics in the medieval West (c. 700–1200)’, *Proceedings of the British Academy* 181 (2012), s. 147–148.

Hela frågan om relikers visibilitet, och om den roll som beskådande och visualitet har spelat generellt i senmedeltida fromhetsutövning, har i flera tiotals år tilldragit sig forskningens intresse. Forskare som Miri Rubin och Christof L. Diedrichs har argumenterat för att begränsningen av lekfolkets kommunion till en gång om året, under påskhögtiden, medförde ett ökat fokus på det fromma beskådandet som en kompensatorisk strategi. Att inmundiga nattvardselementen visuellt när de eleverades efter konsekrationen uppfattades som likvärdigt med att inta dem fysiskt.²² Detta skifte till en mera sensoriskt orienterad fromhetsutövning har anförts som en av drivkrafterna bakom lekfolkets tilltagande begär under senmedeltiden att se inte bara de förvandlade nattvardselementen – och då främst hostian – men också helgonrelikerna med egna ögon: ett begär som i sin tur genererade en utformning av relikvarierna som tillät ökad insyn.²³ Ännu ett incitament utgjordes av det förbud som nedlades 1215 av det Fjärde Laterankonciliet mot att exponera relik *extra capsam*, det vill säga utan en omslutande och skyddande behållare.²⁴ Som en konsekvens söktes nya lösningar för att tillfredsställa kravet på synlighet som inte bröt mot Laterankoncilietts bestämmelse. Tillägget cirka 1225 av ett 'titthål' i det

-
22. Christof L. Diedrichs, 'Desire for viewing: "A deluge of images" in the Middle Ages', Eyolf Østrem et al. (eds), *Genre and Ritual. The Cultural Heritage of Medieval Rituals* (Copenhagen 2005), s. 117; Anton L. Mayer, 'Die heilbringende Schau in Sitte und Kult', Odo Casel (Hrsg.), *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes* (Münster 1938), s. 255–260; Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge 1991), s. 64; John Seubert Xavier, 'Liturgical instruments and the placing of presence', Ena Giurescu Heller & Patricia C. Pongracz (eds), *Perspectives on Medieval Art. Learning through Looking* (New York 2010), s. 141–143. Om lekmannakommunion under medeltiden, se också Godefridus J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Studies in the history of Christian thought 63 (Leiden 1995), s. 50–51.
23. Martina Bagnoli, 'The stuff of heaven: Materials and craftsmanship in medieval reliquaries', Martina Bagnoli et al. (eds), *Treasures of Heaven*, s. 142; Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late-Medieval Europe* (New York 2011), s. 70; Christof L. Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens* (Berlin 2001); Diedrichs, 'Desire for viewing'; Falk, 'Bildnisreliquiare', s. 125–126; Anton Legner, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung* (Darmstadt 1995), s. 265–273; Mayer, 'Die heilbringende Schau', s. 243–248; Henk van Os, *The Way to Heaven. Relic Veneration in the Middle Ages* (Baarn 2000), s. 147–148.
24. Antonius García y García (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, Vol. 2 (Vatican City 1981), s. 101.

äldre av de två Köpenhamnsrelikvarierna sammanfaller väl i tid med denna utveckling.

Men vad, mer specifikt, tilläts de troende att se? Som Cynthia Hahn understryker gavs en genomsnittlig medeltida betraktare sällan eller aldrig möjlighet att betrakta relikerna på nära håll. Galler åstadkom ett nödvändigt mått av distans, och bergkristaller kunde slipas så att ljusets brytning gjorde dem opaka och hindrade insyn från vissa vinklar.²⁵ Även i de fall ett relikvarium var utformat så att relikerna var exponerade och väl synliga så var den förpackad: så som illustreras av benet i det yngre av de två Köpenhamnsrelikvarierna var relikerna genomgående svepta i dyrbara textilier, företrädesvis siden från Orienten.²⁶ Sålunda emballerad skyddades relikerna från att komma i direkt kontakt med mänskliga händer och läppar. Trots Laterankonciliet förbud mot att visa upp relikerna *extra capsam*, och trots kyrkans upprepade påbud att enbart präster med högre vigningsgrad fick röra vid relikerna, var det inte ovanligt att relikerna avlägsnades ur relikvarierna för att visas offentligt och bäras runt i processioner. Ofta nog inkluderade detta att relikerna hanterades och kysstes av de privilegierade personer som tilläts komma nära dem.²⁷ I dylika situationer fungerade tyghöljet som ett värn mellan den troende och den heliga substansen.

Inpackningen kan också tillskrivas andra möjliga funktioner: det är tänkbart att tygsvepningen var avsedd att skydda, inte det nakna benet från den troendes blickar, men den troende från anblicken av benet. I en text skriven i början av 1100-talet jämför den benediktin-

-
25. Cynthia Hahn, 'What do reliquaries do for relics?', *Numen* 57/3–4. *Relics in Comparative Perspective* (2010), s. 284–316, s. 305; Geneva Kornbluth, 'Active optics: Carolingian rock crystal on medieval reliquaries', *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art* 4 (2014), <http://differentvisions.org/active-optics-carolingian-rock-crystal-medieval-reliquaries/> (hämtad 22.4.2017); Karen Eileen Overbey, 'Reflections on the surface, or, notes for a tantric art history', Maggie M. Williams & Karen Eileen Overbey (eds), *Transparent Things. A Cabinet* (Brooklyn, New York 2013), s. 9.
26. Bagnoli, 'Dressing the relics'; Joseph Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung* I (Munich 1924), s. 635. Undantag finns från denna regel, som St Attalas nakna skeletthand, utställd sedan medeltiden i ett ostensorium av bergkristall i St. Étienne Church, Strasbourg.
27. Herrmann-Mascard, *Les Reliques des saints*, s. 203–205, 214; se även Alain Dierkens, 'De bon (et du mauvais) usage des reliquaires au Moyen Âge', Edina Bozóky & Anne-Marie Helvétius (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4–6 septembre 1997* (Turnhout 1999), s. 246–247; Snoek, *Medieval Piety*, s. 281.

ske abboten Thiofrid av Echternach skylandet av relikier i relikvarier med nattvardselementens yttre, synliga gestalt:

Gud har förutsett att människorna inte utan att vämjas kan se eller röra vid en mänsklig kropp i förruttelse. På samma vis som Han har höljt sin heliga kropp och sitt heliga blod i bröd och vin som människorna är vana vid att inta har Han, för att de [troende] inte ska förskräckas över att se grymma och blodiga ting, övertygat kyrkans barn om att förpacka och innesluta relikerna av helgonens heliga kött i guld och de mest kostbara av materiella ting.²⁸

– vilket är detsamma som att medge att mänskliga kvarlevor i olika stadier av sönderfall är en motbudande syn från vilken den troende bör besparas.

I detta är det lätt att vara enig med Thiofrid, men hans förklaring är inte helt och hållet tillämplig vare sig på lårbenet i Köpenhamnsrelikvariet eller på de benbitar som tidigare förelåg i de andra två relikvarierna här under diskussion, eftersom det i samtliga fall är frågan om rena och torra skelettdelar och inte ruttnande stycken av mänskligt kött. Sammanställningen av Thiofrids utsaga och de faktiska relikerna leder till frågan: är det köttet, eller benen, eller bäggedera, som har räknats som helig substans, värdig att bevara och tillbe med from vördnad? Och i förlängningen: hur har denna religiösa tillbedjan av mänskliga lämningar uppstått?

Heligt kött

Föreställningen om mänskligt kött som heligt leder direkt in till hjärtat av kristen gudsförståelse. ”Och Ordet vart kött och tog sin boning ibland oss” står det i Johannesevangeliets första kapitel (Joh. 1:14). I inkarnationen tog Gud mänsklig form i Kristus. Inkarnationens kärndoktrin att Kristus är både sann Gud och sann människa är ett konstituerande element i korsfästelsen som ett fullbordande av Guds löfte till mänskligheten om frälsning och evigt liv. Och inte bara visade sig Gud i mänsklig form på jorden (1 Tim. 3:16): alla frälsta kunde se fram mot en tillvaro efter döden där de skulle framleva evigheten i full kroppslig gestalt, efter att deras själar vid tidens slut återförenats med deras uppståndna, återsamlade kroppar inför den yttersta domen.

28. Thiofrid of Echternach, *Flores epytaphii sanctorum* 2.3: 157, här citerad efter Michele Ferrari, 'Lemmata sanctorum'. Thiofrid d'Echternach et le discours sur les reliques au XIIe siècle', *Cahiers de civilisation médiévale* 38 (1995), s. 223.

Detta gällde även helgonen: fram till domens dag var det enbart deras själar som vistades vid Guds tron i himlen medan deras kroppsliga kvarlevor vilade i sina gravar i väntan på uppståndelsen. Helgonens kött hade emellertid helt speciella egenskaper: enligt Thiofrid av Echternach existerade det ingen köttslig substans mer nobel än helgonens kött.²⁹ En återkommande topos i de hagiografiska texterna om helgonens liv och martyrium är att ett första tecken på att en avlidne individ i själva verket var ett helgon när hans eller hennes begravda kropp vid återupptagandet visade sig vara intakt och hel. En helig kropp avsåg vanligen en extraordinär vällukt: det var doften av helighet, som en blandning av aromatiska oljor och kryddor av överjordisk sötma – som när biskop Polykarpus brändes på bål i Smyrna 155 och hans följeslagare kände hur luften fylldes av ”en ljuvlig vällukt, som fläktar av rökelse eller någon dyrbar krydda”.³⁰

Den heliga kroppens nobla kvaliteter till trots var den inte immun mot fysiskt förfall: som allt mänskligt kött kunde den ruttna och förintas. Köttslig oförgänglighet var en sällsynt gåva, ett mirakel som Gud beviljade vissa helgon som en särskild nåd.³¹ Det var inte ett nödvändigt kriterium på helighet, och inte sällan befanns lämningarna efter länge sedan bortgångna helgon ha förvandlats till stoft när deras gravar öppnades igen.³² Inte heller ansågs det alltid nödvändigt att vidta åtgärder för att bevara och konservera nyligen avlidna helgons, eller kandidaters till helgonstatus, kött. När Thomas av Aquinos kista öppnades sju månader efter hans död 1274 rapporterades hur en ljuv doft fyllde klostergången i cisterciensklostret i Fossanova, där han hade dött och gravlagts, och hur kroppen visade sig vara hel och oskadd trots den fuktiga marken och Thomas omfångsrika kroppsliga

29. Thiofrid of Echternach, *Flores epytaphii sanctorum* 1.3: 16, här citerad efter Robert Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation* (Princeton, New Jersey 2013), s. 99.

30. Martin Roch, 'The 'odor of sanctity': Defining identity and alterity in the Early Middle Ages (5th–9th century)', https://www.academia.edu/8611457/THE_ODOR_OF_SANCTITY_DEFINING_IDENTITY_AND_ALTERITY_IN_THE_EARLY_MIDDLE_AGES_5TH-9TH_CENTURY_ (hämtad 22.4.2017).

31. Arnold Angenendt, 'Der Kult der Reliquien', Anton Legner (Hrsg.), *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum* (Köln 1989), s. 13; Arnold Angenendt, 'Corpus Incompactum: Eine Leitidee der mittelalterliche Reliquienverehrung', *Saeculum* 42 (1991).

32. Bartlett, *Why Can the Dead*, s. 100–101.

hydda.³³ Trots att detta mirakel var ett tecken på helighet valde munkarna i Fossanova att 1319, när kanonisationsprocessen startade, koka köttet från benen så att de skulle kunna förvaras på en begränsad yta. När den heliga Birgitta hade avlidit i Rom 1373 beslutades på samma vis att hennes ben skulle kokas rena inför transporten till Sverige. Gravöppningen avslöjade emellertid att köttet redan hade förmultnat så att benen låg blottade och vita som om de hade legat begravda i ett årtionde. Här hade med andra ord ett gudomligt ingripande lett till ett resultat motsatt det som annars förväntades i fråga om helgon, det vill säga ett kroppsligt bevarande.³⁴

Polykarpus anhängare ville ta med sig biskopens döda kropp för att kunna röra vid hans heliga kött, men när romarna i stället brände kvarlevorna valde de kristna att samla ihop benen för att deponera dem på en plats dit de skulle kunna återvända i åminnelse av hans och andra martyrs död. Ritualer i anslutning till lämningarna efter förfäder och religiösa hjältar var inte i sig unikt för de tidiga kristna. Årliga samlingar vid anfädernas gravplatser för att minnas och hedra de döda var en etablerad del av romersk gravkult, och vallfart bland judar till profeternas och patriarkernas gravar förefaller ha varit ett tämligen utbrett fenomen under kristendomens första århundraden.³⁵ Men att gräva upp och stycka mänskliga kroppar för vidare distribution av delarna till ibland vitt spridda lokaliteter så som skedde i Östkyrkan från 300-talet och i det latinska Väst från 700-talet och framåt, och att bevara kroppsdelarna ovan jord som föremål för tillbedjan är, åtminstone i en mediterrän kontext, ett bruk unikt för kristendomen.

Ytterligare ett folk i den antika Medelhavsregionen skilde sig från grannkulturerna i fråga om attityden till mänskliga lik och till döden, nämligen de gamla egyptierna. I en essä om ursprunget till den krist-

33. James A. Weisheipl O.P., *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works* (Washington DC 1983) (org. utg. Garden City, New York 1974), s. 330.

34. Bartlett, *Why Can the Dead*, s. 100.

35. Bartlett, *Why Can the Dead*, s. 626–627; Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt. Mt. 23, 29; Lk. 11, 47. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu* (Göttingen 1958). Se också Lionel Rothkrug, 'The "odour of sanctity" and the Hebrew origins of Christian relic veneration', *Historical Reflections/Réflexions historiques* 8 (1981:2) om den judiska traditionen att gräva upp, välsigna och transportera benen av familjemedlemmar som dött i exil för återbegravning i kullarna runt Jerusalem. Vid rituella besök vid gravarna förrättade de efterlevande offer av bröd, vin och olja.

na relikkulten föreslår historikern John Wortley att en av dess källor står att finna i den egyptiska traditionen att balsamera de döda. I såväl den kristna som den egyptiska kulturen baserade sig behandling- en av de avlidna på tron på ett liv efter döden som inkluderade kroppen.³⁶ Välkänt är hur de balsamerade mumierna i forntidens Egypten begrovs eller placerades i förseglade gravkammrar, men i romersk tid förefaller praxis ha ändrats, och flera romerska författare skildrar hur egyptierna förvarade mumierna hos sig i sina hem.³⁷ År 360 fördömde Alexandrias påve Athanasius bruket bland egyptiska kristna att svepa in lämningarna av heliga martyrer i tyg och placera dem på låga bäddar i sina hem för att vörda dem. Wortley antar att det Athanasius vände sig mot inte var så mycket mumifiering *per se*, utan att förvaringen av kropparna ovan jord gjorde det lättare för skrupellösa individer att komma åt att stjäla kroppsdelar för vidare försäljning.³⁸ Illegitim kommers med relikar är som fenomen väl belagt också från den påföljande medeltiden.³⁹

Varför ben?

Det finns flera element i den tidiga kristendomen vars ursprung går tillbaka till Egypten, och det är fullt möjligt att den kristna sedvanan att bevara och upphöja mänskliga kroppsdelar till kultobjekt åtminstone till en del har sina rötter i den egyptiska mumietraditionen. Men svaret på själva grundfrågan ”varför relikar?” kan inte enbart sökas i den historiska bakgrunden för uppkomsten av kristna kultpraktiker. I förordet till en essäantologi genererad av ett symposium på temat relikar, hållet på British Museum 2011, föreslår redaktören James Robinson att betrakta rituell veneration av relikar som ett uttryck för en universellt mänsklig impuls att spara och vårda ting som på ett eller annat vis upplevs som delaktiga i personligheten till den individ som

36. Det bör noteras att egyptiernas konservering av sina döda inte involverade en kult av deras kroppar eller kroppsdelar som heliga *per se*. Jfr John Wortley, 'The origins of Christian veneration of body-parts', *Révue de l'histoire des religions* 223 (2006:1).

37. Wortley, 'The origins', s. 16–20.

38. *Ibid.*, s. 21–25.

39. Om medeltidens handel med relikar, se Patrick Geary, 'Sacred commodities: The circulation of medieval relics', Arjun Appadurai (eds), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1986); Herrmann-Mascard, *Les Reliques des saints*, s. 339–354.

en gång har haft dem i sin ägo.⁴⁰ Steven Hooper jämför i ett av antologins bidrag den medeltida individens åstundan efter relikier med vår tids samlare av memorabilia från historiska personer och nutida celebriteter.⁴¹ Men trots att Robinsons och Hoopers analogier är släpande och på många vis relevanta är det en kvalitativ skillnad mellan att eftertrakta en lock av amiral Nelsons hår eller att betala hundratusentals dollar för en av Michael Jacksons handskar å den ena sidan, och att anamma rester av döda kroppar som föremål för tillbedjan å den andra. Ur detta perspektiv blir den avgörande frågan egentligen inte ”varför relikier?”, utan ”varför ben?”.

År 2010 utgavs ett specialnummer av den antropologiska tidskriften *Journal of Material Culture* på temat ”the emotive materiality and affective presence of human bone”.⁴² I förordet reser redaktörerna frågan: ”what do bones do to people? [...] what do bones enable, afford, provoke, constrain, or allow?”⁴³ Ett av svaren på frågan om döda bens inneboende mening är att de tjänar till att knyta samman de sedan länge döda med de levande, och förbinda det avlägset förflutna med nuet.⁴⁴ Ben är bland de mest konkreta och hållbara av kroppens olika beståndsdelar: som fysisk materia betraktat är ben stabilt och varaktigt och vittnar på så vis inte bara om död och utplånande, utan på ett paradoxalt sätt också om övervinnandet av förintelse. En hel kropp,

40. James Robinson, 'Preface', James Robinson, Lloyd de Beer & Anna Harnden (eds), *Matter of Faith. An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. Research Publication 195 (London 2014), s. vii.

41. Steven Hooper, 'Bodies, artefacts and images: A cross-cultural theory of relics', Robinson, de Beer & Harnden (eds), *Matter of Faith. An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, Research Publication 195 (London 2014).

42. Cara Krmptich, Joost Fontein & John Harries, 'The substance of bones: The emotive materiality and affective presence of human remains', *Journal of Material Culture* 15 (2010:4), s. 371.

43. Krmptich, Fontein & Harries, 'The substance of bones', s. 373.

44. Elizabeth Hallam, 'Articulating bones: An epilogue', *Journal of Material Culture* 15 (2010:4), s. 466. Denna uppfattning om mänskliga ben som i och av sig själva kapabla att utlösa grundläggande mänskliga responser omfattas dock inte av forskare som Cynthia Hahn ("Unadorned relic bones are inexpressive, anonymous, perhaps even repugnant"), och Hans Henrik Lohfert Jørgensen ("Bread, bone, stone, wood, cloth, liquid – all these, perceptually somewhat meagre carriers of sanctity"). Hahn, 'The voices of the saints', s. 28; Hans Henrik Lohfert Jørgensen, 'Sensorium: A model for medieval perception', Hans Henrik Lohfert Jørgensen, Henning Laugerud & Laura Skinnebach (eds), *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (Århus 2015), s. 54.

förutsatt att den inte balsameras eller konserveras på annat vis, varar inte över tid: om den lämnas utan behandling upplöses dess mjukdelar och övergår från fast till flytande tillstånd för att, som redaktörerna grafiskt beskriver det, i slutänden förvandlas till något som är påfallande icke-mänskligt, motbjudande för sinnen och svårt att beskriva. Ben, däremot, förblir fasta, torra och intakta.⁴⁵ I en vida läst essä om kristen materialitet beskriver Caroline Walker Bynum innehållet i de medeltida relikvarierna som ”hard, decay-resistant body-stuff (bones and ashes, not flesh)”⁴⁶ För den medeltida tillbedjaren representerade benens solida hårdhet kontinuitet efter döden och ett löfte om uppståndelse till evigt liv.⁴⁷

Till detta kan fogas att ben, också när de är anonyma och utan anknytning till en känd individ, fortfarande förmedlar en upplevelse av mänsklighet. De förblir igenkännbara i döden, till och med som fragment står de för en hel person.⁴⁸ I detta avseende kan vår mer eller mindre instinktiva respons när vi konfronteras med ben från människor jämföras med den kristna föreställningen om hur ett helgon är helt och fullt närvarande i var och en av sin kropps beståndsdelar, hur små de än är: *ubi est aliquid ibi totum est* – ’varhelst där finns någonting finns det hela.’⁴⁹ Men till skillnad från en levande person kännetecknas en död kropp, eller en del av en kropp, av egenskapen att vara på en gång (en del av en) person och ett ting. Den avlidna individen upplevs som i ett eller annat avseende fortfarande närvarande i sina kvarlevor, men samtidigt framstår ett lik, och i ännu högre grad ett skelett eller ett ben, i all sin påtaglighet som en materiell entitet, ett ting.⁵⁰ Denna inneboende ontologiska ambivalens öppnar avslutningsvis för en reflektion över vad som sker när en relik omvandlas från kultobjekt till museiföremål.

45. Krmpotich, Fontein & Harries ’The substance of bones’, s. 378.

46. Bynum, *Christian Materiality*, s. 70.

47. Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, Lectures on the history of religions sponsored by the American Council of Learned Societies, New Series 15 (New York 1995), s. 108.

48. Krmpotich, Fontein & Harries, ’The substance of bones’, s. 377.

49. I. Mulders S. J. & R. Demeulenaere (eds), ’Victicii Rotomagensis: De Laude Sanctorum’, *Corpus Christianorum Series Latina* 64 (Turnhout 1985), s. 85.

50. Elizabeth Hallam & Jenny Hockey, *Death, Memory and Material Culture* (Oxford, New York 2001), s. 134; Howard Williams, ’Death warmed up: The agency of bodies and bones in early Anglo-Saxon cremation rites’, *Journal of Material Culture* 9 (2004:3), s. 266–267.

En museibesökare som stannar framför utställningsmontern på Nationalmuseet i Köpenhamn eller Historiska museet i Stockholm ställs inför relikier och relikvarier i desakraliserat, dissekerat skick (fig. 4–6). I Köpenhamn står det yngre av de två armrelikvarierna vänt så att benet i sin nisch är fullt exponerat. I det äldre relikvariet återstår endast ett stycke textil av okänt ursprung, möjligtvis en del av ett hölje som har täckt relikien innan den avlägsnades och sändes till Oslo 1862. På Historiska museet i Stockholm har Linköpingsrelikvariet likaledes tömts på sitt innehåll, och benet som befann sig i relikvariet när det registrerades 1713 är placerat på en plexiglasplatta framför och nedanför relikvariet. Det drama som här utspelar sig inför betraktarens blick är ett helt annat än i ursprungssammanhanget: inte den potentiellt transcenderande upplevelsen av uppenbarad och förhårligad helighet, men snarare en konfrontation mellan organisk natur och bearbetad kultur, och framför allt mellan materia och metafysik.⁵¹ Det underliggande syftet med museiinstallationerna förefaller vara dels att framhäva de materiella egenskaperna och kvaliteterna hos såväl relikvarium som relik, dels att avtäckta det ideologiska maskineriet bakom den förmoderna tron på relikier som förmedlare av gudomlig kraft. I Stockholm är det extra tydligt att museets uppdrag som förvaltare av plikten att upplysa och undervisa varit styrande för installationen. Inte bara gör en text i montern besökaren uppmärksam på den äldre, felaktiga identifikationen av armbenet som tillhörande den heliga Birgitta. Beträktaren inviteras dessutom att förundras över en ”falsk” relik: till vänster i montern ligger baklabben från en säl, funnen i ett altare i en skånsk kyrka och överlämnad till museet 1853.

Inte desto mindre: i all deras ”avförtrollade” saklighet har benen bevarat förmågan att röra och beröra.⁵² I en fascinerande studie av de värderingar, regleringar och intressen som styr museernas konservering av mänskliga kvarlevor som kulturarv påpekar konsthistorikern och konservatorn Laure Cadot att det i dag i stort sett bara är museer-

51. Jfr Bynum, *Christian Materiality*, s. 70 om hur relikvarier på en gång överskred och bekräftade relikernas materialitet och hur de kostbara materialen tjänade till att sublimeras relikernas inneboende budskap om sönderfall och död.

52. ’Avförtrollning’, *Entzauberung*, var Max Webers begrepp för hur en förmodern verklighetsförståelse med bas i religiösa övertygelse och övertro hade ersatts av upplysningens och modernitetens förnuftsbaseade vetenskaplighet. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Wolfgang Mommsen (Hrsg.), *Max Weber. Gesamtausgabe* vol. 17 (Tübingen 1992).



Fig. 4-6

↑ *Nationalmuseet i Köpenhamn, medeltidsavdelningen. Foto: Emilie Howe Gersager, Nationalmuseet.*

→ *Historiska museet, Stockholm, monter i basutställningen Sveriges historia. Foto: Förf.*

na som erbjuder möjligheten att konfronteras med de döda ”en chair et en os”, som ”kött och ben”.⁵³ När vi stöter på ett skelett i en monter är det det förflutna i materiell form som kommer oss till mötes. En död kropp på ett museum är en korsväg, en plats där två existentiella tillstånd föreligger parallellt: ”fortfarande här” och ”aldrig mera här”.⁵⁴ Benets mening vilar i dess materialitet: det är inte ett representativt tecken som står för något annat, det *är* den kropp som det refererar till. Det existerar i ett 1:1 förhållande till den förflutna verklighet som det en gång var en del av, och bringar med sig in i nuet. Mänskliga kvarlevor från det förflutna konstituerar ”une parenthèse du passé dans le présent”, ”det förflutnas parentes i nuet”.⁵⁵

Från helgedomen till museet

I Köpenhamn är ytterligare ett antal relikskrin utställda i samma rum som de två armrelikvarierna, men här med täcklocken på plats och relikerna, i den grad de fortfarande existerar, väl gömda inuti.⁵⁶ En-

53. Laure Cadot, *En chair et en os. Le cadavre au musée. Valeurs, statuts et enjeux de la conservation des dépouilles humaines patrimonialisées* (Paris 2009), s. 89. Laure Cadot berör i sin bok ett centralt tema i dagens forskning om mänskliga kvarlevor, nämligen västligt musealt insamlande av mänskliga kroppar och kroppsdelar från icke-västliga delar av världen för forskning och utställande, och de utmaningar museer i dag konfronteras med när det gäller kuratering av dessa kvarlevor på ett etiskt försvarbart vis. Detta är ett stort forskningsfält som det inte finns plats att gå närmare in på i denna essä. Nyare titlar i ämnet inkluderar Vicki Cassman, Nancy Odegaard & Joseph Powell, *Human Remains. Guide for Museums and Academic Institutions* (Plymouth 2006); Ann Fabian, *The Skull Collectors. Race, Science, and America's Unburied Dead* (Chicago 2010); Michael Pickering, 'Where to from here? Repatriation of indigenous human remains and "the Museum"', Simon J. Knell, Suzanne MacLeod & Sheila Watson (eds), *Museum Revolutions. How Museums Change and are Changed* (London, New York 2007); och Samuel J. Redman, *Bone Rooms. From Scientific Racism to Human Prehistory in Museums* (Cambridge, Massachusetts 2016). Se också Alexandra Walsham, 'Introduction: Relics and remains', Alexandra Walsham (eds), *Relics and Remains, Past and Present Supplements 5* (Oxford 2010), s. 30, 35, med hänvisningar.

54. Cadot, *En chair et en os*, s. 19.

55. *Ibid.*, s. 34.

56. Jfr Jannic Durand, 'Reliquaires et reliques dans les musées', *Art et culture religieuse aujourd'hui*, Le Monde de la Bible. Hors-série 2003 om att ställa ut relikvarier innehållande relik. Durands erfarenhet är att förekomsten av en relik i ett relikvarium normalt har upplevs som oproblematis och sällan ger upphov till kommentarer eller klagomål från vare sig allmänhet eller religiösa auktoriteter. Vid utställningen *Un âge d'or des Arts décoratifs* om konsthantverk under den bourska restaurationen (1814–1830) på Louvren 1993 valde man dock att täcka glasbehållarna i två stora relikvarier från La Madeleine med svart papper för att hindra insyn.

ligt vad en av museets konservatorer, Marie Thorstrup Laursen, uppger är detta inte nödvändigtvis i linje med besökarnas önskemål: fick de bestämma skulle relikerna tas ur sina behållare och läggas fram till beskådande.⁵⁷ Sett med medeltida optik innebar åsynen av ett helgons kvarlevor ett temporärt övervinnande av barriären mellan den jordiska tillvaron och det himmelska hinsides. För dagens mer eller mindre sekulariserade museibesökare existerar den barriär som ska överbryggas snarare mellan nuet och det förflutna – eller kanske mellan det forna, artificiella och främmande och det verkliga och konkreta. De kostbara arbeten i ädelmetall, bergkristall och elfenben som fyller montrarna är produkter av ett mentalt universum som existerade för länge sedan, åtskilt från vår egen tid inte bara av ett halvt årtusende, men också av genomgripande skiften i hur vi förstår världen. Benen, å sin sida, representerar mänsklig närvaro genom tidevarven, tillräckligt påtagliga och verkliga för att väcka igenkännande, men samtidigt gamla och avpersonifierade nog att befinna sig på säkert avstånd från museibesökarens eget liv.

Sist och slutligen är det kanske så att relikernas emotionella appell i dag inte skiljer sig på avgörande vis från deras utstrålning under medeltiden: det är bara kontexten som har förändrats. I museets profana helgedom är relikernas spirituella kraft urladdad och uttömd, men deras budskap om bestående närvaro förblir detsamma.⁵⁸

57. Marie Thorstrup Laursen, e-post till förf. 22.8.2016.

58. I en frågeundersökning rörande allmänhetens attityder gentemot exponeringen av mänskliga kvarlevor på museum, företagen 2009, för English Heritage, höll 55 % av informanterna med om utsagan att "displaying human burials and bones in a museum helps us to come to terms with our own mortality". *Research into Issues Surrounding Human Bones in Museums*, English Heritage 2009 <http://www.babao.org.uk/assets/Uploads/eh-opinion-survey-report.pdf> (hämtad 22.4.2017), s. 11.