



LUND UNIVERSITY

Lidners Jerusalems förstöring – och Wallins

Jarlert, Anders

Published in:

Poetens monopolium. Bengt Lidner 250 år

2009

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Jarlert, A. (2009). Lidners Jerusalems förstöring – och Wallins. I A. Cullhed (Red.), *Poetens monopolium. Bengt Lidner 250 år* (s. 203-214). Ellerströms förlag.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

ANDERS JARLERT

Lidners Jerusalems förstöring – och Wallins

Oratoriet Jerusalems förstöring i kyrkohistorisk kontext

I evangelieboken i 1695 års psalmbok följdes evangelieharmonierna, tre utjämnande sammanställningar av de fyra evangeliernas berättelser: *Christi Pinas Historia*, *Om Christi Upståndelse*, och *Om Christi Himmelsfärd*, av den utombibliska *Historien*, *Om Jerusalems jämmerliga Förstöring*, korteligen författad, efter bland andra den judiske historieskrivaren Josefus. Denna historia är indelad i fyra avdelningar som skildrar Guds tidigare varningar, det ”ynckeliga” tillståndet i landet och särskilt i Jerusalem, stadens belägring och förstöring, samt riktar en allmän förmaning att akta sig för Guds straff och göra bättring. Liksom evangelieharmonierna hade denna berättelse sin bestämda plats i kyrkoåret, på Tionde söndagen efter Trefaldighet, där den kompletterade evangeliet ur Luk. 19:41–47 om Jesu tårar över Jerusalem och hans profetiska domsord över staden. Jerusalems förstöring uppmärksammades i de flesta lutherska kyrkor genom att själva historien lästes upp och/eller genom hänvisningar och förklaringar i förkunnelsen. Denna sed fortsatte åtminstone fram till 1900-talets början.¹

Psalmbokens berättelse har en tydlig antijudisk tendens. I inledningen till andra kapitlet sägs judarna vara ”mördare och förrädare then oskyldiga Christum kommit om halsen”, och i inledningen till det fjärde och sista kapitlet sammanfattas händelseförloppet teologiska innebörd: ”I så måtto straffade GUD Judarna för thet the så föraktade och förfölgde hans helga Evangelium”.

Den tyske reformatorn Bugenhagens bearbetning av Josefus berättelse, som den svenska psalmboken i stort sett följer, hade ett dubbelt syfte: dels ville han anklaga judarna för att de avvisat Jesus som Kristus, dels anklaga

dem som i samtiden avvisade och förföljde den sanna, d.v.s. den evangeliska kristendomen.²

Lidner inleder sitt oratorium *Jerusalems förstörelse* (1787) med Matt. 27:25 – ”Hans blod komme öfver oss och våra barn!”³ Det tillskrivs Jerusalems judar inför Pilatus, med syftning på Jesus. Harald Elovson förmodar att inte endast *Yttersta Domen*, utan även *Jerusalems förstörelse* ”framsprungit” ur Lidners arbete med Messiasoratorierna. Uppslaget kan han ha fått vid läsningen av Klopstocks epos, som innehåller en förutsägelse om den heliga stadens undergång.⁴ Betydligt troligare är dock att Lidner fått uppslaget från det inledande Matteuscitatet och i synnerhet från psalmbokens berättelse om Jerusalems förstörelse, vilket också är utgivarnas uppfattning i kommentaren till Lidners samlade skrifter.⁵

Under senare hälften av 1700-talet utlades Jerusalems förstörelse ofta som en i tiden starkt begränsad händelse. Ingen psalm i 1695 års psalmbok hade Jerusalems förstörelse som motiv, men en anspelning fanns (G.Ps. 147:14 – ”De roppte igen med ett fritt mod, Hans blod skall öfver oss komma”). Antijudiska motiv var sällsynta i psalmerna, medan Rom och påvens ”grymma våld” skildrades i tolv versar under rubriken ”Om Antichristo” (G.Ps. 236).

Lidners *Jerusalems förstörelse* brukar beskrivas som en svulstig och makaber katastrofskildring. Jämför vi närmare med psalmbokens historia, visar det sig att redan denna är rik på makabra detaljer. Trots skillnader i uttrycksätt, längd, genre med mera, följer Lidners oratorium nära psalmbokens berättelse, som den personaliserar och på ett inre plan fördjupar och problematiserar. Lidner anknyter också till evangeliet på Tionde söndagen efter Trefaldighet genom en referens till Jesu tårar över Jerusalem (SS III, 42, r. 373 f.): ”Där åter - - - han från Nazareth” - - - / O Salem, än jag ser, hur öfver dig han gråter”. I företalet till *Messias i Gethsemane och Hans Gång til Golgatha* beskriver Lidner hur han ”icke i alt följt Historien om Messiaë Lidande”, utan lagt till ”Qvinnornas närvaro i Gethsemane jämte Änglarnes, Rövarens Mors och Judas Iscarioths upträden”, eftersom han inte var ”förbunden at i et Oratorium rimma Evangelisten Lucas” (SS II, 387 f.). Denna frihet i förhållande till förlagan är än större när det gäller en efterbiblisk berättelse som psalmbokens om Jerusalems förstörelse, men författarens syfte är detsamma: teatralisering och personalisering av det berättade dramat.

Horace Engdahl har observerat hur fragmenteringen hos Lidner når sin mest drastiska form när han ”låter anonyma röster från olika håll korsas över diktens spelplats”. Han pekar på hur det konsekvent genomförs i det



Yttersta Domen, ur *Bengt Lidners* Samlade arbeten, I, 1788.

avsnitt av *Messias i Gethsemane och Hans Gång till Golgatha* som har överskriften ”SÄRSKILTA RÖSTER”, där texten ”upplöses i bävande utrop från okända gestalter”.⁶ Något motsvarande sker i *Jerusalems förstörelse*, när till de omväxlande körerna av Romare och Israeliter även kommer ”SÄRSKILTA RÖSTER”, som ropar ”Min maka! - - - min mor! - - - så störtas vi alla! / Ach, mordängeln bloss!” (SS III, 58, r. 776 f.) Med denna anonymitet anknyter Lidner till psalmbokens skildringssätt, samtidigt som iscensättningen står för något i förhållande till psalmboken helt nytt, som visar sig särskilt i anonymiseringens motsats: en jämfört med psalmbokens berättelse omfattande personalisering.

Howard E. Smither hävdar att de anonyma körerna i Carl Heinrich Grauns oratorium *Der Tod Jesu*, uppfört i Berlin 1759, utan tvekan representerar en idealiserad kristen församling. Denna uppfattning styrks av de återkommande koralerna. Sådana saknas visserligen hos Lidner, men tanken att den kristna församlingen är närvarande hos Lidner är intressant, inte minst därför att den då inte är enbart iakttagande eller avståndstagande.⁷

Dramatisering och personalisering av handlingen

Det nya hos Lidner jämfört med psalmbokens berättelse är dramatiseringen av berättelsen och den påfallande personalisering som den för med sig. Judarna är hos Lidner inte längre ett kollektiv med enstaka, anonyma individer. Personnamn förekommer redan i psalmbokens berättelse, men individerna framträder inte, de har inga repliker, och knappt några relationer. Hos Lidner har de blivit levande personer med namn, röster, känslor och relationer. Därmed kommer de åskådaren närmare, ja, man kan till och med säga att det är just genom dramatiseringen och personaliseringen som läsaren blir en aktiv åskådare, och därmed på ett nytt sätt får möjlighet att reagera på och relatera till den makabra berättelsen. Inledningskörens andra vers förkunnar visserligen att Gud förskjutit sitt folk (SS III, 29, r. 21 ff):

Fordom, när du mot den Evige brutit,
Ilade Nåden i ångrarens spår:
Nu ingen nåd! – nej, – sit folk Han förskutit,
Mot deras suckar med thordönen slår.

Men redan den följande, betydligt längre dialogen mellan Susanna och Barabas, flyttar tyngdpunkten från den ”objektiva” förkunnelsen av Guds straff till den ”subjektiva” skildringen av de drabbades reaktioner. Genom dialogens personalisering öppnar Lidner för identifikation hos åskådaren, inte enbart genom medkänsla med individernas svårigheter, utan också genom att generalisera deras reaktioner till ett allmänmänskligt plan, när han låter Susanna utbrista (SS III, 30, r. 48 f.): ”Om - - - O Natur! kan sig en Mor besinna, / At för sit barn upoffra sig? - -” Moderns förtvivlan höjs ytterligare genom den följande raden (SS III, 30, r. 50): ”Men - - - jag ej älskar nog, min Son, at mördra dig.”

I köerna kan distansen öka, särskilt genom de ibland till övermått banala rimmen, som visserligen kan ge associationer till den gustavianska operan, men lätt bryter identifikationen och får en enbart distanserande funktion (SS III, 32, r. 98 ff.):

CHOR AF BARN.
Bröd, mödrar! bröd.

CHOR AF MÖDRAR.
Hunger och Död.

En jämförelse mellan *Jerusalems förstörelse* och Kellgren/Naumanns nyss fullbordade opera *Gustaf Wasa* (1786) visar att i Kung Christjerns spöksyner i operan kläs inte skräcken som hos Lidner i så banala formuleringar att de bryter den kusliga stämningen. Hos Kellgren alternerar skuggorna med varandra, och genom att Christjerns svar fördröjs, överläts formuleringen av den primära reaktionen i hög grad istället åt åskådaren/åhöraren.

I den kör som avslutar den första scenen använder Lidner – liksom senare Johan Olof Wallin – ett kontrasterande ”men”, dock med en annorlunda kontrastverkan. Inledningskörens avslutning att ”sitt folk Han förskutit” (SS III, 29, r. 23) kontrasteras i scenens avslutande kör i bönen (SS III, 35, r. 170 f.): ”Men för oss fallna, dödliga, arma, / Visa hur gärna du dig vil förbarma”.

Körens övriga text gör det tydligt att det är Israel som talar här, men den citerade formuleringen är så allmängiltig för både judar och kristna, att den inte distanserar från den tidigare domsförkunnelsen, utan ställer även åskådaren på de förskjutnas plats. Inre identifikation och inte distans, avslutar scenen.

Lidners nutidsteologiska relevans

I personaliseringen ligger ett viktigt skäl till den teologiska relevansen i Lidners oratorium. Inte bara den större formen och de många orden, utan särskilt dramatiseringen och personaliseringen öppnar tolkningen så att både känslan och tanken får möjlighet att inte bara bejaka eller ta avstånd, utan också att formulera nya frågor och i förlängningen rulla upp nya tolkningshorisonter.

Bland dessa möjligheter ryms dock inte enbart åskådarens identifikation med offren och därmed en humanisering av dramat, utan också risken för antisemitisk generalisering. De anklagelser Barabbas riktar mot översteprästen Zorobabel kan – fritt tolkat – generaliseras till att gälla alla judiska ledare och hela det judiska folket, även i sen tid (SS III, 36, r. 203–208):

Bland dessa hungrens rof du dock om välde drömmar,
Dig inom Templets förlåt gömmer,
Och i Guds namn Guds folk bedrar?
Nej, hämden är det nit du äger;
Den Gud för hvilkens skull du nu dig strida säger,
Den Guden är du sjelf, Barbar!

Personaliseringen kan alltså vara tveeggad. Där identifikation inte är möjlig för åskådaren, kan istället generalisering erbjuda ett alternativ som distanserar, men nu på ett anklagande sätt. Istället för psalmboksberättelsens anonyma, närmast mytiska ”judar”, drabbas lätt faktiska, sentida judar.

Detta är dock hos Lidner närmast undantag. Medkänsla och positiv identifikation dominerar dramat, och genom att de positivt skildrade personerna tydligt framställs som judar, ligger antisemitiska tolkningsalternativ inte närmast.

Teologisk relevans finner vi även på ett annat plan: i repliker som kan förefalla häpnadsväckande moderna, till exempel Rachels ord (SS III, 51, r. 595 f.): ”Om än jag i et chaos far, / Jag Gud i sjelfva chaos finner.”

Den nutida läsaren kan associera till Stagnelius, till Norén (”Kaos är granne med Gud”) eller till Lundqvists *Agadir* (”Visar han sin makt över världen, finns ingen annan hjälp mot Gud än Gud”). Lidner har sagt det förut. Tanken är inte fjärran från Luthers *resignatio ad infernum* (att utan villkor följa Gud, även om det bär till helvetet) formulerad redan i Ps. 139:8 (”Fore jag up i himmelen, så ästu ter: bäddade jag åt mig i helwete, si, så ästu

ock ther.”). Redan i oratoriets inledning låter Lidner Barabbas säga till sin mor Susanna (SS III, 30, r. 44 f.): ”Mig i det Chaos sänk, hvári jag lycklig var, / Förn, plågons upphof, du til dessa qual mig bar.” Tanken glider mellan dödsriket och modersskötet.

Hos Lidner formulerades Jerusalems förstöring kanske för första gången i poetisk form på svenska med en framåsyftande förbannelse, dock begränsad till ”templets präster” och i konjunktiv. Han låter En Romare uttala (SS III, 58, r. 770–774):

Må templets präster sig församla,
At murarna uppå dem ramla
Til svar på deras bön till Gud,
Och de i dödens öknar famla
Bland sina faders klago-ljud!

Även det ovan citerade Matt. 27:25 ges här en långtidsverkan, men tillämpad enbart på översteprästen Zorobabel och hans samtida. Genom förklaringen i en not att Zorobabel i sin ungdom varit ett falskt vittne mot Jesus (SS III, 35, fotnot), lyckas Lidner med den både historiskt och litterärt halsbrytande djärvheten att förena översteprästen med passionsberättelsens falska vittnen i en och samma person. Zorobabel tvekar ett ögonblick (SS III, 42, r. 377 f.): ”Messias - - - Han? – nej! – dock, den oförrätt tilgifver, / Och jorden lycklig gör - - - ach, är ej den en Gud?” Denna tvekan är dock inte långvarig. I en senare replik går Zorobabel in under förbannelsen (SS III, 44, r. 437 f.): ”Men Gud! hvilka stenar, som Golgatha kastar - - - / *Hans blod öfver oss!* - - - Det är tid – Dön med mig!” Han återkommer vid oratoriets slut, där han slutligen tar sitt liv efter att ännu en gång ha avvisat frestelsen att be om förlåtelse (SS II, 64, r. 922 ff.):

Min afgrund mindre grym än himlen är för mig:
Jag nödgas icke där, Messias, dyrka dig. –
Håll! Gud, jag smädat har: I Änglar, väpnen Eder! - - -
Ännu han vil förbarma sig. –
Förrän till någon bön min svaghet mig förleder,
Jag mig i mörkrets djup en fristad själf bereder.

Zorobabels historia förstärker just hans personliga skuld, samtidigt som möjligheten till kollektiv generalisering avtar.

Denna begränsning av förbannelsens personliga eller geografiska räckvidd till översteprästen, prästerna eller (eventuellt) till judarna i Jerusalem är ur ett sentida perspektiv särskilt intressant. Just i en obegränsad generalisering från Jerusalems judar till hela den dåtida judenheten ligger nämligen en viktig utgångspunkt för den teologiskt motiverade antijudaism, som sökt placera skulden för Jesu död på judarna, förstådda som hela det judiska folket.

Engdahl skriver: "Lidners innovation som svensk diktare består tekniskt uttryckt i att han kombinerar dramatisk och narrativ strukturering till en subjektiv berättarteknik, som har diktjagets förhållande till sina egna fantasier som motor för texten. Just denna teatralisering, jagets närvaro som känslös betraktare, är kanske också det som mest avgörande skiljer Lidner från 1800-talets romantiker."⁸ Något motsvarande finns dock även hos Wallin, som ofta lyckas kombinera de skilda idealen. Sverker Ek hävdar att Lidner var Wallins främste föregångare.⁹ Gäller det också teologiskt? Det har förut inte prövats, liksom Eks tes inte tillämpats på motivet Jerusalems förstörelse.

Wallins psalm om Jerusalems förstörelse

I sin kraftiga bearbetning av Christoph Christian Sturms (1740–86) psalm om Jerusalems förstörelse kan Johan Olof Wallin påminna om Lidner, men hos Wallin uttalar diktens jag en förbannelse, som när dikten sjunges som psalm av en kristen församling i en gudstjänst får en annan funktion och därmed en ny teologisk innebörd.

Sturm skriver – i enlighet med den äldre traditionen och psalmbokens berättelse:

Jerusalem, voll frecher Wuth,
Verwünscht sich, fordert Jesu Blut
Zur Strafe seiner Sünden.
Sie will ihr Heil duch Jesum nicht:
Wie mußte sie nicht sein Gericht
Und seine Macht empfinden!
Der Unschuld Blut kam über dich,
o Volk! Er war dir fürchterlich,
den du verwarfst; sein Arm war schwer,
für dich nun keine Rettung mehr.

Jerusalem! Ihn hat, von dir
So frech verschmäht,
dein Gott gekrönt mit Majestät.¹⁰

Förbannelsen över judafolket, som hos Sturm ännu var en historisk beskrivning i imperfekt, blir hos Wallin ett avhistoriserat imperativ, och kan därmed – inte minst i gudstjänstsammanhang – läsas närmast som en liturgisk formel. Man kan jämföra med performativa formler i allmänt eller enskilt skriftermål, konfirmation, vigsel, skilsmässa inför domkapitlet, eller prästvigning.

Formuleringen ”från tid till tid, kring jordens widd” får en utsträckning i tiden och rummet, som saknar Lidners historiska och geografiska begränsning:

Jerusalem! i öfwerdåd
Föraktar du Guds kärleksråd
Och ler åt Christi pina.
Guds Israel! med gudlöst mod
Du manar öfwer dig hans blod
Och öfwer barnen dina.
Och öfwer dig det komma skall:
Se dina stolta murars fall,
Och gack att, flyktig och förspridd,
Från tid till tid, kring jordens widd,
Bevittna, ho den Herren war,
Som korset bar,
Och se i hwem du stungit har!

Den dramatiserade formen hos Lidner gör det möjligt för honom att – trots en med Wallin gemensam utgångspunkt – låta också andra sidan komma till tals. Han ger röst åt ett CHOR AF FÅNGNE ISRAELITER (SS III, 63, r. 886 ff.):

På gruset af förstörda städer
Man oss i hedna öknar för;
Och hämden här på nordan-väder
Med spökens gny framför oss strör
Ett blodigt stoft af våra fäder.

Detta saknar motsvarighet hos Wallin, som enbart betraktar och bestraffande tilltalar det judiska folket, för att sedan som from kristen bedjare i den andra versen ställa sig själv i skarp kontrast till judarna. Här är det inte heller som hos Lidner diktens jag som drabbas av jordbävningen,¹¹ eftersom jaget i vers 2 uppträder i medveten kontrast till ”Jerusalem” och ”Guds Israel” i vers 1. Inte heller går det att – som hos Lidner – identifiera Wallins ”du” med publiken:¹²

O du, som för vår frälsnings skull,
Oskydlig, helig, nådefull,
Dig sjelf ej wille skona!
Ditt blod, o Jesu! öfwer mig
Wälsignande må gjuta sig,
Att mig med Gud försona.
Mig lifwe detta dyra blod
Till kärlek, tro och tålmod!
Det tröste mig i all min nöd,
Det styrke mig i liv och död,
Att, efter ett i frid och hopp
Fullbordat lopp,
Jag i din famn må tagas opp!

När Wallin först publicerade psalmen i 1816 års psalmboksförslag började vers 2: ”Men du! som för vår frälsnings skull”. Den äldre lutherska teologin hade framhållit den religiösa kontinuiteten med det förkristna Israel, och därvid gått så långt i anakronism att till exempel Moseböckernas patriarker helt enkelt betraktades som kristna. Likheten mellan Gamla testamentets Israel och det samtida Sverige framhövdes i många sammanhang.¹³ Nyckelordet var ”(lik)som”. Mot detta ställer de romantiskt påverkade gärna det kontrasterande ”men”, som istället betonar skillnaden, olikheten, och den historiska utvecklingen, med det gamla Israel som endast ett förstadium till kristendomen. Därmed förskjuts kritiken mot judarna från att de tolkat och tolkar uppenbarelsen fel (kätter) till att de har stannat på ett passerat stadium i utvecklingen. Intresset för den historiska utvecklingen verkar avhistoriserande, och judendomen betraktas som en återvändsgränd, helt utan eskatologisk betydelse. Detta evolutionsperspektiv skapar förutsättningar för en verklig ersättningsteologi, d.v.s. att den kristna kyrkan skulle ha ersatt Israel som arvtagare till Gamla testamentet med dess historia och dess löften.¹⁴

Även om Wallins psalm inte skulle ha kommit till i någon medvetet anti-judisk avsikt, något som det finns olika uppfattningar om, fick den med tiden, i varje fall på 1930- och 1940-talen, en närmast övertydligt antijudisk effekt. Man skulle kunna tala om en romantikens demoni. Först i 1986 års psalmbok uteslöts första versen, vilket litterärt-formellt fördärvat psalmen, samtidigt som den genom denna förändring blivit teologiskt acceptabel, musikaliskt relevant och liturgiskt användbar.

I sin dramatiserande, romantiska bearbetning av Cristoph Christian Sturms psalm om Jerusalems förstörelse har Wallin gett förstörelsemotivet en för Sverige ny kontext: den har blivit passionspsalm, och fått en ny innebörd: avhistorisering och långtidsverkande förbannelse. Läser man båda hans verser tillsammans, kan man hävda att jaget i första versen är närvarande just som en ”känslös betraktare”, medan det i andra versen i bödens form gör en from tillämpning på sig själv. Däremot är föremålet för den känslösa betraktelsen i v. 1 enbart kollektivt (”Jerusalem”, ”Guds Israel”).

Avslutande reflexioner

Hos Lidner drabbar ”den Eviges” vrede ”Fångne Israeliter, Qvinnor och Barn”. Vreden är geografiskt och personligt begränsad, men själva skildringen av olyckorna är samtidigt allmängiltig på ett sådant sätt att åskådaren kan gripas av de fångnas öde, sätta sig in i deras situation, och i någon mån identifiera sig med dem. När kollektivet Jerusalems judar blir till individer med namn och röst, blir det också möjligt att anlägga allmänmänskliga synpunkter. Detta är något nytt jämfört med psalmbokens berättelse om Jerusalems förstörelse. Begränsningen till konkreta individer ökar alltså betraktarens möjlighet att förstå judarna som människor, och inte enbart som ett skuldtyngt kollektiv eller – som senare hos Wallin – som en dramatisk motbild till den egna kristna identiteten. Andra avdelningens kärlekshistoria mellan Simeon och Rachel bidrar ytterligare till att förstärka det allmänmänskliga och att öppna möjligheten till identifikation med de plågade judarna. Just detta par får på grund av Titus’ mildhet leva med varandra: ”Lef med din älskling säll; blott hjertats bojor bär” (SS III, 61, r. 844). I deras kärlek finns en framtid även för judar (SS III, 61, r. 847 ff.):

Gå, afundsvärda par, gå, Rom er fristad gifver.
Af dessa heta tårars svall
Ach måtten I dock ömt om Titi hjerta dömma!

Det avundsvärda paret har dock en motbild i den kollektiva kör av fångna israeliter, som avslutar verket (*SS III*, 65, r. 947 ff.):

Den Evige vredgas: O fador, o plågor!
Då äro ju tårar et fåfångt försök.
Ach ja, då han vredgas, gå målnen i vågor,
Hafven i lågor,
Och bärgen i rök.

Slutintrycket blir att individ och kollektiv hos Lidner bryter sig på ett sätt som har sina rötter redan i det antika dramat. Spänningen mellan individernas personbestämda känslor – till exempel Zorobabels förhärdelse, Titus' mildhet, och den ömsesidiga kärleken mellan Simeon och Rachel – å ena sidan, och den religiöst färgade dramatiken hos det kommenterande körkollektivet å den andra, präglar hela oratoriet. Israeliterna får verkligen komma till tals, dels som enskilda individer av mycket olika karaktär, dels som kollektiv. Beträktaren får möjlighet att identifiera sig med – och ta avstånd från – såväl individer som kollektiv eftersom Lidner gör skillnad mellan jude och jude, liksom mellan romare och romare.

Wallin stannar vid att endast betrakta och bestraffande tilltala det judiska folket som helhet, för att sedan som kristen bedjare ställa sig själv i skarp kontrast till judarna. Hos Lidner drabbar ”den Eviges” vrede ”fångne Israeliter, Qvinnor och Barn”, men själva skildringen av olyckorna är allmängiltig. Beträktaren – eller den kristna församlingen – distanserar sig inte från olycksplatsen, utan grips av de fångnas öde. Judarna är hos Lidner inte – som hos Wallin – främst en dramatisk motbild till den egna kristna identiteten. Just i sitt särskilda olycksöde blir de en del av samma mänsklighet.

NOTER

- 1 Se även till det följande Anders Jarlert, ”J. O. Wallins psalm om Jerusalems förstörelse”, i *Nordisk judaistik. Scandinavian Jewish Studies*, XVI, 1995:1–2, s. 101–114.
- 2 Martin Schwarz Lausten, *Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi*, København 1992, s. 318.
- 3 Bengt Lidner, *Samlade skrifter*, I–IV, Harald Elovson, Bernt Olsson & Barbro Nilsson (utg.), Svenska författare utgivna av Svenska Vitterhetssamfundet XIV, Stockholm 1930–1992, här III, s. 26. Hänvisningar till *Samlade skrifter* anges fortsättningsvis direkt i texten med SS, följt av del (I–IV) och sida, samt rad (r.).
- 4 Harald Elovson, ”Lidnerstudier”, *Samlaren* 1930, s. 211.
- 5 SS IV, kommentar till III, 366.
- 6 Horace Engdahl, *Den romantiska texten. En essä i nio avsnitt*, diss., Stockholm 1986, s. 119 f.
- 7 Howard E. Smither, *A History of the Oratorio*, III, Chapel Hill 1987, s. 403.
- 8 Engdahl 1986, s. 120.
- 9 Sverker Ek, ”Gustaviansk litteratur”, i E. N. Tigerstedt (red.), *Ny illustrerad svensk litteraturhistoria*, II: *Karolinska tiden, Frihetstiden, Gustavianska tiden*, Stockholm 1967, s. 530.
- 10 *Deutsches Stockholmisches Gesang-Buch mit einem Gebet-Buche*, Stockholm 1801.
- 11 Så hos Lidner, se Engdahl 1986, s. 123.
- 12 Engdahl 1986, s. 125.
- 13 Se Nils Ekedahl, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokonst*, *Studia Rhetorica Upsaliensia* 2, diss., Uppsala 1999.
- 14 Se härtill Bo Johnson, *Judendomen – i kristet perspektiv*, Lund 2000, s. 114.