

ADOLPHE MONOD SOM PREDIKANT

HOMILETISK STUDIE

AV

FREDRIK DAHLBOM



STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

ADOLPHE MONOD

SOM PREDIKANT

HOMILETISK STUDIE

AKADEMISK AVHANDLING,

*som med tillstånd av hogaärdiga och vittberömda
Teologiska Fakulteten i Lund för vinnande av teologie
doktorsgrad offentlig försvaras tisdagen den 11 sep-
tember 1923 kl. 10 f. m. å lärosal nr 2*

AV

FREDRIK DAHLBOM

TEOL. LIC. OG. BRUKSPREDIKANT VID LECFSTA BRUK



STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

FÖRETAL.

Över Adolphe Monod föreligga sex disputationer för baccalauréat en théologie, två från vardera av de tre protestantiska fakulteterna i Strassburg, Montauban och Genève. De två äldsta av dessa — Richards och Vabres avhandlingar, utgivna i Strassburg resp. 1863 och 1865 — äro helt obetydliga arbeten, som för en nutida läsare knappast hava något egentligt värde. De två från Montauban — av Léon Stapfer (1871) och Coulomb (1880) — stå på ett något högre plan, men äro, även de, föräldrade och ofullständiga. Därtill kommer, att de betrakta Monod öfvervägande från retorisk synpunkt, mera som vältalare än som predikant. Först när man kommer till avhandlingarna från Genève, möter man framställningar, som alltför kunna betraktas som i viss mån instruktiva. Därvid är dock att märka, att den äldre av dessa två, Comtes avhandling (1882), i likhet med de föregående, saknat tillgång till det för kännedomen om Monods utveckling och förkunnelse oumbärliga material, som bragtes i dagen 1885, då Monods dotter, Sarah Monod, utgav och kommenterade sin fars dagboksanteckningar och korrespondens. Bästa beviset för värdet av hennes publikation är, hur avsevärt Dubois' avhandling (1886) höjer sig över de andra, tack vare att den byggt på hennes arbete. Dock när Dubois icke nämnvärt längre än till ett i det stora hela riktigt angivande av huvuddragen i Monods utveckling och till ett korrekt referat av grundtanken i hans förkunnelse. Någon egentlig analys av predikoinnehållet förekommer knappast, i varje fall icke så, att det visar, att Dubois fått syn på de problem, med vilka Monod brottades.

Ännu mindre är detta fallet i de Pressensés och Pédézerts visserligen läsvärda och efter sin tids mått värdefulla men i flyktiga drag skisserade essayer över Monod (resp. 1880 och 1888).

Det enda större, modärna och vetenskapligt orienterade arbete, som berör Monod, är Paul Stapfers brett lagda jämförelse mellan Bossuet och Monod (1898). Stapfers egenskap av litteraturhistoriker gör, att han rör sig med ett större material och anlägger vidare synpunkter än de föregående. Men i denna hans egenskap ligger och hans begränsning inför ifrågavarande uppgift. Han betraktar predikan förträdesvis som litteraturform och rör sig fördenskull med omdömen, som, när det gäller en i så eminent mening religiös förkunnelse som Monods, icke kunna bli annat än tämligen periferiska.

Denna min litteraturöversikt avser icke någon bibliografisk fullständighet, men den har velat upptaga samtliga publikationer, som äga någon

betydelse för mitt syfte. Av densamma torde framgå, att en förnyad och fördjupad studie av Monod som predikant redan från historisk synpunkt har sin givna uppgift att fylla. Och när jag beslutat mig för att i en akademisk avhandling framlägga resultatet av mitt sysslande med Monod, har det skett i förhoppning, att min undersökning i någon mån skulle kunna vara ägnad att låta ljus falla över en av de största predikanterna från ett betydelsefullt skede i protestantismens historia.

Dock är detta syfte med framställningen icke det enda, eller ens det förnämsta. Det intresse, den i främsta rummet vill tjäna, är av praktisk-teologisk art. Den vill vara ett bidrag till klarläggandet av en del för predikans teori och praxis viktiga frågor genom att fästa uppmärksamheten på huru Monods verksamhet som predikant var en med sällspord energi och konsekvens genomförd strävan att lösa vissa predikaproblem, som för den kristna förkunnelsen i alla tider och särskilt i våra dagar äro aktuella och av grundläggande betydelse. Ju mer mitt arbete har fortskridit, dess tydligare har jag insett, att studiet av Monods förkunnelse just i detta hänseende är alldeles särskilt lärorikt, beroende på att den tid och den miljö, i vilken Monod levde, såväl som och hans egen personlighet voro så beskaffade, att de problem, varom här är fråga, framträda med en hart när paradigmatisksk tydlighet.

*

Slutligen är det mig en kär plikt att uttala ett värdsamt och hjärtligt tack till dem, som gjort mig värdefulla tjänster under arbetets gång. I främsta rummet vänder jag mig till min lärare Domprosten Professorn D:r Edv. Rodhe med tack för högt skattad vägledning och redebogen välvilja. I stor tacksamhetsskuld står jag och till H. H. Årkebiskopen D:r Nathan Söderblom, som fäst min uppmärksamhet på ämnet, vid flera tillfällen givit mig förträffliga litteraturanvisningar och uppoffrande hjälpt mig med anskaffandet av svåråtkomlig litteratur. För litteraturanvisningar står jag även i tacksamhetsförbindelse till Professorn D:r Hjalmar Holmquist, Professorn D:r Gaston Bonet-Maury och Pastor André Monod. Med litteraturansaffningen har jag fått välvilligt bistånd av Professorn D:r Edgar Reuterskiöld och Kanslirådet Alfred Mohn. Domprosten Professorn D:r Gustaf Lizell och Docenten D:r Oscar Hippel tackar jag för god hjälp. Herrar tjänstemän vid Universitetsbiblioteket i Uppsala och vid Bibliothèque Publique et Universitaire i Genève hava gjort sig förtjänta av min synnerliga tacksamhet för vidsträckt tillmötesgående. För beredvillig hjälp vid korrekturläsningen tackar jag Docenten Teol. Lic. Sven Linder, Pastor Arvid Hallenberg och Fil. Mag. Otto Granberg.

Leufsta Bruk den 22 augusti 1923.

F. DAHLBOM.

KAP. I.

DE ANDLIGA TIDSSTRÖMNINGAR, SOM UTÖVADE INFLYTANDE PÅ MONODS UTVECKLING OCH FÖRKUNNELSE.

Det har blivits sagt om Sören Kierkegaard, att han var en utomordentligt känslig tidens barometer.¹ Detsamma kan sägas om Monod. Han levde i en tid, präglad av starka andliga strömkäntringar. Med en för honom karakteristisk mottaglighet för intryck var han under hela sitt liv stadd i utveckling, allteftersom det religiösa läget i samtiden förändrades, och hans förkunnelse avspeglar troget skiftningarna i hans utvecklingsgång. På grund därav måste i denna undersökning ett jämförelsevis stort utrymme ägnas åt en skildring av den samtida andliga miljön och av predikantens utveckling.

Monods livstid sammanfaller på några få år när med adertonhundratalets förre hälft. Den bakgrund, mot vilken Monods förkunnelse måste ses, är alltså det religiösa läget i Frankrikes reformerta kyrka under åren 1800—1850.

Detta skede äro vi svenskar vana att betrakta som en tid, synnerligen svår att få något fast grepp om. Det är den tid, om vilken biskop Carl Fredrik af Wingård skrev till Tegnér, att den hade en Proteusgestalt, som förvandlas och slingrar sig undan för var och en, som försöker ett fastare grepp.² Detta beror närmast på att den andliga utvecklingen hos oss mottog sina starkaste impulser från Tyskland. Där komplicerades läget framför allt genom »den tyska idealismen». Den sökte åstadkomma en syntes mellan upplysning och kristendom. Den strävade att sublimeras folkreligionen till en religion för de bildade men ville samtidigt bevara folkreligionen som den populära formen för de religiösa idéerna.³ Den ägde en säregen

¹ Th. Jacobsen, Gennem Modsætninger, s. 162.

² D. Fehrman, Carl Fredrik af Wingård II, s. 226 ff.

³ E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, s. 697 ff.

förmåga att omtolka och i sig förena olikartade element. Den tjänstgjorde som en avledare för kraft från motsatta håll och bidrog starkt till att ingen av de motsatta strömningarna i tiden nådde en dominerande ställning. Ortodoxi, pietism, idealism, romantik, rationalism och en rad förmedlingsförsök stodo vid sidan av varandra och sökte uppnå ett jämviktsläge.¹

Helt annorlunda gestaltade sig läget i det reformerta Frankrike. Där besannas Troeltschs ord, att kalvinismen efter upplysningskristendomens kris i stort sett vänder tillbaka till pietism, som får en metodistisk och evangelikal prägel.² Visserligen framträder även här en tredje riktning, den religiösa liberalismen. Men den ägde icke samma benägenhet som den tyska idealismen att omtolka begreppen och utsudda gränserna. Icke heller är den på samma sätt som idealismen samtidig med de andra strömningarna. Visserligen ligger dess begynnelse ungefär lika långt tillbaka som väckelsepietismens. Men någon större betydelse får den icke förrän inemot århundradets mitt, då den efterträder väckelsen som dominerande faktor.

Följden av detta blir, att samma tid, som hos oss och i Tyskland är svår att överblicka, för det reformerta Frankrikes vidkommande ter sig i skarp relief med klart utmejslade linjer. Det är upplysningen, väckelsepietismen och liberalismen, som avlösa varandra. Kampen mellan dessa tre är den bakgrund, mot vilken Monods utveckling och förkunnelse avtecknar sig. Skaffar man sig inblick i vad striden gällde, när dessa tre strömningar kämpade om herraväldet, har man i och med detta fått nyckeln till de problem, eller rättare sagt det stora grundproblem, med vilket Monod brottades. Monods förkunnelse får, genom att den genomlöper olika skeden, något splittrat över sig. Men går man från det yttre fenomenet till sakens kärna, finner man i Monods predikan en sällspord och målmedveten enhetlighet. Först när man fått syn på denna, som visar, vad han innerst ville, kan man rätt bedöma Monod och få syn på hans verkliga storhet, som religiös människa och predikant. Här, torde man kunna säga, har ingen av de författare, som behandlat Monod, trängt fram till full förståelse, beroende på att de i regel stått Monods samtid för nära för att få det rätta perspektivet.

Det gäller alltså att betrakta striden mellan de tre ström-

¹ D. Fehrman, a. a., s. 276 f.

² Troeltsch, a. a., s. 697. — W. Lüttge, Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und der französische Protestantismus, s. 58 f.

ningarna från sådan synpunkt, att man får klart för sig, vad det var i kampen mellan dem, som var det för Monod själv innerst avgörande.

Det ligger nära tillhands att uppfatta striden mellan upplysningskristendomen, den reaktionära väckelsepietismen och liberalismen, som en kamp mellan gammal och ny tro, mellan konservativ och radikal teologi. Så ser Troeltsch den. Pietismen är för honom den form, i vilken gammalprotestantismen kvarlever i den nya tiden. Gent emot den uppställer han det han kallar »den filosofiska bildningsreligionen». Där har protestantismen tagit steget fullt ut och anpassat sig efter den nya bildningens krav. Där är det gamla dogmat, som vilar på föråldrade kulturella förutsättningar, slutgiltigt dött. Denna filosofiska bildningsreligion representeras i det sammanhang, som här föreligger, av upplysningskristendomen och liberalismen.

Naturligtvis förhåller det sig så, som Troeltsch säger. Striden mellan de tre riktningarna är en strid mellan gammalt och nytt. Men därmed är saken icke uttömd. I varje fall är det icke detta, som är det väsentliga, när dessa tre strömningar skola ses som bakgrund för Monod. För att kunna få i sikte det i nu berörda hänseende väsentliga bör man gå exempelvis till Horst Stephans synnerligen värdefulla analys av nyprotestantismen.¹ Han tar upp Troeltschs sats om de tvenne huvudformerna inom nyprotestantismen men flyttar över synpunkten från det teoretiska planet till det religiösa.² I stället för att tala om en av protestantismens möte med den moderna kulturen framkallad differentiering i pietism och filosofisk bildningsreligion påvisar Stephan, hur, oavsett den stora kulturkrisen omkring år 1700, den protestantiska fromheten ända från reformationen företer tvenne motsatta tendenser, som bottna i evangeliets egen art, i dess universalism, som strävar att å ena sidan nå så djupt in som möjligt och å andra sidan så vitt som möjligt. Den förra är ett uttryck för evangeliets kraft att alltiämt tillföra kristendomens empiriska utveckling nytt hjärteblod och bevara den från att i det nödvändiga och berättigade arbetet på att religiöst erövra all verklighet förlora sin själ. Den senare är kristendomens utåtgående kraft, som vill låta den från centrum utströmmande kraften omfatta hela människolivets oändliga mångfald, omfatta allt vad liv

¹ Horst Stephan, Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus.

² Jfr. Aulén, Reformatoriska motiv, s. 15.

och världsbild heter.¹ Han kallar den förra den centripetala tendensen, den senare den centrifugala.²

Vardera riktningen har sina förtjänster och sina fel. Den centripetalas förtjänst är, att den med ledning av bibeln kretsar kring kristendomens centrala tankar om synd och nåd. Men å andra sidan löper den fara att försumma trons förbindelser utåt till mänsklighet och kultur, att ställa tron i oförsonlig motsats till den moderna bildningens sanningselement och att med yttre underkastelse under bibliska tankar hamna i ett katolicerande trosbegrepp.³ Lämnad på egen hand skulle den förvandla kristendomen till en obskyr sekt. Den centrifugala tendensen däremot tillgodoser det positiva förhållandet till världen. Den upprätthåller förbindelsen mellan religion och kultur. Men lämnad på egen hand skulle den riskera att upplösa kristendomen till en etisk, vetenskaplig och kulturell idealism. Därför behövas båda tendenserna. Det är ett religiöst intresse, ett villkor för evangeliets allsidiga utgestaltande, att de båda få göra sig gällande. De befrukta och bekämpa varandra oavslått och hålla genom sin spänning protestantismen i liv och rörelse.⁴

Skillnaden mellan Troeltschs och Stephans sätt att betrakta spänningen mellan upplysningskristendom, väckelsepietism och liberalism är alltså, att Troeltsch ser på den såtillvida som den framspringer av teoretiska motiv, Stephan åter såtillvida som den beror på religiösa orsaker.

Ehuru Monod var professor i teologi, var han föga teoretiskt intresserad. Hans enda stora, allt annat uppslukande intresse var det praktiskt-religiösa. När han efter sitt religiösa genombrött mötte upplysningskristendomen, väckelsepietismen och liberalismen, spelade det för honom en underordnad roll, huruvida den ena riktningen var mera ägnad än den andra att tillfredsställa samtidens kulturmedvetande och teoretiska sanningsskrav. Den sidan av saken trädde för honom tillbaka för den frågan: vilkendera riktningen är mest ägnad att tillfredsställa de religiösa behoven och låta evangeliet utveckla hela sin kraft och rikedom? När Monod, som vi i det följande skola få se, övergick från den extrema väckelsepietismen till en mera modifierad, liberalt påverkad ståndpunkt, skedde detta icke därför att han

¹ Stephan, a. a., s. 40.

² Stephan, a. a., s. 39 f.

³ Stephan, a. a., s. 41, 44. — Aulén a. a., s. 14.

⁴ Stephan, a. a., s. 44.

— annat än på en enda punkt, ifråga om inspirationsläran — fann väckelseortodoxiens stuga i teoretiskt hänseende för trång, utan därför, att han fann pietismen tillgodose de centripetala motiven på de för evangeliets fulltonighet lika nödvändiga centrifugala motiven bekostnad.

Alfred Vincent,¹ som med äkta gallisk klarhet tecknat den protestantiska predikans historia i Frankrike under tiden 1800—1866, således i stort sett den period, som här intresserar oss, gör följande periodindelning: 1800—1820 sömnen, 1820—1850 väckelsen, 1850—1866 liberalismen. På goda grunder kunna vi ansluta oss till den.

I. Upplysningen.

Det Vincent kallar »sömmen» (le sommeil) är den döende, dekadenta upplysningsreligiositeten. Från början var upplysningen även på det religiösa området så långt ifrån en sömn, att den tvärtom i många hänseenden betecknade ett uppvaknande.² Dess många och betydande förtjänster sammanhånga alla med dess centrifugala läggning.

Den tvingade teologien att tänka igenom trostankarna på nytt, att övergiva förlitandet på grundvalar, som inför en ny tids kulturmedvetande icke längre voro hållfasta, och försöka lägga säkrare grund. Den förde ut teologien ur farlig isolering och uppställde de flesta problem, med vilka teologien ännu i dag arbetar.³ Den kämpade för personlighetens frihet från tryckande utvärtes auktoritet. Den undanröjde förutsättningarna för ett katolicerande trosbegrepp. — Den framförde starka krav på praktisk kristendom, en hälsosam motvikt mot ortodoxismens dogmatiska ensidighet. Visserligen gjorde även pietismen detta. Men den drog gränsen mot världen så snäv, att en kristen måste avskära sig från sidor av det mänskliga livet, som äro nödvändiga för en harmonisk utformning av detsamma. Därigenom hamnade den i en ytlig och trång, i grunden oevangelisk askes. Upplysningen lärde de kristna att på ett sannare och djupare sätt än förut betrakta hela människolivet som den åker, där ordets säd skall växa.⁴ På alla dessa punkter griper upplysnings-

¹ Alfred Vincent, Histoire de la prédication protestante de langue française au dix-neuvième siècle.

² L. Koch, Oplysningstiden i den danske Kirke, s. 2 ff., 371 ff.

³ G. Aulén, Dogmhistoria, s. 303 ff.

⁴ Koch, a. a., s. 372 f.

protestantismen tillbaka på reformatiska motiv och fullföljer reformationstankar, som dittills icke tillräckligt beaktats.¹

Men samtidigt bar upplysningskristendomen just till följd av sin starkt centrifugala läggning inom sig fröet till sin egen upplösning. Resultatet av dess uppgörelse med den nya bildningen blev ett starkt kringskärande av kristendomens egenart. Upplysningskristendomen flyttade över intressetyngdpunkten från den positiva uppenbarelsen till den naturliga religionen. Därvid miste Gudsbegreppet det väsentliga av sitt karaktäristiskt kristna innehåll. Förståelsen för den religiösa innebörden i begreppet synd avtrubbades. Synden fattades som synonym med moraliska felsteg. Dess motsats blev icke gemenskap med Gud utan dygd. I stället för frälsningen sattes en successiv moralisk förbättring, vilken människan själv kan åstadkomma, om hon blott får nödig upplysning.² Kristi uppgift inskränkte sig till att skänka denna upplysning. För Kristus såsom försonaren hade upplysningsreligiositeten intet rum, liksom den överhuvudtaget saknade djupare inblick i Jesu betydelse för det kristna Gudsförhållandet.³ — Förkärleken för den naturliga religionen medförde, att den bibliska uppenbarelsen förlorade sin religiösa kvalitet. I samma mån som uppenbarelsen depotenserades, försvann kyrkans karaktär av trosföremål. Den osynliga kyrkan blev en rent rationell idé och den synliga en rent mänsklig institution.⁴ Vissheten om evigt liv springer för den kristna uppenbarelsetron fram ur gemenskapen med Gud och får därav sitt innehåll.⁵ För upplysningen förtunnas evighetshoppet till föreställningen om odödlighet i filosofisk mening. Den innehållsfattigdom, som till följd därav vidlåder det, sökte man utfylla genom att se det under lycksalighetens synpunkt som en förföring av det jordiska njutningslivet.⁶

Denna inre fattigdom måste naturligtvis, när kampen mot ortodoxismens och pietismens ensidigheter icke längre var aktuell och upplysningsprotestantismen icke längre kunde leva på denna motsättning utan var hänvisad till sina egna kraftkällor, leda till religiös tillbakagång.

¹ Koch, a. a., s. 373.

² J. Lindskog, Schleiermachers lära om synden, s. 18 ff.

³ Aulén, Dogmhistoria, s. 312 f. — Aulén, Den kristna tankens tolkning av Jesu person, s. 75 ff. — N. J. Göransson, Gudsförhållandets kristologiska grund I, s. 92 ff.

⁴ Aulén, Dogmhistoria, s. 314 f.

⁵ N. J. Göransson, Dogmatik II, s. 287.

⁶ E. Leufvén, Magnus Lehnberg etc., s. 65.

Detta gäller upplysningen i alla länder. Men i Frankrike tillstötte en serie särdeles ogynnsamma yttre faktorer, som i hög grad bidrog till att förvärpa den religiösa utarmningen och framkalla det tillstånd, Vincent nämner med det fruktansvärda namnet »sömnen».

Först och främst äro den förföljda hugenottkyrkans öden under sexton- och sjuttonhundratalet ett bedrövligt bidrag till den romerska intoleransens historia. En kyrka, vars medlemmar under mansåldrar icke vågat samlas till gudstjänst annat än i nattens mörker, i någon lada eller under bar himmel, vars äktenskap betraktats som konkubinat, som icke haft rätt att begrava sina döda på kyrkogårdarna, och vars präster måste lägga sitt huvud på stupstocken, om de överbevisades om att hava predikat för en »ökenmenighet», behövde tid att samla krafter, innan livet kunde pulsera inom den på ett normalt sätt. Visserligen hade den genom germinallagen 1802 vunnit en till det yttre tryggad ställning. Men det var naturligtvis otänkbart, att den skulle kunna resa sig genast. Bittert gjorde sig bristen på andliga ledare kännbar. Hugenottprästerna hade lärt sig att dö för sanningen och förkunna korsets evangelium. Men deras teoretiska utbildning var svag. Så länge man ännu levde i blodsvitt-nenas tid, betydde detta mindre. Men när förföljelserna upphörde och nya krav på prästernas verksamhet gjorde sig gällande, visade sig olägenheterna av deras bristande bildning. Någon förmåga att hävda kristendomen gent emot upplysningskulturen var icke att påräkna hos dessa män.¹

Med franska revolutionen kom en ny kris för den franska protestantismen, måhända farligare än någon av de föregående. Revolutionens toleransprinciper hindrade icke, att det betraktades som en förbrytelse att bekänna den kristna religionen, och många av den protestantiska kyrkans bästa män voro så nära förbundna med den revolutionära rörelsen, att de icke kunde motstå de antikristliga kraven.²

Vapenbraket under den napoleonska aerans ständiga krig var allt annat än ägnat att befrämja en stilla andlig tillväxt och samling. Större delen av den manliga ungdomen drog i fält. I flera år levde hela det franska folket i ett segerrus, där det var fara värt att t. o. m. prästerna glömde himmelens Gud för förste

¹ Lindegaard-Petersen, Den protestantiske Kirke i Frankrig under Germinalloven, s. 1.

² a. a., s. 3.

konsuln och kejsaren. — Den reformerta kyrkans mesta kraft gick åt till att återuppbygga i ruiner fallna kyrkor och samla de skingrade församlingarna, som voro skilda genom stora avstånd, vanmäktiga och utan sammanhållande organisation. Inga synoder höllos, som kunde motverka denna förlamande isolering. Den kejserliga regeringen utövade en sträng censur, som ingalunda bidrog till att främja den andliga utvecklingen. Slutligen må nämnas en sak, som på samma gång var ett symptom på svaghetstillståndet och ett allvarsamt hinder för dess hävande. Strax efter germinallagens tillkomst var det nästan en omöjlighet att få köpa en fransk protestantisk bibel i Frankrike. Omkring 1804 lyckades man trots fyra dagars ansträngningar icke finna en fransk bibel till salu i Paris. De gamla upplagorna voro för länge sedan utsålda, och det var icke möjligt under den rådande stränga regimen att föranstalta om några nya. På 124 år hade det icke utkommit någon ny upplaga av den franska bibeln.¹

Bland prästerskapet härskade en supranaturalistisk deism, som på sina håll hade vissa anknytningar till ortodoxien men merendels lutade över till vulgärrationalismen.²

I vilken anda de blivande prästerna utbildades framgår av vad läraren i homiletik vid prästutbildningsanstalten i Lausanne,³ Leresche⁴, enligt föreläsningssanteckningar, gjorda av en åhörare 1799, angav såsom villkor för att vara en god predikant. Först och främst kräves enligt Leresche naturliga förutsättningar, en god kroppskonstitution, ett visst mått av fantasi och tillräckligt minne för att kunna lära sig predikningarna utantill. Vidare måste man vara en rättskaffens människa, eljes kan man icke överbevisa sina åhörare om dygden. Man måste också äga djupgående kännedom om den sunda filosofien, som anger de allmänna principerna och gör sinnelaget gott, samt en väl genomtänkt och mycket förtrolig bekantskap med religionen, som skall giva stoff åt predikan. Man måste känna människohjärtat i grunden och äga insikter i modersmålets behandling, i logik och retorik. Allt detta är riktigt och sant. Men om att personligen vara gripen av Gud och stå i livsgemenskap med Kristus nämnes ingenting. — Den »ortodoxe» de Joux i Nantes klagar (1805 eller 1806) över att socinianismen tar överhand i ytterst

¹ Lindegaard-Petersen, a. a., s. 26 f.

² a. a., s. 29.

³ där de blivande franska prästerna i allmänhet utbildades.

⁴ Lindegaard-Petersen, s. 29.

betänkelig grad. »Större delen av kalvinisterna och törhända av prästerskapet i vår kyrka tenderar mot socinianismen eller är utpräglade socinianer; jag känner oändligt få ortodoxa bland dem.»¹

Vincent² anför predikoämnen sådana som *Vördnaden för de gamla, Vådan av törhastade omdömen, Den falska tillförsikt som framgången skänker och Medelmåttans fördelar*. Paul Stapfer³ omnämner en präst, som predikade om en kristens plikt under en boskapspest, och en annan, som predikade om rationell odling av sockerbeter såsom varande bästa sättet att göra Frankrike oberoende av det från kolonierna importerade sockret, som blivit oskäligt dyrt under krigsåren. En särskild grupp bildade de ymnigt förekommande servila lovtalen över Napoleon. Parisprästen Goepp predikade i Strassburg 1807 om *Napoleons storhet* med utgångspunkt från orden i Luk. 1:32 »Han skall bli stor.»⁴ Rabaut-Pomier, likaledes präst i Paris, predikade i St.-Louis-du Louvre 1810 över 2 Krön. 9:4—8. Först framställer han några allmänna tankar om Guds försyn och om den senaste tidens stora förändringar. Därpå visar han, att Napoleons uppträdande förbereddes av en särskild försynens ledning. De stora tilldragelser, som hava ändrat världens utseende, finner han klart förutsagda i den heliga skrift.⁵ I Lyon jämför pastor Bourrit 1804 med anledning av tronbestigningen Napoleon med David. Men tio år senare — vid Bourbonernas återkomst! — upptäckte Bourrit, att han tagit miste. Napoleon var icke en David. Men en habil talare låter sig icke förbryllas. »Guds tankar äro icke våra tankar.»⁶ Hans ämbetsbroder Schlick gick ännu längre. Han säger 1809 om Napoleon: »Hans dagliga livs enskildheter äro furstarnas strängaste lagbok. Aldrig har någon moralist sträckt sina föreskrifter så långt, som han gör i de otroliga plikter, han pålägger sig själv.» Kulmen nås dock av den nyss nämnde de Joux. Han publicerade ett band predikningar med titeln »Försynen och Napoleon, eller segrarna vid Ulm, Austerlitz och Jena» o. s. v., fyllda av den osmakligaste panegyrik över kejsaren och de puerilaste historiebetraktelser,

¹ Lindegaard-Petersen, s. 30.

² Vincent, a. a., s. 5.

³ Paul Stapfer, *La grande prédication chrétienne en France*, Bosuet, Ad. Monod, s. 34.

⁴ Vincent, a. a., s. 19.

⁵ Lindegaard-Petersen, s. 31.

⁶ Lindegaard-Petersen, s. 32.

där braskande ord talas om Napoleons rike men ingenting säges om Guds rike, där Napoleon förhålligas som Herrens utvalde men Kristus förbigås med tystnad.¹

Sådan var i stort sett kejsartidens förkunnelse. Naturligtvis funnos undantag. Men de voro för få och obetydliga för att spela någon nämnvärd roll. En ädel och på sitt sätt framstående representant för supranaturalismen var Adolphe Monods fader Jean Monod i Paris. Men han kommer först efter restaurationen fram i första linjen.

II. Väckelsen.

Var den franska protestantismen sålunda under 1800-talets två första decennier i en svår nedgångsperiod, så visar tiden 1820—1850 en så mycket kraftigare tillfriskningsprocess. På kyrkolivets alla områden röjer sig ett märkligt uppvaknande och ett intensivt arbete, som icke låter hejda sig av den nålstyns-politik, som fördes av de katolska myndigheterna och tidvis hotade att neutralisera de förmåner, som tillerkänts protestanterna genom germinallagen. — Utvecklingen går fram utmed tvenne linjer, en liberal och en pietistisk-ortodox, en bredkyrklig och en lågkyrklig. Under periodens första skede ser det ut, som skulle ett jämviktsläge uppnås mellan de bägge riktningarna. Visserligen är det bredkyrkliga partiet tills vidare i majoritet. Dit sluta sig bl. a. ättlingarna av den gamla rationalismen. Men den största kraften ligger på den lågkyrkliga sidan. Där uppträder den oerhört intensiva rörelse, som går under namnet »väckelsen», le Réveil. Inför dess våldsamma kraftutveckling träder liberalismen under de närmaste decennierna tillbaka. Framför allt gäller detta, om vi se på den del av utvecklingen, som här intresserar oss mest, nämligen predikans historia. Den protestantiska predikan i Frankrike står under tiden från omkring 1820 till inemot århundradets mitt avgjort i »väckelsens» tecken.

Grundorsaken till att för tillfället väckelsepietismen vann seger över sin medtävlare liberalismen låg däri, att den centrifugala tendensen hos upplysningskristendomen löpt linan ut till sin yttersta gräns, där kristendomen hotades med total upplösning, så att följden måste bli en häftig reaktion. Visserligen får man icke sluta ögonen till för det mått av sanning, som ligger i vad som påpekas i företalet till en i Genève utgiven

¹ Lindegaard-Petersen, s. 32 f.

predikosamling från den döende rationalismens tid¹, nämligen att det andliga läget under den napoleonska tiden var sådant, att sinnena näppeligen voro mottagliga för en djupare, centralt kristlig förkunnelse. Det finns lekamliga sjukdomstillstånd, som göra organismen oförmögen att tillgodogöra sig sådan näring, som för friska personer är den mest kraftiga. Nu rådde en tid av ytterlig avmattning på det religiösa området, då en koncentrerad, fullödlig kristlig förkunnelse icke hade stora utsikter att bli förstådd och kunna uträtta något. Men å andra sidan är det uppenbart, att den starkt förtunnade förkunnelsen, där det specifikt religiösa fått vika för moraliska, nationalekonomiska och politiska betraktelser, skulle, när tiden var mogen, framkalla en reaktion i centripetal riktning av så oemotståndlig kraft, att den bröt fram med en naturlags nödvändighet. Under sådana förhållanden är det självklart, att den våldsamma, hänsynslösa och ensidiga »väckelsen» skulle i ojämförligt mycket högre grad stå i samklang med tidens innersta strävanden än den modifierade, syntetiskt lagda liberalismen.

En intressant och lärorik parallell till »väckelsens» oförsonliga opposition mot upplysningskristendomen är romantikens explosiva och frenetiska kamp mot upplysningstidens estetiska ideal.² Samstämmigheten mellan väckelsepietismens och den romantiska skolans strävanden blottar något av tidens innersta väsen. Det de kämpade för, då de var på sin linje drogo i härnad mot upplysningen, hade sina rötter i den djupaste grunden hos tidsmedvetandet. På båda hållen, kan man säga, är det fråga om en centripetal reaktion mot ett skede av ensidig centrifugalism. Under upplysningstiden rörde sig en tendens att bedöma skönlitteraturen efter för densamma främmande synpunkter, att värdesätta den i den mån den åstadkom »upplysning», eller, krassare uttryckt, från nyttans synpunkt. Nyromantikerna satte en ära i att hava återupptäckt begreppen konst och poesi.³ De menade sig därigenom hava räddat skönlitteraturen undan trældom hos främmande herrar och återfört den till dess eget land. På samma sätt förhöll det sig med väckelsens män ifråga om religionen. De ville se religiöst på religionen.

¹ J. P. E. Vaucher, Souvenirs d'un pasteur genevois, ou recueil de sermons.

² G. Brandes, Den romantiske Skole i Frankrig, s. 14 ff. — E. Lehmann, Romantik og Kristendom, s. 21 ff. — Johan Vising, Den franske romantiken, s. 19 ff., s. 56 ff.

³ Brandes, a. a., s. 17.

Den har sitt värde i sig själv, icke blott därav att den gör människa dygdiga. I båda fallen är det en utåtvänd tidsströmning, som får vika för en inåtvänd. De praktiska, handlingsbetonade intressena hade tillgodosetts, till dess att kraften var uttömd. Nu gjorde sig behovet gällande att på nytt söka sig inåt till de fördolda livskällorna, poesins och religionens livskällor.

»Väckelsen» kom från början in i Frankrike från Genève. Även där hade det religiösa tillståndet under 1700-talet försämrats. Genève, som under reformationstiden varit den reformerta kristenhetens andliga medelpunkt och skådeplatsen för ett så rikt religiöst liv, att John Knox, enligt hans eget yttrande, väl annorstädes hade förspott, att Kristus predikades i anda och sanning men ingenstades hade sett reformationen utöva ett så djupgående inflytande som därstädes,¹ hade 1725 uppgivit förpliktelsen på bekännelseskriterierna.² Det av präster och lekmän sammansatta konsistoriet hade förlorat sitt inflytande och trängts tillbaka av den exklusivt prästerliga sammanslutningen La vénérable compagnie des pasteurs. Dess medlemmar sågo vid ämbetenas tillsättande uteslutande på sina egna familjeintressen. Detta i sin tur inverkade synnerligen menligt på prästerskapets religiösa nivå och kunskaper. Sönerna inom de privilegierade familjerna visste på förhand, att de bästa ämbetena skulle tillfalla dem oavsett deras andliga kvalifikationer. Och teologiens övriga ämnessvenner saknade nödig stimulans till allvar och studier i medvetande om att inga förtjänster kunde ställa dem i paritet med deras av de maktägande omhuldade kamrater.³ — 1755 bosatte sig Voltaire på Ferney och utövade ett starkt inflytande på de högre samhällsklasserna i det närbelägna Genève.⁴ 1756 kom d'Alembert till Ferney. Där förberedde han sin artikel »Genève» i encyklopedien.⁵ I denna spelar han ut det frigjorda Genève mot det bigotta Frankrike. Han framställer prästerskapet i G. som mönster av toleranta och avancerade rationalister. Det fröjdar honom att kunna påstå, att många av dem icke längre tro på Kristi gudom, denna dogm, för vilken Calvin lät bränna Servet. »Med ett ord, många präster i Genève ha ingen annan religion

¹ L. Maury, Le réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France I, s. 2.

² Holmquist, Ur kristendomens historia mellan världskrigen 1814—1914, s. 89.

³ Maury, a. a., I, s. 7.

⁴ Maury, a. a., I, s. 8.

⁵ Maury, a. a., I, s. 8.

än en renodlad socinianism och förkasta allt, som stöter på det mysteriösa. De anse, att den förnämsta principen i all religion är att icke uppställa någon trossats, som strider mot förnuftet. — — — Vördnaden för Kristus och för Skriften är det enda, som skiljer kristendomen i Genève från den rena deismen.»¹ — Visserligen riktade prästerna och fakultetsteologerna i Genève en förvånad och indignerad protest mot d'Alemberts artikel.² Men att d'Alemberts framställning, även om den i tendentiöst syfte var i någon mån överdriven, likväl kom sanningen ganska nära, därom vittnar ett anonymt brev, som en protestantisk universitetsteolog riktade till d'Alembert, i vilket han erkänner, att teologerna hade sina filosofiska läromästare i Newton, Leibniz och Wolff, ehuru de icke kände sig förpliktade att följa dem i allt.³ Maury anför efter De Goltz *Genève religieuse au XIX:e siècle* en predikan från denna tid över ämnet *Préparation à la mort*, som efter allmänna förmaningar att leva dygdigt och tänka rätt om döden utmynnar i rådet att sköta sina affärer, göra sitt testamente vid sunt förnuft och undvika veklighet⁴ — onekligen en ganska krass vulgärrationalism.

Ami Bost, en av väckelsens förkämpar, har i sina memoarer skildrat tillståndet i Genève vid början av 1800-talet, särskilt naturligtvis i studentkretsarna, sålunda: Bibeln var okänd vid föreläsningarna. Gamla testamentet använde man endast för att lära sig en smula hebreiska. Nya testamentet kom aldrig fram. Man utgick från att studenterna kunde grekiska! — Och det var icke många, som togo sig an de ungas andliga liv, när de kände behov efter något annat, än vad den torra rationalismen bjöd på.⁵ Frédéric Monod — Adolphes äldre broder, som studerade i Genève några år före Adolphe — skriver, att professorerna voro nästan lika ovetande om den heliga skrifts gudomliga auktoritet som studenterna. Bibeln anförde de snarare för att finna belägg för sina egna åsikter än för att hänvisa till den religiösa sanningens enda källa.⁶ »Guds heliga ord var för oss

¹ D'Alembert, *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, nouvelle édition II, s. 376. I encyklopedien återfinnes artikeln i Tom. VII.

² Extrait des registres de la Vénérable Compagnie des pasteurs et professeurs de l'Eglise et de l'Académie de Genève le 10 Février 1758 (d'Alembert, *Mélanges* II, s. 385 f.).

³ Lettre d'un professeur en théologie d'une université protestante à Mr. d'Alembert (*Mélanges* II, s. 467.).

⁴ Maury II, a. a., s. 11.

⁵ Lindegaard-Petersen, a. a., s. 87.

⁶ a. a., s. 87.

okänd mark, terra incognita.»¹ Robert Haldane, som vi strax skola möta, skildrar sina intryck av studenternas bibelkännedom sålunda: »Om de hade blivit undervisade i Sokrates' lära eller Platons skola utan att någonsin ha fått annan handledning, hade de svårligen kunnat ådagalägga en djupare okunnighet i evangeliets läror. Faktiskt känna de mycket bättre till de hedniska filosofernas system än Frälsarens och apostlarnas lära. Deras studier hava aldrig haft bibeln och dess innehåll till föremål.»²

Men vid sidan av det religiösa förfallet hade det i Genève från gamla tider i det tysta gått fram en ström av levande bibelkristendom. Där som på så många andra håll var det i de herrnhutiska kretsarna, som den positiva kristendomen hade övervintrat under upplysningens köldperiod. På 1740-talet hade Zinzendorf själv varit där och grundat en församling. Denna uppsög och bevarade det andliga liv, som fanns efter de pietistiska rörelser av mer eller mindre svärmisk natur, vilka dessförinnan tid efter annan försports i Genève.³

Ur nämnda församling framgingo vid början av 1800-talet de första livstecknen till den väckelse, som än en gång skulle göra Genève till den reformerta kristenhetens andliga medelpunkt. Några studenter, som gripits av herrnhutarnas allvarliga fromhet, bildade 1810 en förening, Société des Amis, till ömsesidig uppmuntran till kristen tro och helgat liv. Föreningens pietistiska färg kommer till synes i stadgarnas föreskrift, att enär världsliga nöjen äro oförenliga med kristendomens anda, så mottager föreningen inga andra medlemmar än sådana, som avstå från dans, teaterbesök o. d.⁴ Bland medlemmarna voro flera, som längre fram intogo en bemärkt ställning inom väckelsen, såsom Ami Bost, Henri Louis Empaytaz, E. Guers och Henri Pyt.

Föreningen hade från början ingen tanke på separation från statskyrkan. Den sökte tvärtom undvika allt, som kunde giva dess sammanslutning sken av sektarism.⁵ Men det gick här som annorstädes. De kyrkliga myndigheternas hållning framtvängde en brytning. Det började med att kyrkostyrelsen i december 1810 tillsatte en kommission, som skulle hålla ett vakande öga på föreningens verksamhet.⁶ De privata bibelförklaringarna voro

¹ Maury I, a. a., s. 42.

² Maury I, a. a., s. 41.

³ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, s. 204 f.

⁴ Maury I, a. a., s. 32.

⁵ Maury I, a. a., s. 33.

⁶ Maury I, a. a., s. 33.

myndigheterna en nagel i ögat, förnämligast därför att de — icke utan skäl — tolkades som en tyst anklagelse mot den akademiska undervisningen. Först 1824 inrättades en professur i »critique biblique».¹ Saken var sålunda ömtålig. Det behövdes icke mer än att studenterna samlades till enskilda bibelstudier, förrän de akademiska fäderna skulle känna sig utsatta för kritik. Prästerna kände sig irriterade av att den studerande ungdomen besökte herrnhutarnas sammankomster. Och då enskilda föreställningar icke hjälpte, förklarade La compagnie des pasteurs, att Guers och Empaytaz, som voro de ivrigaste att besöka brödräfsamlingens gudstjänster, icke skulle admitteras till prästämbetet, med mindre de avstode från deltagande i dessa bönestunder.²

Så långt var väckelsen i Genève en inhemsk rörelse. Nu börjar det för hela rörelsen karakteristiska inflytandet från den engelska evangelikalismen göra sig gällande. I början av år 1816 kom en metodistisk industriidkare vid namn Wilcox från England till Genève och deltog under några år flitigt i studenternas bibelsamtal.³ Kort därpå anlände den nyss nämnde Robert Haldane. Han hade förut varit officer vid engelska marinen men hade tagit avsked för att tillsammans med sin bror James ägna sig åt evangelisatorisk verksamhet. Han höll från början av februari 1817 förklaringar över Romarbrevet. Dessa tilldrogo sig sådan uppmärksamhet, att de besöktes av nära nog samtliga teologie studerande. Hans inflytande på dessa unga studenter, som sedan spriddes ut över hela den fransktalande protestantiska världen och bildade kärntruppen av den nya generationens mest verkamma präster, blev av utomordentlig betydelse för väckelsens andliga struktur. Han visade ett sublimt förakt för allt vad teoretiska undersökningar heter. Hans ståndpunkt var en massiv biblicism, en blind auktoritetstro på verbalinspirationens grund. Sina bevisföringar slutade han med orden: »Se här! hur läser du? Detta är skrivet med Guds finger.»⁴ Genom honom förstärktes det drag av aggressivitet och intolerans, som gärna vill vidlåda alla väckelserörelser och som fann understöd i den gamla hugenottandans sträva oböjlighet.

Redan året förut hade något inträffat, som kom spänningen

¹ Maury I, a. a., s. 91.

² Maury I, a. a., s. 33.

³ Maury I, a. a., s. 40.

⁴ Maury I, a. a., s. 40 f.

mellan myndigheterna och de unga att bryta ut i öppen strid. I augusti 1816 utkom i Baden en broschyr av Empaytaz med titeln: *Anmärkingar rörande Jesu Kristi gudom, herrar studerande vid teologiska fakulteten i Genève tillägnade*, och med motto: De som förneka Kristi gudom undergräva fullständigt den kristna trons grundvalar. Författaren riktar ett häftigt angrepp mot den rådande teologien och La compagnie des pasteurs. Prästerna, skriver han, hade övergivit tron på Kristi gudom; nya bibelöversättningen hade förvrängt de ställen, som handlade där om; de akademiska disputationerna undveko sorgfälligt detta ämne, där de icke rent av innehöllo förnekelse; den gamla bekännelseetrogna katekesen hade utbytts mot en ny, som förbigick denna centraldogm med tystnad; den nya liturgien svävade i detta stycke på målet.

Broschyren väckte ett oerhört uppseende. Men författaren hade gått för våldsamt tillväga för att vinna allmänna sympatier ens inom sitt eget läger. Studenterna med Merle d'Aubigné och Frédéric Monod i spetsen avgåvo en offentlig protest mot de sårande utfallen mot La compagnie. Själva sakfrågan lät sig dock icke nedtystas. Tvärtom gav Empaytaz' skrift anledning till att striden drogs inför den gudstjänstfirande församlingen. Louis Gaussen, pastor i Satigny nära Genève, och César Malan m. fl. höllo predikningar, som visserligen icke innehöllo någon direkt polemik, men som så eftertryckligt betonade de omstridda läro-punkterna, att de icke kunde uppfattas annat än som stridssignaler. Detta föranledde La compagnie att vidtaga en högst olycklig åtgärd. Den 3 maj 1817 utfärdade det en skrivelse, vari prästerna och de studenter, som ämnade bli präster, avfordrades förbindelse att icke i sina predikningar vidröra 1) huru den gudomliga och den mänskliga naturen äro förenade i Kristi person, 2) arvsynen, 3) den gudomliga nådens sätt att verka, 4) predestinationen. Resultatet av skrivelsen blev rakt motsatt det åsyftade. La compagnie ville förebygga ytterligare strid. Men följden blev i stället, att striden flammade upp med sådan styrka, att separation blev oundviklig. I maj 1817 beslöt Guers och hans anhängare att utträda ur statskyrkan och bildade ett frikyrkosamfund, som, efter lokalen där gudstjänsterna hölls, fick namnet l'Église du Bourg-de-Four. Malan blev i april 1823 suspenderad och grundade friförsamlingen l'Église du Témoignage. Även andra små fria samfund bildades kring präster, som av regeringen avsatts för sin opposition mot det bestående.

Från Genève spred sig väckelsen till Frankrike. Jämte de utgående unga prästerna, som, vart de kommo, blevo ivriga förkämpar för väckelsens idéer, gjorde från Genève utsända evangelister framgångsrik propaganda. De förnämste bland dem voro Coulin, Méjanel och Porchat. Coulin, som förut verkat i Schweiz, utövade från 1820 en ivrig verksamhet i Sydfrankrike, i synnerhet i Gard. De två andra började omkring 1819 en liknande verksamhet i Paris. Vid sidan av dessa och andra evangelister utsändes även kolportörer, Pyt, Bost, Vienne och Foulquier m. fl. 1827 hade Bourg-de-Four-kyrkan utsänt eller understött aderton evangelister och kolportörer i olika delar av Frankrike.¹

På sina håll fingo dessa väckelsepredikanter röna motstånd och förföljelse. Méjanel och Porchat dömdes 1823 till 300 francs böter och tre månaders fängelse, för att de hållit olagliga sammankomster. Överrätten upphävde dock fängelsestraffet.²

Men å andra sidan funno de flerstädes jordmännen beredd för sin förkunnelse. På bottnen av folklivet funnos rester kvar av den gamla hugenottfromheten. Och liksom det i Genève fanns föregångsmän före väckelsen, hade det även på sina håll i Frankrike funnits präster, som mitt under upplysningstidevarvet icke skattat åt den gängse moderiktningen utan bevarat och fostrat sina församlingar i positiv kristendom. Den främste bland dem är den kände »fader» Oberlin i Ban-de-la-Roche (Elsass), som där utförde ett rikt välsignat arbete från 1767 till 1826. Vid sidan av honom är att nämna en rad andra förtjänta män, såsom André Gachon i Mazères, Marzials i Montauban, Chabrand i Toulouse, André Blanc i Mens, César Bonifas, Rollin, Soulier och Lissignol.³

Även i Frankrike var herrnhutismen en förbindelselänk mellan äldre tidens fromhet och väckelsen. 1737 och 1746 hade Brödras församlingen sänt missionärer till södra och västra Frankrike. Den understödde l'Église du Désert och samarbetade med den inbrytande väckelsen. Betecknande för vilka djupa spår den herrnhutiska verksamheten lämnat efter sig på sina håll, är, att här och var i södra Frankrike namnet »morave» (= herrnhutare) blivit beteckningen för fromma i allmänhet.⁴

¹ Maury I, a. a., s. 327 ff. — Lindegaard-Petersen, s. 89.

² Lindegaard-Petersen, s. 89.

³ Maury I, a. a., s. 297 ff.

⁴ Maury I, a. a., s. 316 f.

Till förelöparna för väckelsen äro slutligen ock att räkna de franska kväkarna, vilka av gammalt funnits särskilt i trakten kring Nîmes. Deras antal var aldrig stort, icke ens sedan de mot slutet av 1700-talet erhållit förstärkning av från England inflyttade trosförvanter. Men genom sin karakteristiska, allvarliga fromhet utövade de ett stilla inflytande, som beredde mark för le Réveil.¹

Såsom ett tredje inslag vid sidan av inflytandet från Genève och de inhemska rörelserna ha vi att observera den starka ström av engelsk metodism, som omkring 1820 begynte gå fram över Frankrike. Redan på 1790-talet hade metodister via de Normandiska öarna kommit in i Frankrike. Verklig fart tog den metodistiska evangelisationen dock först, när den framstående, varm-hjärtade och energiske Charles Cook började sina omfattande predikoresor, under vilka han trädde i förbindelse med flera av de »evangeliskt» sinnade franska präster, som nyss omnämnts, såsom Rollin, Lissignol, Marzials och Gachon. — Till en början rådde hjärtligt samförstånd mellan väckelsens män och metodisterna. De kände sig gemensamt företräda den positiva kristendomen gent emot rationalismen. Metodismen har satt djupa spår i väckelsens åskådning och metoder. Belysande för, hur starkt metodismens inflytande på den franska väckelsen var, är, att det populära betraktelsesättet länge förväxlade de båda rörelserna. »Méthodistes» är under 1820- och 30-talen det vanliga namnet på väckelsens anhängare. Detta var icke alltid till väckelsens fördel. Såsom varande en utländsk rörelse och i flera hänseenden främmande för det franska lynnet blev metodismen föremål för åtskillig misstro, en misstro, som ökade aversionen mot väckelsen. Vi få i nästa kapitel se, hur detta vållade Monod obehag, då han i början av sin predikoverksamhet hade att bryta mark för väckelsens idéer. — Emellertid blev det småningom klart även för väckelsens egna anhängare, att det mellan dem och metodismen fanns inre differenser. De metodistiska missionärerna visade tendenser att verka mer för sitt samfunds särintressen än för den gemensamma saken. Den förste, som ställde sig reserverad mot metodismen, var Samuel Vincent. 1823 skrev han en artikel i sin tidskrift »Mélanges» etc., vari han stämplade metodisternas verksamhet som sekterisk. Den strängare väckelsen sökte dock i det längsta bevara sambandet med metodis-

men, men 1841 började ultra-veckelsens huvudorgan, Frédéric Monods Archives du Christianisme, ställa sig avvisande mot den.¹

Den sålunda uppkomna väckelsen gick raskt framåt och vann anhängare i alla samhällsklasser. Den fick en fast organisation och leddes av framstående personligheter. Främst bland dem står Adolphe Monod. Hans ädla gestalt är ett prov på vad väckelsetiden kunde åstadkomma ifråga om kristlig personlighetsbildning. Men på samma gång höjer han sig för mycket över väckelsens genomsnittsnivå för att vara ett typiskt exempel på densamma. Detta är däremot brodern Frédéric. Är Adolphe väckelsens främste predikant, så är Frédéric den mest typiske representanten för väckelsen med både dess förtjänster och fel. Närmast efter bröderna Monod kommer i betydighet för väckelsen Parisprästen Grand Pierre.² Kring de prästerliga ledarna samlade sig, särskilt i Paris, en skara lekmän, av vilka åtskilliga voro bärare av det protestantiska Frankrikes mest kända namn. Parisgruppen utgjorde en lysande generalstab, som med energi och skicklighet ledde evangelisationsarbetet över hela landet. Frankrike genomkorsades av en mängd evangelister, såsom Rostan, Nap. Roussel, François Puaux och Léon Pilatte.

Väckelsen hade både förtjänster och fel. Dess förtjänster kunna sammanfattas i detta enda: religiös fördjupning efter upplysningens förflackning. Ur denna fördjupning springa dess övriga värdefulla egenskaper fram: energiskt framhållande av kristendomen såsom positiv uppenbarelsereligion, återvändande till bibeln och förkunnelsens baserande på motsättningen synd och nåd. Men å andra sidan kunna väckelsens brister härledas ur samma centralpunkt, den religiösa fördjupningen, nämligen i det ensidiga, överdrivna sätt, på vilket den skedde. Genom den intensiva kraftens inriktande på ett fåtal religiösa motiv blev den otillbörligt sammanpressad. Det kom ett krampaktigt, explosivt och frenetiskt drag över väckelsen. Den blev aggressiv och taktlös. Den spände de själsliga strängarna för hårt. Den pressade upp det religiösa livet till ett höjdläge, där det var psykologiskt omöjligt att det kunde hålla sig i längden. Gent emot andra blev den i högsta grad intolerant. Den religiösa intressesfärens förträngning gjorde förkunnelsen monoton. Viktiga sidor av det religiösa livet, som höra med till dess allsidiga och harmoniska utveckling, förbisågos. Förbindelsen med det

¹ Maury, I, a. a., s. 319 ff. — Rudolf Buddensieg art. Quäker i Haucks Realenc. XVI, s. 372.

¹ Lindegaard-Petersen, a. a., s. 92. — Maury I, a. a., s. 416 ff.

² J. Pédézert, Souvenirs et études, s. 1 ff.

positivt etiska och med kulturlivet blev otillräcklig. Etiken blev övervägande negativ och ensidigt asketisk. Den överdrivet starka accentueringen av vissa grundtankar ledde till en doktrinär och intellektualistisk dogmatism. Läroframställningen blev överdrivet demonstrerande. Kristologien föll tillbaka på gammalortodoxiens skolastiska schema. I sin iver att förstå Kristus religiöst och icke blott mänskligt förlorade väckelsen greppet om det historiska och psykologiska. Väckelsens ställning till Skriften fick prägel av en massiv och ohistorisk biblicism. Väckelsen saknade förståelse för den bibliska uppenbarelseens historiskt och psykologiskt betingade art och skiftande innehållsrikedom. Den ville pressa in allt i bibeln inom sin specifika och trånga dogmatiska ram. Följden blev en otillbörlig pressning av texter, som icke bära den paulinska teologiens prägel, en mången gång godtycklig, allegoriserande bibeltolkning. César Malan påstår, att senare delen av namnet Bartimeus betyder »oren», och gör därav tillämpningen, att vi äro syndbesmittade. Mannen, som lämnade manteln och flydde, betecknar, att vi skola avlägga synden, som hindrar oss. Berättelsen i 2 Sam. 10 om den ovärdiga behandling, som Hanun lät konung Davids sändebud undergå, ger Gausson anledning att tala om förkastande av Guds kallande nåd. Rochat förklarar, att purpurfärgen på tempelförlåten betecknade Kristi konungsliga ämbete, den blå angav hans rikets himmelska art, det vita linnet hans fullkomliga helighet. De tre förlåtarna i tabernaklet voro en bild av att Jesus i tre hänseenden förskaffar oss tillträde till Gud, nämligen genom kyrkan, genom sitt blod och genom det slutliga införandet av de frälsta i härlighetens rike.¹ — Väckelsen missbrukade det negativt eskatologiska motivet, den eviga fördömsen, och den demonologiska föreställningskretsen.² — Slutligen förtjänar ock att framhållas, hur väckelsen till följd av sin pietistiska läggning och sin av romantiken påverkade individualism gick till ensidig överdrift i sin opposition mot upplysningens kyrkoupfattning. För upplysningen fanns inga gränser utåt för kyrkosamfundet. Mendelsohn lärde, att kyrkan icke får utesluta någon. Den är ett undantag från regeln, att varje samfund har rätt att självt bestämma sina gränser. Att utesluta en dissident ur kyrkan är detsamma som att förbjuda en sjuk att komma på lasarettet.³ Dessa principer, som, när de

¹ Vincent, a. a., s. 47 ff.

² Vincent, a. a., s. 47.

³ Koch, a. a., s. 166.

uttalades från rationalistiskt håll, bottnade i latitudinarism och utvärtes institutionell betraktelse, kunde naturligtvis icke annat än väcka den kraftigaste opposition från väckelsen. Den ville se rent religiöst på samfundsfrågan. Väckelsens sympatier för ecclesiolatanken, dess utpräglade individualism och rigorism ledde därvid till underskattande av folkkyrkoidealet och till en påståelig och ödesdiger separatism. Vi hava visserligen sett, hur väckelsens första anhängare i Genève utträdde ur statskyrkan utan att hysa separatistiska åsikter. Något liknande komma vi att i nästa kapitel bevittna hos Monod. Men hos ultra-väckelsens mest typiske representant, Frédéric Monod, möta vi, när han 1848 utan någon som helst tvingande anledning utträdde ur nationalkyrkan, en oböjlig och doktrinär separatism, som stöter på en fix idé.

Samtliga dessa ensidigheter och brister hos väckelsen berodde på att den i sin berättigade känsla av nödvändigheten att bekämpa upplysningen icke hade blick för de goda sidor, som också funnos hos densamma.

Följden blev, att fram på 1840-talet de mera vakna bland väckelsens anhängare mer och mer började känna, att något fattades hos rörelsen. 1848 skrev dess tidning *L'Espérance*: »Väckelsen har icke tagit tillräcklig hänsyn till de protestantiska nationaliteternas minnen, traditioner och tänkesätt. Den har icke ägnat tillräcklig uppmärksamhet åt behovet av ordning, den har icke tillräckligt undvikit häftiga slitningar. Den har alltför mycket funnit behag i strid och gått anfallsvis tillväga. Den har funnit nöje i att utså misstro. — — — Väckelsen har varit alltför dogmatisk. Den har älskat dogmerna för deras egen skull och har icke frågat efter deras verkningar. Den har tillskrivit formlerna mera betydelse än andan. Den har alltför snävt begränsat både fromhetens betingelser och dess verkningar. — Man skulle tala ett visst språk, antaga vissa vanor, segla under en bestämd flagg och framför allt vara ortodox. Det finns ingen bekvämare kudde att sova på än ortodoxien. De som aldrig så litet avveko från de godtagna formuleringarna blevo misstänkta, under det de som anslöto sig till dem betraktades som bröder. Nu håller väckelsen på att undergå en förändring till det bättre. De olika sammanslutningarna tolerera varandra och stödja varandra. — Mycket framstående män inom väckelsen se en mängd frågor i en alldeles ny dager. De äro icke mindre fromma, men deras åsikter äro betydligt rymligare. De hava lärt av erfarenheten. Det är i synnerhet det nya släktet, som tror, att det finns

plats för en sann och levande kristendom mellan rigorismen och det obestämda. De längta efter det fördolda livet med Kristus i Gud. Det gäller att mottaga Frälsaren själv. Jesus i själen och själen i Jesus! Något nytt och bättre är i görningen. Det är dock ännu icke klart, vad det innebär.¹

Så långt L'Espérance. Vi skola i det följande se liknande tankar just vid samma tid ännu starkare komma fram i Monods förkunneelse.

Bristerna och ensidigheterna hos väckelsen blevo kännbara i samma mån som den själv stagnerade och antitesen mot upplysningen, som en gång givit ensidigheterna ett visst berättigande, icke längre var aktuell. I samma riktning verkade ock att, sedan väckelsen framkommit, hade en strömkantring ägt rum i det allmänna kulturlivet. Romantiken, som i många hänseenden var besläktad med väckelsen och i varje fall gav resonans åt dess idéer, gick numera sin upplösning till mötes och gled genom en inre omvandlingsprocess över till realism.² Den politiska restaurationen tillhörde det förflutna. Den politiska liberalismen hade brutit sig fram. Med den följde en mångfald av kulturella och religiösa liberala tankar. Personlighetsprincipen gör sig gällande. »Det kommer icke an på bekännelser och trosartiklar utan på vad en människa praktiskt tror.»³ Samtidigt påkallades uppmärksamheten av den mångfald företeelser och problem, som framkommo som en följd av de praktiska framstegen, först och främst den sociala frågan. Tidsmedvetandet, som 1820 känt behovet att hämta kraft ur de inre livskällorna, kände 1850 behov av att gå ut i det levande livet och söka kontakt med dess realiteter.⁴

När detta behov gör sig gällande på det religiösa området, så att det tar predikoförkunneelsen i anspråk, kan väckelsen icke längre hävda sin ställning som den dominerande riktningen i predikan. Då intages denna plats av den liberala strömningen, som dittills stått i andra planet. Då inträder det skede i den franska protestantismens predikan, som plägar kallas liberalismens tid.

¹ Lindegaard-Petersen, a. a., s. 123.

² Brandes, Den romantiske Skole i Frankrig, s. 525 ff.

³ Harald Høffding, Ledande tankar under det nittonde århundradet, s. 128 ff.

⁴ Jfr Warburgs karaktäristik av tiden: »I motsats mot det romantiska tidsskedets metafysiska grubbel och mystik — — riktas nu alltmera intresset utåt, hän mot samtiden, mot verkligheten.» (Illustr. Svensk Litt. hist. IV s. 90).

Det är därvid att märka, att strömkantringen kommer något senare på det religiösa området än på det litterära och politiska. Medan den politiska liberalismens genombrott i Frankrike kan sättas till omkring 1830 och romantiken går sin upplösning till mötes redan från mitten av trettio-talet,¹ dröjer det ett drygt decennium, innan en mera genomgripande förändring inträder på det homiletiska området.²

III. Liberalismen.

Den liberala predikorienteringens främste man var Ath. Coquerel d. ä. Han var betecknande nog uppfostrad i en familj med unitariskt tänkesätt. Hans liberala principer ställde honom redan under hans första prästår på ett svårt prov. Han var i fattiga omständigheter och blev erbjuden en förmånlig prästerlig syssla på Guernsey. Men villkoret var, att han skulle underskriva de 39 artiklarna. Detta förbjöd honom hans samvete liksom att överhuvudtaget underskriva någon trosbekännelse. I stället fick han anställning i Amsterdam och grundlade under sin verksamhet där från 1818 till 1830 sitt rykte som predikant och teologisk författare. Från sistnämnda år till sin död 1868 var han präst i Paris.³

Sin egentliga kamp för de liberala idéerna började han dock först 1841, då han deltog i startandet av en stor liberal huvudstadstidning, *Le Lien*, vars redaktör han inom kort blev. Samma år utgav han sin bekanta bok *L'ortodoxie moderne*, i vilken han framlade sitt program. Han hävdar där bibeln som den direkta och positiva uppenbarelsen men är angelägen om att gent emot väckelseortodoxien framhålla, att denna uppenbarelse icke består i bokstaven. Därför löper en bokstavsbunden bibeltolkning alltid fara att komma i motsägelse icke blott till förnuftet, samvetet och historien utan även till bibeln själv. Han tror på andren

¹ Vising, a. a., s. 73.

² Även i Sverige gör sig den religiösa liberalismen gällande först senare än den politiska och litterära. Geijers avfall och striden mot den nyromantiska skolan höra till 1830-talet. Den teologiskt radikale Ignells författarskap faller delvis under 1840-talet men framför allt under 50- och 60-talen. Viktor Rydbergs Bibels lära om Kristus utkom 1862. Striden mellan den liberala lektor Ljungberg och den ortodoxe biskop Björck pågick vid början av 1860-talet. Ett par år tidigare hade rektor N. J. Cramér i Visby nedlagt sitt ämbete. År 1861 uttalade kyrkoherden Hallin inför Strängnäs domkapitel likartade åsikter som lektor Ljungberg. (Johan Mortensen, Från Aftonbladet till Röda rummet. Strömningar i svensk litteratur 1830—1879, s. 376 ff.)

³ Lindegaard-Petersen, s. 131.

i Gamla och Nya testamentet men kräver, att man enligt reglerna för all sund kritik skall pröva varje unders trovärdighet. Han tror på profetierna men varnar för en överdriven och ohistorisk typologi. Han bekänner sig till läran om rättfärdiggörelsen genom tron men håller vakt om tanken anima naturaliter christiana. I omvändelsen skall människan göra sin del. Han bekänner Kristus vara Guds Son och ende medlaren mellan Gud och människor. Men han förnekar den athanasianska treenighetsläran. 1847 utgav han ett nytt teologiskt arbete, *Christianisme expérimental*, en populär-filosofisk-dogmatisk framställning av kristendomens väsen och livets grundproblem. Utgångspunkten för hans framställning är evolutionstanken. Skapelsens ändamål är utveckling till Gud. »Syndafallet» är tillbakagång i utvecklingen. Den mänskliga religiositeten är beviset för Guds tillvaro. — I hans tankar om bönen visar sig hans beroende av Schleiermacher.¹

Denna åskådning framförde han med utomordentlig förmåga i sina predikningar. Tvenne grundtankar utgöra det bärande underlaget för hans förkunnelse: Trons frihet gent emot allt yttre auktoritetstväng och hjärtats krav gent emot skolastisk intellektualism.² — Han blev utomordentligt uppburen som predikant. Hans förkunnelse tillmötesgick ett i samtiden starkt förnummet men i predikan dittills alltför litet tillgodosett behov. Även sedan Adolphe Monod blivit präst i samma församling, hade Coquerel alltid fullsatt kyrka. Många, som tröttnat på väckelsepredikans ensidighet, funno hos Coquerel rik näring för sina andliga behov i hans fria, av ett omfattande humant vetande präglade förkunnelse, som icke proklamerade ett auktoritativt fastslaget läro-system utan vädjade till åhörarnas eget fria tänkande.

Kring Coquerel uppväxte omkring århundradets mitt en skara talangfulla predikanter, tillhörande den liberala riktningen, »la nouvelle école». Under åren 1855—1858 publicerades flera band predikningar av Tim. Colani, i vilka de liberala idéerna komma ännu mera utpräglat fram än hos Coquerel. Han hävdar energiskt, att kristendomen icke är ett system av läror utan en livs-princip, vars källa är Kristus, men icke dogm-Kristus utan den historiske Jesus av Nasaret. Hans gudomliga ursprung visar sig icke i miraklen utan i hans helighet och kärlek. Tyngdpunkten i Jesu frälsargärning är icke hans död utan hans liv. Mot den

¹ Lindegaard-Petersen, s. 132 ff.

² Vincent, a. a., s. 67.

juridiskt fattade försoningsläran riktar Colani en skarp kritik. Omvändelsen är icke den mekaniska och magiska akt, som väckelseortodoxien gjorde den till, utan utgångspunkten för ett djupare religiöst liv, vilken i en normalt förlöpande kristlig uppfostran och utveckling icke gör sig förnimbar.³ — Colani verkade som predikant i Strassburg, där han tillsammans med Edm. Scherer 1850 grundade *La Revue de théologie de Strasbourg*, som längre fram skulle åstadkomma en hel revolution i fransk teologi och i det religiöst-liberala partiet.⁴

I Paris verkade Ath. Coquerel d. y. Efter en kort tjänstgöring som präst i Nîmes hade han kallats till huvudstaden 1850 som ämbetsbiträde åt Martin-Paschoud. Han förklarade, att oppositionen mot dogmatismen var protestantismens ära. Att det från samma predikstol ljuder motsatta förkunnelser är så långt ifrån att beklaga, att det tvärtom är ett glädjande tecken. Det bör finnas lika många former av kristendom som det finns människor. När vi få en kristendom per man, bli vi, förutsatt att vi förstå att bevara endräkten, sanna protestanter.⁵ Man kan förstå, vilken förbittring dylika åsikter skulle åstadkomma hos den extrema väckelsen, för vilken renlärigheten och den dogmatiska uniformiteten var en hjärtesak. Bägaren flödade över, när Coquerel 1863, kort efter det Renans *Vie de Jésus* utkommit, kallade den förkättrade författaren sin »käre och lärde vän». Le Conseil presbytéral de l'Église de Paris tillsatte en undersökningskommission, som konstaterade, att Coquerel bl. a. offentligt uttalat (i Le Lien den 29 okt. 1860): »Det förhåller sig icke så, att vi tänka i-någon mån annorlunda än de ortodoxa rörande treenigheten, arvsynden, försoningen, inspirationen och andra läropunkter, dem man kallar fundamentala, utan vi tänka på ett alldeles annat sätt.» Han hade dragit Jesu övernaturliga födelse i tvivelsmål, sagt, att bönen icke bör riktas till Jesus, och prisat den liberala teologien, inklusive Renan, och kallat den en Guds välgärning. Följden blev, att Coquerels förordnande som suffragant åt Martin-Paschoud icke förnyades, vilket väckte en stormig opposition i pressen och ledde till vidlyftiga strider med petitioner och mötesuttalanden.⁶

Bland anklagelserna mot Coquerel var även att han upplåtit

¹ Vincent, a. a., s. 71 ff.

² Lindegaard-Petersen, a. a., s. 163.

³ a. a., s. 152.

⁴ J. Pédézert, Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques 1830—1880, s. 307 ff.

sin predikstol för Colani och Réville. Den sistnämnde var en av de bemärkta förkämparna för den liberala predikoriktningen. Dit hörde ock män sådana som F. Fontanès, konsistoriepresidenten i Nîmes Viguié och Pélissier.

Alla hade gemensamt, att deras predikningar sköto det dogmatiska åt sidan och läde tonvikten på det spontant religiösa och det etiska. Under det väckelseortodoxien för sin dogmatiska kristendomsuppfattning fann ett adekvat uttryck i den paulinska teologien, funno de liberala form för sina tankar i Johannesevangeliets uttryck »liv», »ljus», »levande vatten» o. d. De hävdade liksom Coquerel d. ä. frihet och utveckling. Deras förkunnelse var aktuell och rörde sig med en mycket vidsträckt aktionsradie. Uttryck sådana som industri, folkbibliotek, Kooperation, yrkesskolor och arbetarbostäder förekomma ymnigt i predikningarna.¹

Detta är karakteristiskt för hur den liberala förkunnelsen i flera hänseenden anknyter till upplysningens predikotraditioner. Samtidigt var det dock en djupgående skillnad mellan liberalismens predikan och upplysningens. Liberalismen hade mera blick för det religiösa livets självständighet och egenart och ville vara positivt kristlig. Den ville i en syntes förena väckelsens positiva kristendom med upplysningens »Weltoffenheit».

Dock lyckades icke syntesen alla gånger. Liksom väckelsepredikan i sin våldsamma reaktion mot upplysningen icke förmådde se, att det fanns värden att taga vara på i upplysningskristendomen, förbisågo åtskilliga inom det liberala lägret, att de måste vara på sin vakt mot en överdriven och ensidig reaktion mot väckelsen. Ytterlighetsmännen inom det liberala partiet hamnade i en negativ radikalism och en latitudinarism, som gjorde skäl för de ortodoxas bekymrade anmärkningar, att den upplöste grundvalarna för den kristna religionen och strängt taget icke var annat än ett återfall till rationalismen. Professor Buisson i Neuchâtel publicerade 1869 ett *Manifeste du christianisme libéral*, i vilket han förklarade: »Med liberal kristendom mena vi en religion, vars ändamål är människans och mänsklighetens andliga utveckling. Detta ideal — som icke förutsätter underkastelse under någon annan auktoritet än samvetet — kan uttryckas sålunda: absolut hängivenhet åt det absolut goda. Det godas tjänst, som är huvudsumman av denna religion, kännetecknas framför allt av kärlek till Gud och kärlek till människorna. — Vi vilja:

¹ Vincent, a. a., s. 77 ff.

En kyrka men inga präster,
En religion men ingen katekes,
En gudstjänst men inga mysterier,
En Gud men inga dogmer — — —.

Den liberala kyrkan står öppen för alla, som såsom människor äro ense om att vilja hängivet arbeta på deras samfälliga andliga utveckling utan att fråga efter om de — — — bekänna sig till teismen, panteismen, supranaturalismen, positivismen, materialismen eller något annat system. Ja, t. o. m. om det finnes sådana, som förklara sig vara ateister men det oaktat vilja deltaga med de andra i allvarlig strävan för det syfte, som uttryckes med orden: det goda och människokärlekens tjänst, så bör den liberala kyrkan mottaga dem och tillerkänna dem samma rättigheter som alla deras bröder, betraktande dem icke som ateister utan som människor.¹

Vår översikt har fört oss mer än ett tiotal år längre framåt än Monods livstid. Men det senast sagda hör dock med till en skildring av den samtida bakgrunden och de däri liggande förutsättningarna för hans förkunnelse. Ty dessa negativa och starkt centrifugala tendenser, som i sin fulla omfattning komma till synes först på 1860-talet, gjorde sig ansatsvis gällande redan på 50-talet² och kommo då Monod, som en tid i vissa hänseenden rönt intryck av liberalismen, att taga avstånd från densamma.

Monod var icke den ende inom väckelselägret, som mot slutet av 1840-talet och i början av 1850-talet tog intryck av de liberala tankarna. Vincent skiljer i sin predikohistoria mellan »liberalismen hos de heterodoxa» och »liberalismen hos de ortodoxa». Den förra gruppen utgöres av de predikanter, som här ovan omnämnts. Den senare gruppen är väckelsemän, som i ett eller annat avseende modifierade sin ortodoxi och pietism och mer eller mindre närmade sig liberalismen. Utom Monod höra dit exempelvis Trottet, Bouvier d. y., Franck Coulin, Bastie och Bersier. Deras predikningar avvika icke på samma sätt som de egentliga liberalernas från den ortodoxa läran och innehålla inga direkta negationer av densamma. Men de visa sin liberala tendens genom en starkt utvidgad human intressesfär och genom att ifråga om Kristus icke lägga tonvikten på hans försoningsdöd utan på den ande av helighet och kärlek, som utstrålar från hans personlighet.³ Hos dem springer kritiken av väckelsen

¹ J. Pédézert, Cinquante ans etc., s. 418 ff.

² Brev från Monod till hans brorson Jean Monod den 30 dec. 1854. Lettres, s. 414 ff.

³ Vincent, a. a., s. 80 ff.

och ortodoxien överhuvud icke så mycket fram av teoretiska motiv som fastmer av religiösa. För dem gäller det icke i främsta rummet att lägga ny grund för den kristna trosåskådningen, sedan den gamla visat sig icke hålla provet inför en ny tids kulturmedvetande. De vilja möjliggöra en rikare evangelieförkunnelse genom att giva utrymme åt evangeliska motiv, som en ensidigt centripetal förkunnelse icke tillräckligt beaktat.

Kap. II.

MONODS LIV OCH RELIGIÖSA UTVECKLING. OLIKA SKEDEN I HANS FÖRKUNNELSE.

Släkten Monod tillhör av gammalt den kulturella och kyrkliga aristokratien inom den fransktalande reformerta världen. Adolphe Monods farfar Gaspard Joël Monod var på 1750-talet kaplan hos engelske guvernören på Guadeloupe i Västindien och fick därefter ett pastorat i England. Enligt tidens sed skötte han pastoratet genom vikarie och slog sig själv ned, förmöget gift, som godsägare i Schweiz, där han ägnade sig åt litterär sysselsättning.¹ I detta hem föddes Adolphes far Jean Monod 1765. Efter studier i Genève prästvigdes han därstädes 1787. Hans prästerliga verksamhet blev huvudsakligast förlagd till Köpenhamn och Paris.

Att han kom att bosätta sig i Köpenhamn sammanhänger med en serie oförutsedda omständigheter, som icke sakna ett visst romantiskt inslag. En gren av släkten Monod hade tidigare utvandrat till Ryssland, där den av Alexander I upphöjdes i adligt stånd. Till följd av dessa förbindelser fick en kvinnlig medlem av den i Schweiz kvarboende släktgrenen några år efter Jean Monods prästvigning i uppdrag att handleda den ryska storfurstinnan Helenas uppfostran.² Med den tidens kommunikationer var en resa till Petersburg ett äventyrligt företag. Hon behövde manlig eskort, och som den unge Jean Monod befann sig i ett tillstånd av psykisk depression — hans trolovade hade insjuknat i lungsot och avled kort därefter — var han i behov av att komma ut i nya förhållanden. Han erbjöd sig fördenskull att ledsaga sin släkting till Ryssland. På återvägen reste han genom Sverige till Köpenhamn för att där sammanträffa med sin vän Ferdinand

¹ Gustave Monod, *La famille Monod*, s. 41 ff. — *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. Jean Monod.

² *Souvenirs*, s. 4.

Louis Mourier, som var präst vid den fransk-reformerta församlingen i Danmarks huvudstad.¹ Mourier introducerade honom i den synnerligen förmögna och ansedda patricierfamiljen de Coninck.² Mellan Jean Monod och husets sextonåriga dotter Louise Philippine knötes förtroliga band. Den 18 januari 1793 stod bröllopet.³

Makarna bosatte sig till en början i Schweiz. Som emellertid revolutionsoroligheterna gjorde utöyandet av prästämbetet därstädes hart när till en omöjlighet, begagnade sig Jean Monod med glädje av det tillfälle till arbete under gynnsammare förhållanden, som yppade sig, då den fransk-reformerta församlingen i Köpenhamn kallade honom att vid sidan av Mourier vara dess själasörjare.

Där föddes den av makarnas söner, som är föremålet för denna studie, Adolphe Louis Frédéric Théodore, den 21 januari 1802.

Jean Monod och hans maka hade tretton barn, av vilka ett avled vid späda ålder. Av de åtta sönerna blevo fyra präster, nämligen Frédéric, Guillaume (Billy), Adolphe och Horace.

Frédéric Monods namn har redan mött oss i föregående kapitel. Han var en av väckelsens förgrundsgestalter. Han hade stora förutsättningar för att vara ledare för en sådan rörelse som denna. Han ägde en ovanlig arbetsförmåga och var född organisator. Han var en nitisk själasörjare och framstående predikant. Men han delade i alltför hög grad pietismens ensidighet

¹ Kort biografi över Mourier finnes i Bricka, Dansk biografisk Lexikon XI, s. 497.

² Familjen de Coninck var ursprungligen en katolsk, adlig familj från Belgien. Under 1600-talet hade den på grund av politiska orsaker flyttat till Holland. En de Coninck ingick där äktenskap med en protestantisk kvinna och övergick själv till den reformerta läran. Därmed avskar han alla förbindelser med sin släkt. Han begav sig till Frankrike och bosatte sig i Rouen på 1600-talet. Hans son nödgades efter nantesiska ediktets upphörande utvandra till England, där han ingick äktenskap under romantiska omständigheter. Hans trolovade hade blivit satt i kloster i Frankrike men lyckats rymma. De unga sammanträffade åter i London. Sedan de blivit äkta makar, bosatte de sig i Holland i stor fattigdom. En son till dem förvärfvade en betydande förmögenhet på Java. Hans son — Jean Monods svärfader — bosatte sig i Köpenhamn som köpman. Han blev direktör i Ostindiska kompaniet och storfinansiär. Familjen levde på hart när furstlig fot; ägde palats i Köpenhamn och flera gods på danska landsbygden. Jean Monods svärfader var en nobel och rättänkande man, som utövade en storartad välgörenhet. Under kriget mellan Danmark och England 1807 led han stora förluster och dog ruinerad 1811 (Gustave Monod, La famille Monod, s. 9 ff. — Bricka, a. a., IV s. 77 f.).

³ Gustave Monod, a. a., s. 49 ff.

och begränsning. Han var intolerant och saknade den intellektuella rörlighet, som satte brodern Adolphe mera i stånd att tillägna sig nya tankar och förstå andras synpunkter. Han var född 1794. Efter att ha studerat i Genève, där han rönt starka intryck av Robert Haldane och genomgick en avgörande inre kris, utövade han från 1819 till 1849 en framgångsrik verksamhet som präst i Paris. År 1849 lämnade han nationalkyrkan, då hans extremt pietistiskt-ortodoxa idéer icke mött den genklang vid den hösten förut hållna generalsynoden, som han hade önskat. Tillsammans med sin själsfrände greve Agénor de Gasparin grundade han ett frikyrkosamfund, inom vilket han verkade till sin död 1863. En betydande insats gjorde han även genom sitt fyrtioåriga redaktörskap av den inflytelserika tidskriften *Les archives du christianisme au XIX:e siècle*. Den hade börjat som jämförelsevis liberal men utvecklades under Frédéric Monods ledning till den exklusiva väckelseriktningens huvudorgan.¹

Guillaume (Billy) Monod (f. 1800 † 1896) började sin bana som präst i Saint-Quentin men råkade i för hans svaga psykiska hälsa menliga strider med ett rationalistiskt konsistorium. Olyckligtvis utövade hans hustru ett uppeggande i stället för ett modererande inflytande på hans exaltation. Och när därtill kom, att han för att kunna bistå de fattiga i sin församling pålade sig överdrivet stora försakelser, brast hans förstånd, och han hamnade i sjukliga föreställningar, att han själv var Kristus. Efter en längre tids vistelse på anstalter för sinnessjuka och vård i hemmet tillfrisknade han och utövade prästerlig verksamhet i Lausanne, Alger, Rouen och Paris. Men under kommunen 1871 förmörkades åter hans själ, och 1874 blev han pensionerad.²

Den tredje i ordningen av de prästvigda bröderna var Adolphe.

Den fjärde, Horace Monod (f. 1814 † 1881), tjänstgjorde i Marseille, där han 1842 blev konsistoriepresident. Även han var en framstående predikant men kunde icke mäta sig med Adolphe i innerlighet och kraft. Han efterlämnade åtta volymer tryckta predikningar, utgivna av Société des livres religieux de Toulouse. Utom predikningarna har han publicerat ett antal översättningar från engelskan av religiösa och geografiska arbeten.³

¹ Lindegaard-Petersen, a. a., s. 68 f., 93 f., 139 f., 145 ff., 149 ff., — Gustave Monod, a. a., s. 147 ff. — J. Pedézet, Cinquante ans etc., s. 5, 173 ff. — Eugen Lachenmann, art. Friedrich Monod i Haucks R. E.

² Nouveau Larousse illustré VI, s. 175. — Gustave Monod, a. a., s. 197 ff. — Bricka, a. a. XI, s. 444.

³ Gustave Monod, a. a., s. 223 ff. —

Bland systrarna förtjänar här att nämnas Adèle (f. 1796 † 1876), emedan hon utövade ett icke ringa inflytande på Adolphe Monods utveckling och vi i det följande skola återfinna hennes namn. Hon ingick äktenskap med en fransk affärsman i London Edouard Babut. Franske pastorn i London, Charles Scholl, som vid den tiden var ogift, blev inackorderad i makarna Babuts hem. Samvaron med denna andrika personlighet blev av betydelse för fru Babuts inre utveckling och satte henne i stånd att på ett avgörande sätt ingripa i Adolphes liv vid en tidpunkt, då hans inre var sönderslitet av trossvårigheter. Genom system sammanfördes även Adolphe med Scholl, till vilken, som vi framdeles skola få se, han under hela sitt återstående liv kände sig stå i tacksamhetsskuld för andlig vägledning.¹

Fadern, Jean Monod, åtnjöt stort anseende i Köpenhamn. År 1806 blev han uppmanad att söka professuren i franska språket vid Köpenhamns universitet men avböjde. Däremot blev han lärare i franska för barnen i den kungliga familjen. Vid reformationsfesten 1817 hedrade universitetet honom med teologie doktorsvärdigheten.²

Under olycksåret 1807 led den fransk-reformerta församlingen i Köpenhamn svårt avbräck. Och när just då genom pastor Mestrezats död tillfälle yppade sig för Jean Monod att bli dennes efterträdare i Paris, antog han kallelsen och flyttade jämte sin familj dit 1808. Där förblev han till sin död 1836.

Till sin teologiska åskådning tillhörde Jean Monod supranaturalismen. Men han var av en barnafrom, icke djup men enkel och uppriktig religiositet. Han tillhörde den grupp av präster, som ehuru kvarstående på den av rationalismen påverkade ståndpunkten likväl beteckna inbrytandet av en ny och bättre tid inom kyrkan. Pédézert³ tecknar hans bild med åskådliga drag: »Man kunde icke tänka sig en värdefullare karaktär, en värdigare präst. Den förutvarande Köpenhamnspastorn var icke en väckelsens man, men han åtnjöt odelad vördnad även inom väckelseläget. Jag hörde honom ibland i Oratoriekyrkan. Jag ser honom ännu livslevande framför mig stå på predikstolen med sina guldbågade glasögon och predikan uppslagen framför sig. Jag minns särskilt, hur han en gång utvecklade den tanken, att vi icke böra hata våra fiender utan fastmera beklaga dem, ty

¹ Gustave Monod, a. a., s. 180 ff. — Souvenirs, s. 102 ff.

² Bricka, a. a., XI s. 444.

³ Pédézert, Cinquante ans etc., s. 3.

de göra sig själva största skadan. Hans predikan, värdig och stillsam som han själv, var mera ägnad att uppmuntra till dygdigt liv än att giva religiös näring i egentlig mening.» Det sistnämnda kommer till synes i hans brev till Adolphe under dennes själsstrider närmast före det andliga genombrottet. Han visar en rörande kärlek och äkta mänsklig förståelse. Men i religiöst hänseende förstår han icke sonen. Faderns frågeställning är alltigenom upplysningens. De problem, med vilka Adolphe brottas, äro väckelsepietismens. Det är tvenne religiösa typer av helt olika struktur, som mötas.⁴ Men å andra sidan kunde Adolphe icke undgå att taga djupa intryck av faderns enkla, okonstlade fromhet. Betecknande äro de ord brodern Frédéric tjugu år efter faderns bortgång uttalade vid Adolphes dödsbädd: »Våra föräldrar äro alltjämt ibland oss. De leva i hjärtat och erinringen hos alla sina barn. — — — Näst Gud hava vi dem, deras hängivenhet för Guds sak, deras kärlek till hans ord, som de satte i våra händer, och deras föredöme i livet att tacka för de känslor, vilka förena oss inbördes i en så innerlig samhörighet.»²

Jean Monod var en mångsidigt bildad man och ägde en vidsträckt beläsenhet, speciellt i den äldre franska skönlitteraturen. Hans litterära ideal voro pseudoklassicismens.³ Faderns estetiska läggning gick i arv till sonen. Adolphe Monod var en utpräglad estetiker, ett drag, som väckelsens världsfrånvärdhet dämpade men icke förmådde undantränga. Han ärvde ock faderns smakriktning. Hela livet förblev han pseudoklassicismen trogen, ehuru han levde i romantikens tid. Paul Stapfer⁴ förebrår honom, att han försummade att taga kännedom om nyromantikens litteratur, och att hans kritik mot den blev orättvis till följd av bristande kännedom. Denna Adolphe Monods läggning och smakriktning sakna icke sin betydelse för hans förkunnelse. Båda bidrogo till att han icke skattade åt den formella vårdslöshet och okultur, som eljes gärna vidlådde väckelsens predikan.

Det starkaste inflytandet från fadern synes dock ha legat på karaktärslinjen. Jean Monod var en utpräglad pliktmänniska, ett drag, som i hög grad går igen hos Adolphe, och som ytterligare utvecklades genom att han, ehuru två år yngre än brodern Billy,

¹ Souvenirs, s. 85 f. Brev från Jean Monod till Adolphe den 20 maj 1826.

² Souvenirs, s. 241.

³ Dubois, a. a., s. 29.

⁴ Paul Stapfer, La grande prédication chrétienne etc., s. 180.

under uppväxt- och studieåren fick vänja sig vid att vara det moraliska stöd, som dennes mera lättleda karaktär påkallade.¹

Var sålunda inflytandet från fadern betydelsefullt, så voro dock i religiöst hänseende de intryck, Adolphe Monod mottog från modern, av mera djupgående natur. Hennes religiositet gör ett varmare och innerligare intryck än makens, och hon stod i andligt hänseende Adolphe närmare än denne. Brevväxlingen mellan mor och son präglas av ett hart när obegränsat förtroende i frågor, som röra det inre livet. Med den fullkomligaste öppenhet anförtror han henne sina religiösa strider under brytningsåren.² Ett särskilt föreningsband mellan mor och son uppkom därigenom, att hon ungefär samtidigt med Adolphe genomgick en andlig kris, som gjorde hennes fromhet stämd i samma tonart som hans.³

Bland dem som utövade inflytande på Monod under uppväxttiden förtjänar även att nämnas hans lärare, familjens förtrogne vän, den fint bildade teologen och politikern P. A. Stapfer.⁴ Denne undervisade sin elev i hebreiska och gjorde honom bekant men Kants filosofi. Kants stränga pliktlära gjorde djupt intryck på Adolphe Monod. Hela livet igenom fortsatte han att stå under inflytande av Kant. På åtskilliga ställen kommer detta till synes i predikningarna.⁵

Efter avslutade elementarstudier begav sig Adolphe Monod jämte brödern Billy till Genève för att studera teologi. Studenttiden i Genève omfattade åren 1820—1824 och blev av utomordentlig betydelse för Monods andliga utveckling, icke så mycket genom själva studierna som genom de impulser, han fick från väckelsekretsarna i universitetsstaden.

Till sin teoretiska ståndpunkt kvarstod Monod under hela sin studietid på den vid fakulteten härskande supranaturalismen. Dubois anför några ämnen för Monods predikningar under studenttiden: Förnöjsamhet, Odödlighet, Allmøsegivande, Fromhet i ungdomsåren.⁶ De visa, att hans predikan rör sig i de traditionella hjulspåren med en neologisk tendens. I samma riktning gick den disputation, med vilken han avslutade sina universitets-

¹ Gustave Monod, a. a., s. 198.

² Souvenirs, s. 93 f.

³ Souvenirs, s. 134, 297.

⁴ Dubois, a. a., s. 30. — Gustave Monod, a. a., s. 94 ff. — Lindegaard-Petersen, a. a., s. 69 ff.

⁵ Jfr detta arbete: »Predikningarna och kulturlivet.»

⁶ Dubois, a. a., s. 35. — Souvenirs, s. 34, 52.

studier. Han utgav latinska teser över ämnet *Anmärkingar rörande arten av apostlarnas inspiration*. De tre sista teserna lyda sålunda: Apostoli haud omni parte boni scriptores fuerunt. — Apostoli haud omni culpa caruerunt. — Apostoli quædam ignorabant, in nonnullis errabant.¹

Dessa neologiska predikningar och radikalt tillspetsade teser stå emellertid i oförenligt motsatsförhållande till den strängt pietistiska och ortodoxa andan inom väckelsekretsarna, där Monod samtidigt sökte sin uppbyggelse. Hans brev från Genève-tiden visa, att han flitigt umgicks i dessa kretsar och deltog i deras andaktsstunder.² Men de visa ock, vilken egendomlig dubbelställning han intog till de pietistiskt sinnade. Han kände sig dragen till deras fromhet men stöttes bort av deras trånghet och hårdnackade ortodoxi.

Två personer inom detta läger utövade särskilt ett starkt inflytande på honom. Den ene var hans frände Louis Gaussen,³ vid den tiden nybliven präst och bosatt i Satigny nära Genève. Monod besökte honom ofta och satte högt värde på honom som kristen personlighet men hade svårt att förlika sig med hans dogmbundna åskådning. Betecknande är hans yttrande till G.: »Jag ville ha mera tro än vad jag har; dock icke så mycket som du».⁴ Hela livet igenom räknade emellertid Monod Gaussen till dem, som i andligt hänseende betytt mest för honom. Trettio år efteråt, då Monod låg på dödsbädden, skrev han ett brev till tre vänner, vilka han särskilt ville tacka för inre vägledning.⁵ Främst bland dessa nämner han Gaussen. Om honom säger han, att han »utövat ett stilla inflytande på min själ genom sin goda umgängelse, sin predikan, sitt föredöme och sina fromma samtal i Satigny.» — Den andre, som influerade på Monod i Genève, var en skotsk advokat, Thomas Erskine.⁶ Om honom yttrar Monod i nyss anförda brev: »Han ryckte i Genève upp min tankes fördomar med rötterna och försonade för mig evangeliet med ett sunt tänkande.» Första gången Monod nämner Erskines namn är i oktober 1823: »Jag har i B:s⁷ frånvaro gjort Erskines bekantskap. Denne man har högeligen intresserat och överraskat mig. Jag träffade honom åter i lördags och hade då ett samtal med honom, som räckte

¹ Adolphe Monod, *Considérations sur la nature de l'inspiration des apôtres*, s. 112.

² Souvenirs, s. 35 ff. — Jfr Sarah Monods ant., Souvenirs, s. 50 f.

³ f. 1790 + 1863, Theopneustiens författare.

⁴ Souvenirs, s. 51. Relaterat av Sarah Monod.

⁵ Lettres, s. 438.

⁶ Léon Stapfer, Adolphe Monod etc., s. 23.

⁷ = Billys.

i två timmar. Jag kan icke säga, hur glad jag är åt att ha träffat honom, hur innerligt glad jag är, och hur nyttigt detta samtal har varit för mig. Han har kommit mig att se många ting från alldeles ny synpunkt. Han har intet av den trånghet, som finnes hos en hel del av de ortodoxa, och intet av den hårda omedgörlighet, som finnes hos åtskilliga andra. Resultatet av detta samtal är, att jag lär mig tänka. Det är allt, vad jag kan säga därom. Ty för övrigt lämnar det mig kvar, ja, sänker mig ännu djupare ned i rådvill ovisshet om vart jag egentligen hör i religiöst hänseende: ortodox, pietist, rationalist — jag är allt detta om vartannat, och denna ovisshet är på samma gång pinsam och nyttig. Jag tror, att den en gång skall bära god frukt. Om jag nämligen avgör mig nu, riskerar jag att taga miste. Om jag däremot väntar och besinnar mig några år, så vet jag visserligen icke, om jag skall finna sanningen, men jag skall väl åtminstone komma den närmare.»¹

Detta uttalande visar, hur Monods inre befinner sig i jämsning. Han slites mellan motsatser. Hans teoretiska ståndpunkt är ännu supranaturalismen. Men i det undermedvetna arbeta intrycken från väckelsekretsarna. Han känner sin egen tro vara fattig och otillfredsställande. På hösten 1823 sammanfattar han sina intryck från en privat andaktsstund i en till väckelsen ansluten familj sålunda: »Om du visste, hur jag känner mig dragen till de ortodoxa. Det är hos dessa människor ett allvar, ett nit, en fromhet och en visshet, som förvånar mig, kommer mig att tvivla på min egen gudsfruktan, blygas över min köld och frukta, att jag är stadd på fel väg.»²

Hans inre oro utlöste sig i en stark melankoli, som endast tidvis skingrades. Han tvekade om sin kallelse att bli präst. Men på samma gång längtade han efter att få gå ut som präst och hoppades, att om han blott kommit in i ämbetet, skulle han av dess utövning få den visshet, han kände sig sakna.³ Han prästvigdes i Genève den 8 juli 1824.⁴

Den tjugutvååriga pastorn inträdde icke genast i ämbetsutövning. Han kände sig behöva en tid av samling och eftertanke. En plan att resa till Amsterdam och i studiesyfte åhöra Ath. Coquerel d. ä. lät han falla.⁵ Det är egendomligt att tänka sig

¹ Souvenirs, s. 35 f.

² Souvenirs, s. 36 f.

³ Souvenirs, s. 45. Brev till modern den 30 juni 1824.

⁴ Souvenirs, s. 49. Brev till modern prästvigningsdagen.

⁵ Souvenirs, s. 59 ff. Brev till professor Chenevière januari 1825.

vilken helt annan gestaltning Monods förkunnelse antagligen fått, om han ännu oavgjord i sitt sinne kommit under inflytande av liberalismens hövding. I stället vistades han i sitt föräldrahem under ivriga studier, som i främsta rummet avsågo att utfylla de betänkliga luckor i hans bibelkännedom, som den bristfälliga undervisningen vid fakulteten i Genève lämnat öppna.¹ Men under bibelläsningen stötte han på svårighet efter svårighet, som blott framkallade nya tvivel. Väckelsekretsarna i Genève hade mycket sysslat med Romarbrevet. Han beslöt sig för att grundligt arbeta sig igenom detsamma men kände sig sakna nyckeln till dess tankevärld. Särskilt plågsamt kände han det att stå oförstående inför försoningsläran. »Försoningsläran sysselsätter och pinar mig. Ställd inför den kan jag icke tänka mig annat än att apostlarnas uttalanden innehålla någon fundamental sanning, som jag ännu icke kommit under fund med.»²

På våren 1825 företog han en resa till England för att besöka sin syster och svåger, makarna Babüt. Det var då han sammanträffade med den nyssnämnde Charles Schöll. Denne är den tredje, som Monod i sin tacksamhets- och avskedsskrivelse på dödsbädden nämner jämte Gaussen och Erskine. Om Schöll skriver han: »Han framställde i korta samtal för mig evangeliet från praktisk synpunkt, så älskligt och på samma gång så sant, att han vann mitt hjärta för evangelium.»³

Någon tid därefter inträffade en tilldragelse i hans yttre liv, som skulle leda till de mest genomgripande konsekvenser i inre hänseende. Hans bror Billy stod i begrepp att tillsammans med sin vän och discipel Étienne Gautier göra en resa på några månader till Italien. Den unge Gautiers mor erbjöd Adolphe att följa med. Efter någon tvekan mottog han anbudet, livligt påverkad av föräldrarna. Avresan ägde rum i oktober 1825.⁴

När de båda bröderna kommo till Neapel, sammanträffade de med en liten skara fransktalande protestanter, som voro bosatta därstädes men saknade evangelisk gudstjänst. Adolphe lät övertala sig att stanna hos dem som deras präst. Gudstjänsterna ägde till en början rum i ett privathem men höllos sedermera i preussiska legationens kapell.⁵ Den franska kolonien i

¹ Souvenirs, s. 72 f. Brev till Louis Vallette.

² Souvenirs, s. 73.

³ Lettres, s. 438.

⁴ Souvenirs, s. 78.

⁵ Souvenirs, s. 80.

Neapel räknade endast omkring 100 å 130 medlemmar.¹ Det arbete, som blev lagt i Monods händer, var ett pionjärarbete under de mest anspråkslösa yttre förhållanden.² Han stannade där endast ett och ett halvt år. Men under denna tid skedde hans andliga genombrott.

Fadern, som med stigande oro följt sonens själsstrider, hade hoppats, att de många nya intrycken i Italien, naturens skönhet och de historiska minnena skulle verka distraherande på Adolphi's grubbelsjuka.³ I stället blev förloppet det rakt motsatta. De nya förhållanden, i vilka han insatts, förvärrade melankolien. En nedtryckande känsla av isolering kom över honom i den främmande omgivningen.⁴ Han var hänvisad till en miljö, med vars världsliga ton han icke kunde känna sig samhörig.⁵ Paul och Léon Stapfer berättar en betecknande episod. En lördagsafton deltog Monod i ett samkväm, där det dansades. En ung flicka frågade honom med ett insinuant leende, om han var där för att bereda sig till morgondagens predikan. Monod rusade då huvudstupa ut ur balsalen och lovade sig, att aldrig mer sätta sin fot i en sådan.⁶ Givetvis får denna tilldragelse icke uppfattas, som om Monod dithills hade hängivit sig åt frivola förströelser. I ett brev till föräldrahemmet från samma tidpunkt säger han tvärtom, att han genom ledning ovanefter blivit bevarad från att söka tillfredsställelse för det behov av bedövning, som hans inre oro framkallade, i något annat än arbete.⁷ Konflikten var av principiell natur. Det var upplysningens friare uppfattning ifråga om adiafora och pietismens rigorösa krav, som brottades med varandra hos honom och vållade pinande oro. — Han kände sin ställning som präst falsk. Att vara satt till ledare för andra men själv famla i mörker, att förkunna en lära, om vars sanning han själv icke var övertygad, kändes för den utpräglade samvetsmänniska han var som en sannskyldig tortyr. Som ett de profundis ljuder hans klagan i ett brev till modern: »Religionen skänker mig icke längre någon tillfredsställelse eller tröst. — — — Liksom en sten, när den vräkes fram

¹ Souvenirs, s. 88 f. Brev till Mlle J. Puerari den 26 oktober 1826.

² Dubois, a. a., s. 43.

³ Souvenirs, s. 81 f. Brev från Jean Monod i febr. och maj 1826.

⁴ Souvenirs, s. 110, 114.

⁵ Souvenirs, s. 107, Brev till Adèle Babut: — Lettres, s. 7. Brev till Louis Gaussen den 31 augusti 1826.

⁶ P. Stapfer, La grande prédication etc. s. 170. — Léon Stapfer, Adolphe Monod etc., s. 23.

⁷ Souvenirs, s. 111 f. Brev till föräldrarna den 23 maj 1827.

och tillbaka på havsbotten, avslipas och förlorar sitt ursprungliga utseende, så har jag genom att kastas mellan åskådningar av motsatta slag förlorat allt hopp, all tro, all övertygelse. Jag är ingenting annat än en maskin, som går ännu av farten. Det bästa vore, om den bleve nerskrotad. Försåvitt icke dess uppfinnare vet något hemligt medel att sätta den i stånd igen. Jag hoppas det utan hopp. Jag förtröstar därpå utan förtröstan. Så är det. Där ser du mig hel och hållen. Detta är tillräckligt för att du skall förstå, hur nödvändigt det är, att jag kommer bort härifrån. Det är nödvändigare än vad jag kan säga».¹

Samtliga dessa omständigheter voro negativa faktorer, som påskyndade krisen. En mäktig positiv faktor, som verkade i samma riktning var, att Monod just då kom i beröring med en stark religiös personlighet. Det var Thomas Erskine, den trogne vännen från Genève-tiden, som sökte upp honom i Neapel och kom i rätta ögonblicket för att på ett avgörande sätt ingripa i hans utveckling.

Det första resultatet av samvaron med Erskine blev dock endast, att Monods melankoli förvärrades till gränsen av förtvivlan. Några veckor efter Erskines ankomst till Neapel beslöt Monod under ett anfall av leda vid allt, vad religion heter, att skjuta ifrån sig allt religiöst och hängiva sig åt studiet av Italiens historia och italienska språket.² Men i stället blev det Erskine förbehållet att visa honom en väg, som icke ledde till den religiösa personlighetens död utan till liv.

Vi sakna dokument, som direkt angiva, vad Erskine hade att säga Monod. Men vi kunna på indirekt väg med rätt stor viss- het sluta oss till vad samtalen innehöllo. Monod refererar nämligen icke samtalen, men han har nedskrivit de reflexioner, till vilka de gävo anledning, och det resultat, de medförde. Monod säger sig genom sina dagliga timslånga samtal med Erskine ha funnit, att det var omöjligt för honom att komma ut ur sina trossvårigheter, så länge han försökte gå fram med sin egen tankes kraft. Så snart han genom långa och mödosamma reflexioner övervunnit tvivlen på en punkt, dök de upp på andra håll i stället. Nu blev det honom klart, att så länge han fortsatte på den vägen, skulle han endast förtära sin kraft utan resultat. Endå sättet att vinna befrielse ur den inre nöd, i vilken han råkat,

¹ Souvenirs, s. 93 f. Brev den 28 januari 1827.

² Souvenirs, s. 99.

var den totala självuppgivelsen inför Gud.¹ Grundfelet med honom dittills hade varit, att han av princip vägrat att göra denna underkastelse. Han hade, påverkad av neologiens fromhetstyp, däri sett ett alltför stort offer av sin tankeförmåga. Nu lärde han sig en alldeles ny dialektik. Så långt ifrån att självuppgivelsen var ett undertryckande av en av Gud given själsförmögenhet, var det tvärtom synd, ja, själva grundsynden, att vilja vara något i egen kraft vid sidan av Gud. Dittills hade han på upplysningsreligiositetens sätt i begreppet synd icke kunnat inlägga annat än omoraliska handlingar, ord och tankar. Och då han hos sig själv och andra iakttagit icke blott onda sådana utan även goda, hade han icke kunnat finna annat än att Pauli ord om det totala syndafördärvet och oförmågan till det goda ledo av den osanning, som vidlader all överdrift. Därför hade förut hans förnuft revolterat, när han försökt att genom en viljeakt tvinga sig till underkastelse under Romarbrevets teologi. Nu däremot, då han fått ögonen öppnade för att synden är människans grundställning att vilja vara något på egen hand, fann han, att Pauli ord om den totala syndigheten voro sanna och det adekvata uttrycket för hans eget läge. Därmed hade han fått nyckeln till Romarbrevets och väckelsens teologi.

¹ Det är av intresse att jämföra dessa Monods reflexioner med innehållet i Erskines några år förut (1820) utgivna bok *Remarks on the internal evidence for the truth of revealed religion*. (Den har för mig varit tillgänglig endast i tysk översättning.) Det som mest intresserar oss i detta sammanhang är, hur E. betonar självuppgivelsen (s. 131 ff.). Men överhuvud ger boken en klar föreställning om hur särdeles skickad Erskine måste hava varit att komma Monod till hjälp vid en tidpunkt, då M. kände sig otillfredsställd såväl med rationalismen som med ortodoxien. Erskine säger, att den naturliga religionen framställer abstrakta satsar, som lämna oss tämligen oberörda. Den uppenbarade religionen tar kött och blod i en åskådlig, gripande helig historia. Men av denna historia har ortodoxismen icke fått fatt i annat än det nakna, livlösa skelettet. Dogmerna — om treenigheten, försoningen m. m. — framstå då som döda utan praktisk användbarhet och te sig som crux för förnuftet. Men ser man samma läror s. a. s. i funktion, d. v. s. i deras levande sammanhang i bibeln, först då inser man deras verkliga innebörd och därmed deras omistlighet och sanning. Därmed har E. anvisat den väg, som M. sökt men icke kunnat finna. — Åtskilligt i Erskines bok verkar numera föråldrat. Men bedömd efter sin tids måttstock måste han sägas vara en särdeles skicklig apologet. Monods homiletiska produktion visar flerstädes, att M. mottagit starka och förblivande intryck av E. Så t. ex. överensstämma M:s uttalanden i *Doctrine chrétienne* om förhållandet mellan dogmerna och religionen så påfallande med Erskines tankegång i hans *Remarks*, att man säkerligen icke tar miste, om man talar om direkt påverkan. Likaledes företer den parallell, som vi i det följande skola se Monod flera gånger använda, mellan den fysiska och den metafysiska lagbundenheten anmärkningsvärd likhet med motsvarande resonemang hos Erskine (a. a., s. 242 f.).

Detta gav honom en förut okänd lust att läsa sin bibel. Dittills hade bibelläsningen för honom varit en plikt. Nu blev den ett oemotståndligt behov.

Erskine genomgick Romarbrevet med honom, varvid det föll som fjäll från hans ögon. Dess religiösa begreppsvärld, som förefallit honom abstrus, då han icke ägt klaven till den och dessutom vilseletts av de franska och engelska bibelöversättningar- nas inkonsekventa och föga korrekta språkbruk, tedde sig för honom nu, då han läste brevet på grundspråket, i ett alldeles nytt ljus, även om han med sina ganska solida kunskaper i grekiska icke kunde undertrycka en opposition här och var mot Erskines sätt att understundom lägga in i textens ord en betydelse, som icke var språkligt oanfäktbar. — När Monod fått självuppgivelsens hemlighet klar för sig, blev förståelsen för frälsningen genom Kristus av Guds nåd allena det motsvarande positiva komplementet, som med den självklara sanningens makt grep hans själ. Denna lära, över vilken han under årtal förgäves grubblat, blev förvandlad från en irriterande stötesten till den bärande grundvalen för hans tro.¹

Det inflytande, Erskine utövade på Monod, understöddes av det kärleksfulla deltagande, med vilket modern och i synnerhet hans syster Adèle följde hans inre strid. Den sistnämnda hade drabbats av hårda prövningar. Två späda barn hade förut bortryckts av döden, och hon stod i februari 1827 i namnlös sorg vid det tredje barnets dödsbädd. Hon skrev den 18 februari till Adolphe, att hon varit nere i förtvivlan, men att barmhärhetens Gud kommit henne till hjälp och gjort hennes hjärta stilla. Och hon uttalade den förhoppningen, att det hårda slag, som träffat henne, också kunde bli till välsignelse för brodern: »Adolphe, i detta högtidliga ögonblick,² tänkte jag även på dig, och säkert är, att det var Gud, som i sin ousägliga godhet sade till mitt sönderslitna hjärta, att den späda kunde bli till välsignelse även för dig, att den prövning, som din arma syster hade att genomgå, kunde bli en källa till den hjärtefrid, om vilken vi så innerligt bedja för dig. Käre Adolphe, om jag icke tar miste, om mitt barn genom sin död kunde predika för dig, vältaligare och mer övertygande än alla de, som hittills sökt ditt bästa, ack, hur sant kunde man då icke säga, att den dag, då hon skildes från jorden, var mera värd än den, då hon kom

¹ Souvenirs, s. 96 f.

² Då hon knäböjde vid sitt barns dödsbädd.

till oss. — — — Kanske förundrar du dig över det hopp, jag bygger på min sorg. Jag vet icke, hur jag skall uttrycka det, men något säger till mig, att du icke skall kunna annat än älska den tro, som tröstar och uppehåller din olyckliga syster, att du skall erkänna det himmelska ursprunget till den förtröstan, som kan stilla smärtan hos en mor, som tre gånger sett sina käraste förhoppningar grusade, att du skall tillbedja den kärleksfulle Frälsare, som räddat mig från misströstan och knot» — — —.¹

Den 7 oktober 1855 beskriver Monod i ett brev till sin förtrogne vän Charles Bouvier vad han upplevde den närmaste tiden efter Adèles brev och Erskines avresa: »En dag, det var den 21 juli 1827, gick jag på Neapels gator, nedtryckt som alltid av ett outhärligt svärmod. Plötsligt sade jag till mig själv: andra hava varit sorgsna före dig; de hava funnit frid hos evangeliet; varför skulle icke även du finna den där? Under intrycket av denna tanke vände jag om hem, kastade mig på knä och bad: så, som jag aldrig förut bedit i mitt liv. Från och med den dagen började ett nytt liv för mig. Icke så att svärmodet försvann, men det hade förlorat sin udd. Hoppet hade vaknat i mitt hjärta, och sedan jag en gång kommit in på vägen, har Jesu Kristi Gud, till vilken jag lärt att överlämna mig, småningom gjort resten.»

Därmed var omvändelsen skedd. Striden hade slutat med seger. Från den tiden hörde Monod väckelsen till.

Detta kommer genast till synes i hans predikningar. I de två predikningar, som, hållna i Neapel efter hans genombrott, inleda första volymen av hans Sermons, framställer han de bärande grundtankarna i sin nya åskådning. Den gemensamma texten för båda är Rom. 11:32: Gud har givit dem alla till pris åt ohörsamhet för att sedan förbarma sig över dem alla. Han uppvisar, hur satsen, att alla äro syndare, vilken med nödvändighet ter sig som osann, så länge man i likhet med neologien förväxlar det religiösa begreppet synd med det moraliska begreppet last, framstår som en ofrånkomlig sanning, när man inser, att synd är att vilja vara något i egen kraft oberoende av Gud. Han uppställer den för den rationalistiska samtiden förbryllande paradoxen, att det finns »dygdiga syndare», som just genom att de förlita sig på sin egen förträfflighet, gå emot evigt fördärv. Syndens motsats är icke dygd utan nåd. Nådens port har Gud genom Kristus öppnat för alla. Villkoret för att bli va delaktig av den oförskyllda

¹ Souvenirs, s. 103 ff.

² Souvenirs, s. 432 ff.

nåden är att människan uppger förlitandet på allt eget och som en hjälplös, fattig syndare kastar sig i Frälsarens armar.¹ — Dock betonas han starkt *viljan* till tro.² Viljemomentet hade i hans egen omvändelse intagit ett stort rum. Han hade varit en tvivlare. Men han led av sina tvivel. Han ville tro. Därför upphörde han icke att kämpa, även när det såg som mest hopplöst ut. Betonandet av viljans betydelse vid omvändelsen innebär likväl hos Monod ingen motsägelse mot självuppgivelsen. Tvärtom, viljan betyder här endast viljan till självuppgivelse.

*

Den 1 april 1827 utgick tiden för Monods anställning i Neapel. Men svårigheten att finna lämplig efterträdare kom honom att stanna tills vidare. Slutligen lovade hans vän och studiekamrat Louis Vallette att övertaga hans befattning. Monod begav sig då till föräldrahemmet i Paris, oviss, huruvida han skulle reflektera på den akademiska lärarbanan eller fortfarande vara präst.³

Då erhöill han kallelse från den reformerta församlingen i Lyon att bli andre pastor därstädes.

Församlingen i Lyon var en av de ansevärdaste i Frankrike. Men de två andra prästerna, konsistoriet och det övervägande flertalet av församlingsmedlemmarna voro oberörda av väckelsens idéer. De flesta voro välsituerade borgare, som hyste höga tankar om sin sociala ställning och medborgerliga oförvitlighet. Sin religiösa ställning identifierade de med denna yttre respektabilitet.⁴ Det i Lyon nyttjade begravningsformuläret var karakteristiskt. Det hette där: »Sträven efter att förvärva ett samvete, som är utan vank inför Gud och människor. Det är enda medlet att bereda sig på döden. För att hålla stånd mot förskräckelsens konung skolen I icke lita varken på begåvning, makt, rikedom eller vänner. Förliten eder endast på det goda, som I haven gjort, och på de dygder I haven övat. Lären eder av evangeliet, att denna världen endast är en genomgångsort, ett ställe för fostran, försalen till en fullkomligare värld, att det endast är genom fromhet, kärlek, rättfärdighet och måtta i begär, som I här nere kunnen förvärva medborgarrätt i det himmelska riket. Övertygade om dessa stora sanningar, må vi, mina bröder, bed-

¹ 1. 12 ff.

² 1. 66 ff.

³ Souvenirs, s. 127. — Lettres, s. 12.

⁴ P. Stapfer, a. a., s. 183.

ja det Högsta Väsentet att lära oss leva i hans fruktan, på det att vi må leva i hans nåd och uppstå i hans kärlek.»¹ Med ett ord: de föllo under den kategori, som Monod i sina sista predikningar i Neapel hade kallat »dygdiga syndare».

Till denna i korrekthetens dvala sovande församling kom Monod, sjudande av den nyomvändes iver. Att strid icke kunde undvikas låg i öppen dag. Monod kände det som en samvetsplikt att övertyga sina åhörare, att de svävade på branten av en avgrund. Dessa å sin sida avvisade varje tal därom som fantasteri.

Monod upprepade på våren 1828 sina i Neapel året förut hållna tvenne predikningar över Rom. 11:32. Det blev inledning till en serie predikningar, i vilka Monod från olika sidor angriper åhörarnas positioner. I predikan *La sanctification par la vérité* utreder han begreppet helgelse och förklarar, att det är något helt annat än moralisk förbättring. Helgelsen är icke möjlig annat än på grundval av rätt lära. Och den rätta läran är väckelseortodoxien. I *La sanctification par le salut gratuit* bemöter han invändningen, att läran om rättfärdiggörelsen genom tron skulle vara antinomistisk, och visar, att den tvärtom besitter ojämförligt mycket starkare etisk motivkraft än upplysningens moralism. I *Pouvez-vous mourir tranquille?* rycker han undan rationalismens falska kvietiv mot dödsfruktan och anför som det enda hållbara kvietivet Kristi försoning. I *La peccadille d'Adam et les vertus des pharisiens* likställer han sina åhörare med fariséerna, som stoltserade över sina dygder och bagatelliserade sina synder. I *Êtes-vous un meurtrier?* väcker han sina åhörarens ovilja genom att med utgångspunkt från femte budet bevisa, att de i all sin självbelåtna respektabilitet voro — mördare. Arbetsgivaren, som genom hänsynslös utpressning förkortar sina arbetares liv, och affärsmannen som genom våldsam konkurrens förbittrar livet för sin medtävlare och tär på hans livstråd, göra sig saker till mord. Men icke nog med detta — var och en som hatar en annan, har i princip brutit mot femte budet och faller under dess dom. Och vem har icke hatat? Än mer: envar som förleder någon till synd eller underlåter att göra något för andras frälsning eller försummar sin egen själ, tilläventyrs genom att invagga den i falsk säkerhet, är en mördare, ty han har dödat en själ; och själen är mer än kroppen. Ja, ge-

¹ *La destitution d'Adolphe Monod*, s. 39. — Lindegaard-Petersen, a. a., s. 112. — Dubois, a. a., s. 52.

nom att bryta mot något annat bud, vilket som helst, bryter man mot femte budet. Ty den som bryter mot ett har kränkt den allmänna principen för alla buden och är saker till allt. Genom delaktighet i skulden till Kristi död äro alla mördare. — Denna predikan måste ovillkorligen väcka opposition. Den aktade medborgaren i Lyon, en god make och far, känd för sina hederliga affärsprinciper, en regelbunden kyrkobesökare, de fattigas och lidandes vän, brännmärktes som en simpel mördare på väg till den eviga fördömmelsen!

Till öppen skandal kom det emellertid våren 1831. Monod hade med ångest och fasa sett nattvardsbordet ohelgas genom att i stor utsträckning besökas av uppenbara världsmänniskor. Söndagen den 20 mars predikade han över ämnet *Qui doit communier?* Han uttalade en flammmande protest mot skändandet av Herrens bord. Inga andra än de, som visste med sig, att de voro Guds barn, finge gå till nattvarden. Den stora skaran av namnkristna finge icke deltaga i Jesu åminnelse måltid, förrän de undergått sinnesändring. Deras nattvardsgång vore en skamfläck på församlingen. Som det nu var ställt, vore nattvardsgångarna för en trogen Ordets tjänare verkliga sorgedagar, då han nödgades åse förödelsens styggelse på heligt rum. En kyrka, där sådant kunde få passera, vore icke längre Kristi kyrka utan satans synagoga.

Till allt detta kom, att Monod i ovist nit hade uttalat sig nedsättande om sina ämbetsbröder. Förste pastor i Lyon var Monods ungdomsvän Martin-Paschoud, en av samtidens rikaste och ädlaste personligheter. Om honom, med vilken Monod umgicks förtroligt, hade han, om ock i förtäckta ordalag offentligt uttalat, att Martin ännu icke var en kristen¹, och han hade uppmanat några att bedja för Martins och den tredje pastors, Buissons, omvändelse. Han hade avrätt församlingsbor att söka religiös hjälp hos Martin och hänvisat dem till små bibelkretsar, när Monod själv icke kunde nå dem.² — Då Monod hade varit någon tid i Lyon, ingick han äktenskap men anmodade ingen av ämbetsbröderna i församlingen att förrätta vigseln utan vände sig till en främmande präst, pastor Bonifas i Grenoble, som han kände så flyktigt, att valet av denne tolkades som en utmaning mot prästerna i Lyon.³ — Han tillät sig även uppseende-

¹ *La destitution d'Adolphe Monod*, s. 35 f.

² a. a., s. 37 f.

³ a. a., s. 53.

väckande ändringar i liturgien.¹ Så t. ex. hette det i bönen efter predikan: »Vi bedja till dig för de präster, åt vilka du har givit ledningen av denna församling.» Monod sade: »— — — som hava ledningen av — — —.» Hans ämbetsbröder delade icke hans dogmatiska åskådning; alltså kunde Gud icke hava givit dem ledningen av församlingen! Andra ändringar vittnade likaledes om ett oförsynt dömande sinnelag.²

En liten krets av liktänkande slöt sig troget till Monod. Men majoriteten av församlingen med konsistoriet i spetsen ogillade hans tillvägagångssätt. Till en början nöjde man sig med privata påstötningar till honom att ändra sin förkunneelse. Han svarade, att formen kunde han ändra men icke innehållet. Då tvingades konsistoriet att ingripa. Det tillställde Monod en förklaring, att hans tjänstgöring inom församlingen icke längre var önskvärd. Medan Monod åtnjöt sex veckors tjänstledighet för hälsans vårdande, passade konsistoriet på att fråntaga honom hans konfirmander och uppdrog åt en annan av prästerna att bereda dem till deras första nattvardsgång. Samtidigt skrev konsistoriet till Monods far och anhöll, att denne måtte uppmana sonen att själv-mant begära avsked. Men Monod kände det som sin plikt att kvarstå. Om konsistoriet framhärskade i sitt yrkande på hans avgång, så stode det konsistoriet fritt att därom vända sig till regeringen. — En annan anledning till misstämning var, att Monods maka, var av engelsk härstamning. Detta jämte Monods vänskap till metodisterna gav illvilliga ryktessmidare anledning att påstå, att Monod var mutad från England. Han misskrediterades inför allmänheten genom rykten, att han sagt sig hava uppenbarelser av änglar, vara ofelbar i sina predikningar och syndfri i sina handlingar. — Av sina vänner underrättades han om att en petition med yrkande på hans avsättning cirkulerade i staden och redan fått fyrtio underskrifter. Situationen, som i och för sig var hotande, blev särskilt elakartad genom att denna petition utgjorde svar på ett upprop från konsistoriet med uppmaning till en penninginsamling för församlingsarbetet. Petitionärerna förklarade, att man icke kunde begära, att allmänheten skulle lämna bidrag, så länge splittring rådde bland prästerskapet, en splittring, som trängde ända upp till predikstolarna. Detta förändrade givetvis situationen till Monods nackdel; i all

¹ *La destitution d'Adolphe Monod*, s. 39.

² *La destitution d'Adolphe Monod*, s. 89. — Lindegaard-Petersen, a. a., s. 113 f.

synnerhet som representanten i kultusministeriet för de icke-katolska kulterna, den berömde Cuvier, nyligen hade yttrat till Monod: »Gör vad ni kan för friden.»¹ —

En utväg att kunna åtlyda detta råd utan att behöva svika sina grundsatser syntes öppna sig för Monod, då professuren i etik och homiletik i Montauban blev ledig genom professor Frossard's död i januari 1830. Påverkad av fadern och åtskilliga av sina vänner beslöt Monod att begära erforderlig ålderdispens för att kunna söka professuren. Men när utnämningen sent omsider kom, befanns, att pastor Jalaguier i Sancerre erhållit befattningen.²

Slutligen kom Monods predikan *Qui doit communier?* bäga-ren att flöda över. Konsistoriet avsatte Monod och begärde regeringens stadfästelse av beslutet, vilken utfärdades den 19 mars 1832.³

Monods vedersakare hade sålunda lyckats att mot hans protester driva honom ut ur nationalkyrkan. Monod hade hela tiden fasthållit, att han företrädde kyrkans rätta lära och praxis, under det de vore avfällingar.

Som nämnt hade han under denna tid ingått äktenskap. Hustrun hette Hannah Honyman. Hon tillhörde en skotsk familj, som med anledning av de kritiska förhållandena i Storbritannien efter kriget mot Napoleon hade utvandrat till Frankrike och slagit sig ned i Lyon. Monod hade kommit i beröring med familjen genom att den anlitat honom vid förrättningar. Han fann i henne, som var två år äldre än han, en maka efter sitt sinne: rikt begåvad, med gedigen bildning, delande hans religiösa tänkesätt, anspråkslös och genom hårda slag, som drabbat hennes familj, prövad i lidandets skola. Vigseln ägde rum den 2 september 1829. Det blev Monod förunnat att i ett lyckligt äktenskap leva tillsammans med sin maka till sitt livs slut. Troget stod hon vid hans sida såväl i hemmet som i hans arbete. Hon överlevde honom i tolv år och avled 1868.⁴ Makarna hade sju barn, sex döttrar, av vilka en avled i späda ålder, och en son. Sonen, William Monod, blev präst och anställdes som predikant vid diakonissanstalten i Paris. Den tredje i ordningen av döttrarna, Sarah, blev diakonissa.⁵ Hon har anonymt utgivit sin fars dagboksanteckningar och brev i de två volymer, som här cite-

¹ *Souvenirs*, s. 165 f. — Léon Stapfer, *Adolphe Monod*, s. 27 ff. —

² *Souvenirs*, s. 173. — Lindegaard-Petersen, s. 129.

³ *Souvenirs*, s. 195.

⁴ *Souvenirs*, s. 155 ff.

⁵ *Gustave Monod*, a. a., s. 210.

ras under beteckningarna *Souvenirs* och *Lettres*. I den förstnämnda volymen har hon interfolierat Monods anteckningar och brev med biografiska notiser, ovärderliga genom det rika stoff av muntlig tradition, som de bevara och som eljes gått förlorat. Vad som brister i objektivitet ersättes genom en djup och kärleksfull pietet.

*

Två år före Monods avsättning hade en liten grupp väckelsekristna i Lyon utträtt ur nationalkyrkan och bildat en friförsamling. De sågo i Monod mannen efter sitt sinne. Och när Monod blev löst från sin förutvarande anställning, kallade de honom till sin predikant.¹

Det var en krävande och grannlaga uppgift, som lades i Monods händer, då han fick sig anförtrött att vara ledare för denna församling. Visserligen ägde han i rikt mått de andliga kvalifikationer, som erfordrades för att vara den lilla kretsens sammanhållande medelpunkt. Den glädjen beskärdes honom att se arbetet bära frukt och församlingen tillväxa. Gudstjänsterna, som börjat synnerligen anspråkslöst i en sal i ett privathus, kunde redan på sommaren 1832 flyttas till ett litet nybyggt kapell. Monod predikade vid dess invigning den 1 juli över Ps. 118:20: »Detta är Herrens port, de rättfärdiga skola gå in genom den.»² Men å andra sidan gjorde sig de svårigheter gällande, som medfölja föreningskyrkotypen. En separatistisk anda ville leda församlingen in på vägar, dem Monod icke kunde gilla. Själv fasthöll han vid sin ståndpunkt, att han icke utträtt ur nationalkyrkan, utan att kyrkan hade utstött honom. Han ogillade icke nationalkyrkans principer. Han hade endast av yttre tvång blivit urständsat att arbeta inom hennes ram. Denna ståndpunkt kunde naturligtvis icke tillfredsställa de intransigenta element, för vilka frikyrkotanken var en principalsak.³ — En annan svårighet var den kroniska fattigdom, med vilken den lilla församlingen hade att kämpa. — Därtill kom, att Monods hälsa under de sista årens uppslitande strider hade blivit vacklande. Sommaren 1833 nödgades han genomgå en brunnskur i Plombières.

På Monods predikan utövade däremot hans nya ställning ett fördelaktigt inflytande. Detta visade sig på två sätt. Det

¹ *Souvenirs*, s. 197.

² *Souvenirs*, s. 206.

³ *Souvenirs*, s. 207. — E. de Pressensé, *Études contemporaines*, s. 187 f.

spänt polemiska i hans förkunnelse mildrades, när han icke längre hade att tala till en församling, mot vilkens åsikter han stod i skarp opposition, utan fick predika för en liten krets, som i allt väsentligt delade hans egen uppfattning. Nu gällde det icke så mycket att tillbakavisa avvikande meningar, som fastmera att fördjupa den tro, som redan fanns hos åhörarna. Detta kommer ganska tydligt till synes i den första predikan, vi äga bevarad från Monods frikyrkoskede, predikan *La création*, hållen 1833. Den är övervägande didaktisk. Han utreder begreppet » skapa » och skiljer mellan skapelse i yttre mening och den skapelse, som sker i nya födelsen. Denna uppräknning ger honom anledning att framhålla en del för honom viktiga läropunkter. Först och främst inskräper han treenighetsläran, för vilken han menar sig finna bevis i både den yttre och den inre skapelsen. Vidare får han av parallellen mellan skapelsen och nya födelsen anledning att betona, hurusom frälsningen är lika uteslutande ett Guds verk som världens skapelse. Det ondas förefintlighet i tillvaron ger honom anledning att utreda frågan om en personlig ond andemakt. Det är alltså åtskilliga av väckelsens mest karaktäristiska tankar, han kommer in på. Men de framställas i en lugnt undervisande och uppbygglig ton utan den skarpa antites mot neologien, som präglade hans predikningar före skilsmässan från nationalkyrkan. Denna åtskillnad kommer fram redan i temats objektiva formulering: *La création*, under det de föregående predikningarnas temata oftast hade en tillspetsad udd: *Pouvez-vous mourir tranquille?*, *Êtes-vous un meurtrier?* o. d. — På samma sätt förhåller det sig med den 1835 hållna predikan *La foi toute-puissante*, där han analyserar berättelsen om den kananeiska kvinnan och på de enskilda punkterna gör tillämpningar rörande tros- livets kamp och seger. Undantag äro de tvenne predikningarna *La compassion de Dieu pour le chrétien inconverti*. Där återgår han från den lugnt själavårdande framställningen till det starkt aggressiva och halievitiska förkunnelsesättet från tiden före 1832. Men detta får sin förklaring av att, som Monod upplyser i företalet till dessa två predikningar, de icke äro hållna i den slutna kretsen i Lyon utan vid en prästvigning i Mens⁴, alltså inför ett stort auditorium av ungefär samma blandade beskaffenhet som nationalkyrkoförsamlingen i Lyon.

Den andra förändringen i Monods predikosätt, som föranledes av hans övergång till frikyrklig verksamhet, var av ännu

⁴ 1. 354.

större betydelse. I nationalkyrkoförsamlingen var Monod en bland församlingens tre präster. I frikyrkoförsamlingen var han ensam predikant och hade att tala icke blott vid de söndagliga förmiddags- och aftongudstjänsterna utan även vid de med bestämda mellanrum återkommande församlingsmötena på vardagarna, vid missionssammankomsterna m. m.¹ En sådan intensiv predikoverksamhet med krav på hart när ständigt talande måste ovillkorligen medföra fara för självupprepning, i all synnerhet för en predikant av så utpräglad väckelsetyp som Monod, delande väckelsens benägenhet för ensidig koncentration kring några få ledande grundtankar. Det är därför ingalunda ägnat att väcka förvåning, att han just vid denna tidpunkt börjar reflektera över sin predikometods begränsning. Den 6 januari 1835 skriver han i sin dagbok: »Samtal med D. Min predikan lider brist på omväxling. Tvenne medel att övervinna detta: 1:o) meditation, ty det är framför allt i mina extemporerade predikningar, som jag brukar upprepa mig själv; 2:o) omväxling med ämnena. Det finns två slag av predikningar, vilka äro strängt artskilda: den *tematiska* predikan, där man utvecklar ett ämne, och den *textuella*, där man utvecklar en text. Ett tredje slag, som närmar sig den tematiska eller den textuella predikan, allt efter sättet för dess byggnad, är *homilian*; det finns tematisk homilia och textuell homilia. Ett fjärde slag är den *historiska predikan*, t. ex. Petrus' historia, Paulus' historia o. s. v., som blott därigenom skiljer sig från homilian, att man lämnar mera plats åt det berättande momentet än åt det tillämpande, och att berättandet bygger på partier, som äro hämtade från olika håll i Skriften. Alltså skall jag: 1:o) när jag har några dagar på mig till förberedelse hålla tematisk predikan, särskilt en tematisk homilia om synd och nåd, 2:o) när jag har *en* dag, hålla textuell predikan över flera verser, särskilt ur Jakobs brev, eller också en textuell homilia, 3:o) när jag blott har söndagsmorgonen på mig, en textuell predikan över *en* vers, 4:o) då och då en historisk predikan, predikningar om missionen o. d.»² — Den 10 juli s. å. skriver han: »Det är något, som ovillkorligen måste ändras i min predikan och min förberedelse. Jag måste göra min predikan mera omväxlande, mera preciserad, mera detaljerad, kortare, mera skriftenlig och populär; kört sagt, tala på ett sätt, som är mera ägnat att åstadkomma omvändelse och helgelse.»³ — Det

¹ Souvenirs, s. 205 ff.

² Souvenirs, s. 219 f.

³ Souvenirs, s. 220.

är av intresse att se, hur kravet på en mera preciserad och detaljerad predikan går hand i hand med kravet på större omväxling. — Detta visar, att Monods förkunnelse här står inför en vändpunkt. Den centripetala tendensen, som Monod tillägnade sig så starkt under sin beröring med väckelsekretsarna i Genève; och som får sin fulla utformning, när under Erskines ledning hans intressesfär koncentreras kring ett par tre grundtankar ur Romarbrevet, har nu under ett oavlåtligt spelande på dessa få strängar visat sin begränsning och framkallat behovet av ett mera omfattande register för förkunnelsen, en centrifugal motvikt mot en alltför trång centripetalism. Det framgår tydligt, att det därvid uteslutande är *religiösa* motiv, som leda honom. Han föresätter sig att hädanefter giva sin förkunnelse en mera centrifugal läggning för att göra den mera ägnad »att åstadkomma omvändelse och helgelse». Det finns i hans uttalanden icke en skymt av att väckelsens teoretiska ståndpunkt är för honom otillfredsställande. Det är icke alls frågan om någon ändring av lärouppfattningen. Men han känner, att han i sin reaktion mot upplysningens moralism alltför mycket begränsat sin förkunnelse kring det dogmatiska på bekostnad av det etiska. Det går icke an att endast predika romarbrevsteologi. Nu vill han då och då komplettera den genom texter ur Jakobs brev. Och den psykologiska ensidighet, som uppkommit, när han hållit sig till lärotexter, valda från en och samma synpunkt, vill han övervinna genom att välja berättande texter. Exempel på det sistnämnda är den nyss omtalta predikan *La foi toute-puissante*. Vi skola i det följande se detta drag än mer framträda.

*

Monods verksamhet inom friförsamlingen varade endast fyra år. 1836 utnämndes han utan konkurrens till professor i moralteologi och homiletik i Montauban.⁴ Det kan synas överraskande, att en man utan egentlig vetenskaplig utbildning gjordes till professor. Men fordringarna på lärdom voro små. En akademisk lärarbefattning förpliktade icke till självständig vetenskaplig produktion. Huvudsaken var, att de studerande erhöilo nödig undervisning för prästämbetet. I detta fall tillkom en särskild omständighet, som var ägnad att föra fram Monods namn. Röster hade höjts för indragning av teologiska fakulteten i Montauban

⁴ Sardinoux, Mémoire universitaire et ecclésiastique sur la faculté de théologie protestante et le séminaire de Montauban, s. 93.

och upprättandet av en dylik i Paris. Detta förslag väckte naturligtvis häftigt motstånd i Montauban. Läget var sådant, att de liberalt sinnade voro avgjorda anhängare av tanken på fakultetens förflyttning till Paris. De förutsågo, att de studerande där skulle få mera tillfälle att konfronteras med de nya rörelserna i tiden än i en isolerad landsortsstad. Däremot förelåg möjlighet att göra de ortodoxa intresserade för fakultetens bibehållande i Montauban, om det nämligen visade sig, att professorsutnämningarna därstädes gingo i ortodox riktning. Under sådana omständigheter var det ett livsintresse för Montaubanpartiet, att den nu lediga professuren besattes med en pålitlig person.¹ Härtill var Monod rätt mannen.

Lindegaard-Petersen anmärker icke utan ironisk udd, att denna gång kände Monod inga samvetsbetänkligheter mot att stå i »masskyrkans» tjänst, oaktat han icke tagit tillbaka sina tidigare skarpa uttalanden.² Detta är dock icke att göra Monod rättvisa. Lindegaard-Petersen förbiser den omständighet, på vilken Monod själv lade synnerlig vikt, nämligen, att han icke självmant utträtt ur nationalkyrkan utan avsatts av myndigheterna. Nu återigen önskade myndigheterna hans anställning. Någon principlöshet från Monods sida föreligger sålunda icke. Däremot var han såtillvida förändrad, som han till svar å kultusministern Pelet de la Lozère's skriftliga förfrågan, huruvida han vore villig att undvika strid, förklarade sig vara oförhindrad därtill.³

1839 utbytte Monod lärostolen i moral och homiletik mot professuren i hebreiska och »critique sacrée» — närmast motsvarande vad vi kalla isagogik — och blev slutligen 1845 professor i nya testamentets exegetik.⁴ Dessa ombyten mellan skäligen heterogena ämnesgrupper äro belysande för hur ringa vikt man fäste vid de vetenskapliga kvalifikationerna. Orsaken till ombytena var av kyrkopolitisk natur. Man hade behov av att placera i taktiskt hänseende lämpliga personer,⁵ och Monod ställde sig till förfogande för dessa åtgärder, som helt överensstämde med hans egna strävanden.

Själv uppfattade Monod ett professorsämbete i främsta rummet som ett eminent tillfälle att verka för de religiösa idéer, av vilka han var gripen, och att fostra de unga studerandena till

¹ Lindegaard-Petersen, s. 124 ff.

² Lindegaard-Petersen, s. 115.

³ Souvenirs, s. 237 ff.

⁴ Souvenirs, s. 249.

⁵ Lindegaard-Petersen, s. 127.

avgjorda kristna, innan de gingo ut att predika för andra. Den del av ämbetsgårningen beredde honom glädje och kröntes med framgång. Han tog sig an den studerande ungdomen rent personligt på ett sätt, som dittills varit okänt i Montauban, och omfattades av densamma med ett obegränsat förtroende.¹ — Vad däremot beträffar den teoretiska undervisningen, kunde Monod icke undgå att känna sig på fel plats. Det första intryck, han fick av undervisningen i hebreiska var, att det var »torrt, gruvligt torrt» (trois fois sec). Och han var nog öppenhjärtig att tillstå, att detta icke blott berodde på studenternas bristande insikt i ämnet utan även på professors.² När han omsider utbytte hebreiskan mot nya testamentets exegetik, uttalade han sin glädje över att ha fått en funktion, i vilken han kunde »tjäna fakulteten på ett något mindre ofullkomligt sätt.» Men det som mest beredde honom tillfredsställelse var, att genom detta ämnesbyte hans verksamhet som professor kunde gå mera hand i hand med hans verksamhet som predikant. Det sistnämnda arbetsområdet var för honom huvudsaken. För exegetiken i och för sig gruvade han sig i känsla av bristande vetenskapliga förutsättningar.³

Däremot var Monods professorstid av stor betydelse för hans egen förkunnelse. Hans ställning som universitetslärare tvingade honom att med eller mot sin vilja konfronteras med olika strömningar inom dåtidens teologiska och allmänskulturella liv. Detta blev en positiv faktor, som fortsatte och påskyndade den utvidgning av hans religiösa intressesfär, vilken på negativ väg framkallats av hans erfarenheter av väckelsepositionens trånghet under frikyrkoskedet i Lyon. Hans redan i Lyon påbegynta centrifugala utveckling tog ny fart och ledde småningom till att hans förkunnelse sprängde väckelsens ram och sökte sig ut på större vidder. Dock mognade frukterna av detta först sedan han lämnat Montauban. Hans predikan under Montaubantiden betecknar endast en fortsättning av den utveckling, som begynt under hans sista år i Lyon.

Han utövade som professor en ytterst flitig predikoverksamhet. Så gott som varje söndag, när han ej var bortrest, predikade han i teologiska fakultetens kapell. Under ferierna företog han trängna predikoresor över hert när hela Frankrike. Han predikade i Paris, Marseille, Bordeaux, Nîmes, på åtskilliga plat-

¹ Souvenirs, s. 250 f.

² Lettres, s. 268.

³ Lettres, s. 339 f.

ser i Normandie, i Toulouse, i Ariège, i Haute-Garonne o. a. orter. Vid flera tillfällen predikade han i England.¹ Under denna tid grundlades hans inom den franska protestantismen enastående ryktbarhet som predikant. Överallt, dit han kom, strömmade stora skaror till för att lyssna till hans förkunnelse. Som exempel på vilken uppmärksamhet hans predikoverksamhet tilldrog sig, förtjänar nämnas, att det hände, att han blev anmodad att komma och predika med uttrycklig uppmaning att hålla någon särskilt uppgiven predikan, som han förut hållit på annan ort och som genom tidningspressen eller på annat sätt blivit ryktbar. Sålunda bad man honom i Marseille återupprepa sin i Montauban hållna predikan *Dieu est amour*.²

Från denna tid finnas tretton tryckta predikningar av Monods hand. I sju av dem använder han sitt i dagboksanteckningen från 1835 angivna medel att övervinna den extrema väckelsepredikans monotoni, nämligen att predika textuellt över berättande texter. De sex andra hava korta, sentensartade texter. Men även i dessa bemödar han sig på olika sätt om att motverka olägenheterna av en för långt driven centripetalism. I *Le bonheur de la vie chrétienne* tar han upp själva problemet och avvisar den föreställningen, att kristendomens tankevärld kretsar kring två eller tre idéer. Men han löser problemet genom en fyndig paradox. Kristendomen är icke så fattig, att den rör sig med några få tankar. Den rör sig med — en enda: Kristus. Här föregriper Monod den grundtanke, som längre fram skulle bli betydelsefull för hans predikan, personlighetsbegreppet. I julpredikan *Que seriez-vous sans Jésus-Christ?* bryter han medvetet och avsiktligt av mot sitt tidigare, strängt centripetala predikosätt och rör sig med relativt periferiska, kulturellt betonade motiv. Den skiljer sig från upplysningspredikningarna endast genom sin starka underström av positiv kristlighet och annan terminologi än den neologiska. Han utvecklar, vad kristendomen har uträttat för freds-saken, slaveriets upphävande, lagstiftningen, välgörenheten och kvinnans förbättrade ställning. I *La crédulité de l'incrédule* åter framföras tankar, typiska för väckelsesteologien, men predikan skiljer sig från den vanliga väckelseförkunnelsen genom det speciella temat och genom en rikhaltig exemplifiering med profanhistoriskt och litterärt stoff. I *L'ami de l'argent* dominerar det etiska inslaget och i *Dieu est amour*, som i själva verket är byggd

¹ Souvenirs, s. 269 f.

² Souvenirs, s. 287.

på dogmatiska tankar, fallande inom väckelsens idésfär, inbäddas dessa i ett halvt historiskt, halvt fingerat psykologiskt förlopp. De projicieras på en grönländare Kajarnak, som tänkes höra evangeliet för första gången i sitt liv. Därigenom bli de på ett helt annat sätt personliga, psykologiskt förmedlade och intresseväckande, än om de framställts på det för le réveil vanliga oförmedlade sättet.

Dessa exempel visa, hur Monods förkunnelse befinner sig på ett övergångsstadium. Han står till sitt religiösa tänkande ännu i stort sett kvar på sin ursprungliga väckelseståndpunkt men har klar blick för väckelsens ensidighet i centripetal riktning. Han känner, att hans förkunnelse för att vara ett fulltonigt uttryck för evangeliets rikedom även måste tillgodose det centrifugala kravet. Dock förmår han ännu blott göra detta i formellt och i, om jag så får uttrycka det, kvantitativt hänseende, d. v. s. genom att i predikningarna införa stoff från det mänskliga kulturlivet, något som är ägnat att giva predikan ökad aktionsradie och större aktualitet. Han förmår ännu icke giva sina från väckelsesteologien härrörande religiösa grundtankar den kvalitativa omarbetning, som erfordrades för att hans förkunnelse skulle motsvara hans egna, allt klarare förnumna intentioner. Även här återstod ett tankearbete, som såtillvida gör skäl för namnet centrifugalt, som det gick ut på att lösgöra Monods religiösa begreppsvärld från dess inkapsling i väckelsens dogmatism och leda den ut på friare och vidare banor. När Monod fyra år efter sistnämnda predikan började sin predikoverksamhet i Paris förelåg redan denna förändring som ett fullbordat faktum. Det inre arbete, som framkallade den, försiggick under de sista åren i Montauban. Därvid ställas vi emellertid inför det överraskande sakförhållandet att, under det gången av Monods utveckling på alla andra punkter kan följas steg för steg i hans anteckningar, korrespondens och predikningar, denna övergång ligger så gott som fullständigt hölj i dunkel. Medan samlingarna av hans tryckta predikningar, vilkas urval och ordnande i någorlunda kronologisk ordning gjorts av honom själv, eljes på få undantag när¹ upptaga predikningar från alla år, finnes just vid ifrågavarande tidpunkt en lucka från 1843 till hösten 1847. Detta är att beklaga. Ty all anledning förefinnes att antaga, att predikningar från dessa år skulle ha varit av särdeles stort intresse för kännedomen om Monods

¹ Predikningar saknas endast för åren 1832, 1837 och 1842.

utveckling.¹ Samtidigt iakttar han i sina anteckningar en påfallande tystnad rörande sitt eget inre.

För kännedomen om de faktorer, som under detta övergångsskede påverkade Monod, äro vi hänvisade till kortfattade antydningar och till slutsatser från yttre företeelser i Monods liv vid denna tidpunkt.

Att, som redan antytts, Monods akademiska lärarverksamhet bland dessa faktorer var en och säkerligen den starkaste, är höjt över allt tvivel. Ett av de mest framträdande dragen i Parispredikningarna är den förändring, som inträffat med avseende på Monods uppenbarelsebegrepp. Hans bokstavsbundna uppfattning har fått vika för en friare, mera levande åskådning. E. de Pressensé² har förvisso rätt, när han i detta ser en frukt av Monods fördjupade exegetiska studier i Montauban. Under sitt sysslande med »la critique sacrée» hade han icke kunnat undgå att få kännning med problem, som han förut icke reflekterat över.

En annan omständighet, som de Pressensé tillmäter betydelse för modifieringen av Monods åsikter, är inflytandet från Vinet. Något personligt umgänge mellan de båda männen synes icke hava ägt rum. Men Monod var en trägen läsare av tidskriften *Le Semeur*, vilken Vinet använde som språkrör för sina idéer. Det är högst sannolikt, att det finnes ett orsakssammanhang mellan Monods studium av dessa artiklar och den relativt frisinnade religiösa uppfattning, som kommer till synes i Monods senare predikningar. I varje fall ser de Pressensé, som gjort sig förtrogen med såväl Vinets som Monods tankevärld, ett tydligt sammanhang mellan Vinet och den nya anda, som träder fram i Monods förkunneelse mot slutet av 1840- och i början av 1850-talet.³

En annan, som likaledes synes hava påverkat Monod i samma riktning, är hans förtrogne vän och fakultetskamrat i Montauban, professor Guillaume de Félice. Han tillhörde visserligen den ortodoxa riktningen men hade studerat i Strassburg och förvärvat en omfattande kännedom om tysk teologi. Hans vittfamnande intressen gjorde, att han, ehuru delande väckelsens åsikter, dock

¹ Tvenne predikningar av Paris-serien uppgivas visserligen ha hållits redan i Montauban, nämligen *Le fatalisme* (Lettres, s. 353) och *Saint Paul II* (Dubois, a. a., s. 107). Men några slutsatser om Monods predikosätt under sistnämnda tid kunna dock icke dragas av dem, enär möjlighet saknas att veta, hur mycket de omarbetats till deras framförande i Paris.

² E. de Pressensé, *Études contemporaines*, s. 213 ff.

³ E. de Pressensé, *Études contemporaines*, s. 212 f. — Detta sammanhang förnekas av Dubois (a. a., s. 79). Säkerligen dock med orätt.

hade en friare blick än flertalet av dess anhängare. En tid övergav han ortodoxien i fråga om de eviga straffen och ställde sig på universalistisk ståndpunkt men återvände senare till sin gamla ortodoxi.⁴

Monods brevväxling med de Félice visar, att F. påverkade Monod i centrifugal riktning. I januari 1848 skrev F. till Monod: »Kanske misstar jag mig, men det förefaller mig, som om i våra dagar, eller för att säga det ännu tydligare, just nu evangeliets vida och storslagna *etiska vyer*² böra få mera utrymme i predikan än vad de haft sedan någon tid tillbaka, och att man måste sträva efter att anknyta sig icke blott till de kristna dogmerna utan även till *den anda av kristlighet*,³ som gör sig gällande i de ädlare tendenserna i nutiden. Kanske gör ni det, kanske icke? Men tro eder gamle och ensamme vän: detta är en av de viktigaste förutsättningarna för att den kristna predikan skall få den rätta kraften. Vinet har sagt mig det flera gånger, och ju mer jag tänker på det, dess sannare finner jag det. Väckelsen har varit en *reaktion*,² och varje reaktion, hur berättigad den än må vara, blir alltid ensidig. Tag å ena sidan en av dess strängt dogmatiska predikningar och å den andra en bok, sådan som *Stunden der Andacht*,³ en ofullkomlig och bristfällig bok, men så beundransvärd i sin kännedom om människohjärtats djup och tidens strävanden — och drag medelproportionalen. Då kommer ni det verkliga evangeliet åtskilligt närmare än vad väckelsens predikningar i allmänhet göra».⁴ — På detta svarade Monod, att han insett sanningen av de Félices ord, och att han just för tillfället sökte omsätta dem i verklighet vid utarbetandet av predikan *La mission de la femme*. Där ville han giva mera plats åt evangeliets etiska sida än vad han gjort förut.⁵

Det bör observeras, att det i de Félices kritik av väckelsen icke finnes något uttalande, som tyder på att han i teoretiskt hänseende var otillfredsställd med dess ortodoxi. Kritiken springer helt och hållet fram ur ett religiöst behov. Han är mån om att en för långt driven koncentration kring vissa läropunkter icke skall få avkorta något av evangeliets innehåll. Han finner rationalisten Zschokke särdeles otillfredsställande i dogma-

¹ J. Pédézert, *Souvenirs et études*, s. 32 f. — Lindegaard-Petersen, a. a., s. 131.

² Kurs. av de Félice.

³ Mycket använd rationalistisk uppbyggelsebok av H. Zschokke. Haucks Realenc. XVI, s. 459.

⁴ *Souvenirs*, s. 314 f.

⁵ *Souvenirs*, s. 315.

tiskt hänseende men kan icke underlåta att uttrycka sin beundran för hans psykologiska finhet och rikedom och för hans etiska och humana syftning. Detta visar, hurasom för de Félice problemet är att förena väckelsens religiösa innerlighet med rationalismens mångsidighet, att åstadkomma en syntes, där rationalismens ytlighet och väckelsens trånghet äro övervunna, m. a. o. en syntes, som tillgodoser det berättigade hos såväl den centrifugala som den centripetala tendensen utan att skatta åt någonderas ensidighet.

Till dessa inflytelser — från teologien, Vinet och de Félice — slöt sig naturligtvis den mäktiga faktor, som heter tidsandan. Den vändning i tidens kynne hän emot liberalism, som försiggick inemot århundradets mitt, kunde naturligtvis icke gå spårlost förbi ett för skiftningarna i tidens fysionomi så känsligt sinne som Monods. Med liberalismen kom ett för romantiken okänt realistiskt intresse. De sociala, politiska, ekonomiska och humanitära frågorna togo sinnena i anspråk i stigande grad. Det är givet, att när det redan förut fanns en strävan hos Monod att övervinna den extrema väckelsens begränsning, dessa röster utifrån samhällslivet, som ropade allt högljuddare, skulle påkalla hans uppmärksamhet, och att det för honom skulle te sig som en plikt att vidga förkunnelsen till att omfatta de frågor, som sysselsatte samtidens människor, vid äventyr att hans predikan eljes skulle brista i förmåga att verksamt gripa in i åhörarnas tanke-, känslö- och viljeliv. Det ligger något symboliskt i att det stora programtal, predikan *La parole vivante*, varmed Monod inaugurerar sitt »liberala» genombrott, hölls året före 1848.

*

Monods bristande vetenskapliga förutsättningar gjorde, att han aldrig kunde känna sig riktigt hemmastadd som akademisk lärare. Sin förnämsta insats under Montaubantiden hade han gjort som själasörjare och predikant. I samma mån som det blev klart för Monod, att det han utträttade i Montauban, strängt taget låg på sidan av hans ämbete, framstod för honom önskvärdheten av att få en verksamhet, där han odelat kunde få ägna sig åt de uppgifter, han kände vara sin verkliga kallelse.¹

¹ Souvenirs, s. 300. Han umgicks t. o. m. med planer att övergå till församlingstjänst i Montauban.

Som ett svar på dessa hans önskningar kom 1847 en förfrågan från konsistoriet i Paris, om han ville mottaga en syssla som vikarie (suffragant) för den åldrige och ärevärdige konsistoriepresidenten Juillerat-Chasseur därstädes.²

Voteringen inom konsistoriet rörande Monods anställning utvisade elva ja-röster, en blank sedel men ingen nej-röst.² För den som femton år tidigare blivit avsatt var ju detta en lysande upprättelse. Men Monods ovanligt framgångsrika predikerverksamhet, som förskaffat honom rum bland den franska reformerta kyrkans allra främsta predikanter, i förening med det besinningsfulla uppträdande han alltsedan krisen i Lyon iakttagit gent emot nationalkyrkan, hade kommit all gammal misstro att tystna. Dessutom var ju ställningen inom kyrkan en helt annan nu än 1832. Den gamla, i upplysningsreligiositeten fostrade generationen var icke längre tongivande.

Varje viktigt avgörande var eljes för Monod med hans skrupulösa samvetsgrannhet och benägenhet för svårmod en källa till oro. Men denna gång samverkade allt till att han med tillförsikt kunde svara ja på konsistoriets kallelse. En särskild anledning till glädje för honom var att få inträda i tjänstgöring i den församling, där hans far nedlagt huvudparten av sitt arbete och där brodern Frédéric var anställd.

Hans anställning som suffragant för Juillerat-Chasseur blev icke långvarig. År 1849 utträdde, som sagt, Frédéric Monod ur nationalkyrkan. Adolphe utnämndes då till hans efterträdare.

I Paris väntade honom ett oerhört arbete. De reformerta kristna därstädes utgjorde vid denna tid en enda församling, varav följden blev, att prästernas arbetsfält sträckte sig över hela den väldiga världsstaden. Vid sidan av sina ordinarie ämbetsgöromål tjänstgjorde Monod som kristendomslärare vid lycéet Louis-le-Grand och som predikant vid fängelset Saint-Lazare. Dessutom höll han varje söndagskväll bibelförklaring inför en intimare krets i en sal i Oratoriekyrkan. Vid dessa mera anspråkslösa sammankomster, då han kunde avlägga sin vältalighets ståtliga skrud för att i stället framlägga ett enkelt vittnesbörd, präglad av anderikedom och innerlighet, såges hans predikoverksamhet hava burit sina skönaste frukter. Hans predikningar »för full orkester», som hans hustru med ett stilla

¹ Souvenirs, s. 296 f.

² Souvenirs, s. 297. Brev från Frédéric Monod den 1 april 1847.

skämt brukade kalla hans högmässopredikningar, samlade väldiga skaror av andlöst lyssnande åhörare.¹

Själv skattade Monod dessa yttre framgångar föga. Det enda, som ägde värde för honom, var, vad han med dem kunde uträtta i religiöst hänseende. Och den glädjen beskärdes honom att se, hur hans arbete följdes av välsignelse.²

Hand i hand med den beundran, som kom honom till del såsom predikant, gick den vördnad han åtnjöt som kristen personlighet och enskild själasörjare. Därav ger hans korrespondens en klar bild.

År 1848 under den kritiska tiden närmast efter februarirevolutionen anmodades han att mottaga ledamotskap av nationalförsamlingen (l'Assemblée nationale). Men han vägrade. Aktivt deltagande i politiken var icke hans sak. Det skulle endast draga honom bort från hans enda verkliga livsuppgift. Därtill kom, att han kände motvilja mot republiken och såg med allt annat än ljus blick på sitt folks framtid. Han trodde sig i bibeln se förutsägelser om stundande svåra tider.³

Däremot tog han så mycket mera del i den kyrkliga strid, som vid denna tid utkämpades i det reformerta Frankrike. Striden stod mellan väckelsen och det liberala partiet. Närmast rörde den sig om bekännelsefrågan. Ultrapartiet inom väckelsen krävde en ny ortodox trosbekännelse, som kraftigare än den gamla La Rochellekonfessionen av 1571 betonade de läropunkter, som voro för väckelsen karakteristiska. Liberalerna däremot samlade sig kring vägran att underskriva någon formulerad trosbekännelse. Till den dogmatiska tvistefrågan slöt sig en annan av kyrkopolitisk art. Germinallagen av år 1802 hade visserligen tillförsäkrat Frankrikes reformerta kyrka en dräglig ställning som en av staten skyddad och understödd minoritetskyrka. Men till gengäld krävde den statens överhöghet över kyrkan. De lokala konsistorierna hade ingen kyrklig centralmyndighet över sig utan sorterade under regeringen, en anordning, som kunde ha sina svårigheter i ett katolskt land och som dessutom stod i strid med den stränga kalvinismens anda.

Germinallagens revision hade länge stått på dagordningen, när revolutionsåret 1848 kom, då alla, som voro missnöjda med det bestående, trodde stunden för sina önsknings uppfyllande

¹ Dubois, a. a., s. 82.

² Souvenirs, s. 316 f.

³ Souvenirs, s. 316 ff.

vara inne. De separatistiskt sinnade menade, att nu var det länge väntade tillfället kommet att bryta med nationalkyrkan och bilda en frikyrka. De mera moderata inom väckelsepartiet hoppades, att den rörlighet, som februarirevolutionen medförde i samhällslivet, skulle kunna utnyttjas till förmån för en reorganisation inom det bestående kyrkosamfundet.

För att det skulle komma till ett avgörande, utlystes en generalsynod i Paris i september 1848. Den var visserligen icke officiell, men dock betydelsefull, såsom varande den första generalsynoden på mer än tvåhundra år. Ehuru den utlysts närmast med tanke på de kyrkliga organisationsfrågorna, kom likväl diskussionen att övertäga kretsorna kring bekännelsefrågan. Ultrarikningen inom väckelsepartiet med Frédéric Monod i spetsen fordrade, att en ny, ortodox trosbekännelse skulle uppställas. Då detta icke blev synodens beslut, utträdde han ur nationalkyrkan. Liberalerna under ledning av Ath. Coquerel d. y. protesterade häftigt mot förslaget om en ny bekännelse. Adolphe Monod intog en mellanställning. Han hade intet att invända mot Frédéric Monods dogmatiska ståndpunkt och hade mycket väl kunnat underskriva den ifrågasatta nya trosbekännelsen. Men La Rochellekonfessionen, som ju aldrig blivit upphävd, var den reformerta kyrkans gamla, historiskt beprövade trosbekännelse. På dess grund kunde ett fulltonigt evangelium förkunnas. Därför kunde han icke finna, att en ny bekännelse var nödvändig, lika litet som han för närvarande fann något, som hindrade honom att kvarstå inom nationalkyrkan.

Adolphe Monods ställning syntes mången oklar. Han delade Frédéric's dogmatiska ståndpunkt men stod likväl kvar i nationalkyrkan. Han röstade på synoden mot en adress till församlingarna i bekännelsefrågan men satte som synodens vice president sitt namn under den. Detta gav Ad. Monod anledning att 1849 giva ut en bok, *Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie*, i vilken han försvarar sitt ställningstagande.¹

Dessa strider togo hårt på Monods hälsa. Därtill kom det forcerade arbetet, som i längden måste överstiga även större krafter än hans. På söndagsmorgnarna började hans tjänstgöring kl. 7 med skolgudstjänst i lycéeet Louis-le-Grand, som

¹ L. Maury I, a. a., s. 493 ff. — Holmquist, a. a., s. 94 f. — Souvenirs, s. 326 f. — Haucks Realenc. VI, s. 230 f. — Dubois, a. a., s. 85 f. — Cornelius, Det nittonde århundradets kyrkohistoria, s. 97 f. — Lindegaard-Petersen, a. a., s. 144 ff.

dessutom låg i en helt annan del av Paris än Monods hem. Ofta fick han gå direkt från skolan till gudstjänsten på fängelset. Sedan var det att begiva sig hem och samla tankarna till den allmänna gudstjänsten. Eftermiddagen ägnades åt sjukbesök och en liten privat söndagsskola, som han höll hemma för sina barn och deras kamrater. Slutligen kom aftonens bibelförklaring i Oratoriekyrkans lilla sal.¹ Det dryga ansvar, som hans ställning som en av tidens mest uppburna predikanter och som andlig ledare för tusenden pålade honom, medförde, att predikoförebereidelsen kändes särskilt krävande, i all synnerhet som han numera icke kunde nöja sig med att reproducera väckelsens relativt fåtaliga och pregnanta religiösa tankar utan hade att röra sig med ett betydligt mera omfattande och mindre genomarbetat material. I september 1851 skriver han: »Korsets predikan är ett kors. Vilken av mina åhörare kan väl ana, att jag från måndag morgon till långt fram på lördagen har använt till förberedelsen alla stunder, som jag fått lediga, utan att finna något att i trons övertygelse säga till dem som ett budskap från Herren? Jag vet ännu i denna stund icke vad jag skall tala om i morgon! Ack, vilken oro i själen väcker icke denna sterilitet i arbetet! — — — Ja, korsets predikan är ett kors.»²

På hösten 1853 började hans krafter avtaga på ett oroväckande sätt. Läkarna sände honom till olika kurorter, dock utan resultat. Under året 1854 nödgades han taga sex månaders tjänstledighet. Pingstdagen 1855 predikade han för sista gången. Slutligen följde nära ett helt års plågotid på sjukbädden. Sjukdomen var kräfta i levern.³ Men ehuru han var tagen avsidet från församlingen, upphörde han icke att förkunna evangelium. Varje söndag, så länge han kunde tala, samlades en liten krets av anhöriga och vänner vid hans läger, och från den 14 oktober 1855 till den 30 mars 1856⁴ avlade han från sjukbädden de gripande vittnesbörd, som sedan samlades i en volym om 213 sidor, bärande titeln *Les adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Eglise*. De upptecknades av hans anhöriga och sändes varje vecka till hans vänner i Lyon.⁵

Den 6 april 1856 ingick Monod i den eviga vilan.

Sedan flera månader tillbaka hade varje söndag förbön hål-

¹ Souvenirs, s. 343.

² Souvenirs, s. 347.

³ Dubois, a. a. o., s. 94.

⁴ Företalet till *Les adieux d'Adolphe Monod etc.* s. 6.

⁵ Souvenirs, s. 420.

lits för honom vid den offentliga gudstjänsten i kyrkorna Oratoire, Sainte-Marie och Pentemont. När de tjänstgörande präster na tillkännagävo, att han var döende, hade han en kort stund förut utandats sin sista suck.¹

Det återstår nu för oss att kasta en blick på Monods förkunnelse under Paristiden.

Liksom under Lyon- och Montaubantiden äro här Monods kultpredikningar det huvudsakliga föremålet för vår undersökning. Från Paristiden föreligga tjugutre sådana. Men dessutom finnas från denna tid ett antal religiösa föredrag, som äro hållna av tillfälliga anledningar utan samband med gudstjänst. Dessa skulle hava fallit utanför ramen för denna framställning, om icke gränsen mellan dem och predikningarna vore så flytande, som den är. Flera av dem äro strängt taget ingenting annat än predikningar. För gången av Monods utveckling äro de synnerligen belysande. Icke heller volymen *Les adieux etc.* har kunnat lämnas helt åt sidan, ehuru den icke tillhör Monods offentliga förkunnelse. Likväl behandlar jag den endast i den mån den lämnar bidrag till kännedomen om Monods åskådning. Att göra en döendes vittnesbörd till föremål för homiletisk detaljanalys kan naturligtvis icke ifrågakomma.

Att Monods tankevärld undergått en genomgripande förändring kommer tydligast till synes i hans första predikan från Paristiden, *La parole vivante*, hållen den 31 oktober 1847, då han installerades såsom suffragant åt Juillerat-Chasseur. Han skiljer mellan det skrivna ordet i bibeln och det »levande ordet» i Jesu person. Väckelsens grundfel var, att den ensidigt såg uppenbarelsen i bibelbokstaven, i uppenbarelsens yttre form. Därav härledde sig väckelsens bristande förståelse för kristendomen såsom liv. Den hade fattat kristendomen såsom ett system av läror. Den var för dogmatisk. Den hade hängt upp sig på dogmatiska tvistefrågor, så att den bröderliga enheten hade omöjliggjorts. Den var stridslysten och omedgörlig i oväsentliga ting. Den saknade den rätta evangelisatoriska kraften. Icke därför att det evangelisatoriska försummats, tvärtom, men väckelsen hade icke det rätta greppet om samtidens människor. Det de behövde var icke miraklernas och profeternas bevisning.

¹ Souvenirs, s. 469 f.

utan den bevisning, som grundar sig på Jesu persons andliga myndighet. Allt berodde på att Jesu levande person ställts i skymundan. Han måste bli det centrala.

Detta är Monods stora uppgörelse med väckelsen — och med sig själv. Lindegaard-Petersen¹ säger med rätta: »Vem hade mera ensidigt än han pekat på det skrivna ordet? Vem hade starkare framhållit miraklerna och profetierna? Vem hade varit nöjd med bibelns myndighet allena? Och vem var det, som hade sagt: 'Sådan läran är, sådant är livet?' Vem var det, som hade förväxlat frågan om sanningen med frågan om frälsningen? Det var Adolphe Monod, åter och åter Adolphe Monod. Och på tal om synden mot den broderliga enheten, vem var det, som i Lyon visade en hårdhet och stränghet, som måste komma i konflikt med den broderliga enheten? Det var Adolphe igen. Han hade själv gått i spetsen på alla de områden, där han nu uppräknar 'väckelsens' fel och synden.»

Det är av intresse att se, hur nära den åskådning, för vilken Monod här gör sig till tolk, sammanfaller med det liberala betraktelsesättet, sådant det framträdde vid generalsynoden i Paris 1848. Liberalernas huvudargument i bekännelsefrågan var, att ingen skriftligt fixerad trosbekännelse behövdes, när man bekände den levande Kristus.²

Detta visar det berättigade i att tala om ett liberalt skede i Monods förkunnelse vid denna tid. — Dock måste ordet »liberal» därvid fattas cum grano salis. Samtidigt som Monod i *La parole vivante* gör väckelsen till föremål för en ganska skarp kritik, uttalar han sina varma sympatier för den och förklarar, att han i vissa avseenden sätter den högre än själva reformationen. Han vill icke bryta med väckelsen, endast åstadkomma »en väckelse inom väckelsen». Och denna »väckelse» inom le réveil består i att övervinna den centripetala tendensens ensidighet genom att införa erforderligt korrektiv i centrifugal riktning. Därför ivrar han för en vidare, friare och mera personligt levande syn på Kristus än vad den gamla väckelsens strängt dogmatiska kristologi förmådde giva. Det hjälpte icke, att denna aldrig så väl tillgodosåg de religiösa synpunkterna ifråga om Kristus, den traditionella kristologiens djupa religiösa värden

¹ Lindegaard-Petersen, a. a., s. 116.

² J. Pédezert, Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques, s. 174. De Clausonnes inlägg vid generalsynoden 1848. — Lindegaard-Petersen, a. a., s. 151.

lågo som ett dödt kapital, så länge de voro inkapslade i ett dogmatiskt schema. Han ville föra ut dessa värden ur deras trånga hölster, så att de mera verksamt kunde ingripa i människornas psykologiska mekanism. Han har funnit lagen, att endast liv kan befrukta liv. Därför framhåller han med sådan energi Kristus såsom levande, individuell person. Detta sker sålunda icke i syfte att betona den mänskliga sidan på bekostnad av den gudomliga. Han avser icke att övergiva tvånatursläran, men han halkas den från en ny sida för att i den ingjuta nytt liv. — Visserligen medför detta framhållande av Kristus såsom den personliga källan till religiöst liv ett visst undanskjutande av väckelsens centraldogm, Kristi försoningsdöd. Men varje förnekande av densamma eller rationaliserande omtolkning i stil med den radikala liberalismen är honom främmande. Det är icke fråga om det traditionella dogmats upplösning, endast om en annan accentuering.

Var denna predikan den »liberale» Monods teologiska programtal, så var hans två år senare hållna *La vocation de l'Eglise* hans kyrkopolitiska deklaration. Där kommer det centrifugala draget fram i hans kritik av väckelsens begränsning till individens religiösa förhållanden. Tiden krävde aktgivande på det kollektiva religiösa livet, på de religiösa samfundsfrågorna. Man erinre sig, att denna predikan hölls året efter generalsynoden! Han analyserar tidsandan, han granskar den dåtida socialismen och nämner Fouriers falangstäver. Med ett ord, han visar sig ha en helt annan och vidsträcktare intressesfär än förut. I övrigt tillhör denna predikan icke de mera märkliga i Monods efterlämnade homiletiska produktion. Han uttalar sig i försiktiga, vaga och allmänna uttryck. Man märker, att det grannlaga i situationen utövat ett visst tryck på honom. Predikan hölls den 5 augusti 1849 vid det tillfälle, då Monod installerades å den befattning, som blivit ledig genom Frédéric Monods utträde ur nationalkyrkan.¹ Adolphe och Frédéric stodo nu som principiella motståndare. Tiden var fylld av brännbara ämnen just ifråga om kyrkoproblemet. Läget krävde, att hans inträdespredikan skulle behandla den fråga, som sysselsatte allas sinnen, och som givit anledning till Adolphes övertagande av Frédéric's ämbete. Men å andra sidan krävde känslan för det passande, att schismen mellan bröderna berördes så skonsamt som möjligt. —

¹ 3. 4.

Ett halvt år tidigare hade Monod hållit tvenne politiska programpredikningar med anledning av att ett år förflutit sedan februarirevolutionen. Det är de tvenne predikningarna över det gemensamma ämnet *Les fondements en ruines*. Där kommer han likaledes in på den aktuella kyrkopolitiska situationen. Men nu känner han sig icke på samma sätt bunden av grannlagenhets-hänsyn som i den under helt andra yttre förhållanden hållna inträdespredikan. I *Les fondements en ruines* klargör han i detalj sina motiv för att kvarstå inom nationalkyrkan. Han förklarar, att om principerna för den nya kyrkan vore funna, skulle han icke tveka att ansluta sig till densamma. Men som läget nu är, skulle en separation endast innebära, att han avskar för sig de möjligheter, han nu hade att arbeta i de nationalkyrkliga formerna, utan att någon garanti gäves för möjligheterna till ett mera fruktbärande arbete. I stället finner han uppgiften för honom vara att inom nationalkyrkan utföra det förberedande arbetet för uppbyggandet av framtidens kyrka. Huvudparten av de båda predikningarna syftar dock på det allmänpolitiska läget och de därav föranledda religiöst-sedliga uppgifterna. Han ingår i detaljer och talar om Lombardiet, Ungern, Tahiti m. m. Han avvisar med skärpa varje tanke på isolering från det, som rör sig i tiden, och finner en sådan vittna om svaghet, påminnande om Hanani's¹ och Erasmus' flykt från sin tids svårigheter. I stället förordar han ett aktivt deltagande i dagens frågor enligt Nehemjas och Luthers förebilder. I allt detta kommer den centrifugala tendensen fram. Betecknande är, att Monods predikningar från revolutionsåret 1830 icke med ett ord antyda dagshändelserna. Då rörde sig hans predikan uteslutande inom den individuellt religiösa sfären. Då fann han sin plikt som evangeliets förkunnare vara att iakttaga den isolering utåt, som han nu dömer som försummelse.

Vid sidan av dessa predikningar, där den utåtgående tendensen kommer till synes i en i Monods äldre förkunnelse okänd teologisk, kyrkopolitisk och allmänpolitisk aktualitet, finnes från Paristiden en grupp predikningar, i vilka han fullföljer den utvidgning av intressesfären, som han begynte i Montauban, och som yttrar sig i psykologisk empiri och detaljrikedom samt i stark betoning av det etiska momentet. Här äro i främsta rummet att nämna hans tvenne predikningar från 1848 över ämnet *La fem-*

¹ Neh. 1: 2—3.

me.¹ Man lägge märke till det speciella temat! Ingenstädes i Monods förkunnelse kommer specialiseringen fram så starkt som i den andra av dessa predikningar, där han ingår på kvinnans förhållanden i olika lägen, den gifta kvinnan, den unga flickan, modern, den ensamma kvinnan, tjänarinnan, änkan, ja, t. o. m. sådana specialformer som den mondäna lyxkvinna och den fallna kvinnan. En sådan specialisering hade varit otänkbar under Monods Lyonperiod.

En tredje grupp av Monods predikningar, som visar hans avsiktliga strävan att giva sin förkunnelse en bredare basis, utgöres av hans historiska predikningar. Det mest typiska exemplet är hans serie av fem predikningar över *Saint Paul*.² Uppslaget till dessa är Monods uttalande i inledningen till den första predikan, att den religiösa uppgiften nu (1851) är att verka nyfödande på det kristna samhället. Härför erfordras inspirerande personliga förebilder. En sådan ha vi i Kristus. Men vi behöva även andra, som äro mera mänskliga, mindre fullkomliga, och därför stå oss närmare. Ingen bättre sådan finnes än aposteln Paulus. Han är förebilden för äkta kristlig aktivitet och kallelsetrohet. Monods sätt att homiletiskt utnyttja Paulus är ett helt annat än under hans exklusiva väckelseskede. Då intresserade han sig endast för den paulinska teologien. Nu flyttar han över tyngdpunkten till den religiösa människan Paulus. Betecknande är, att ingen av dessa fem Pauluspredikningar har text från Romarbrevet. Samtliga texterna härröra från de berättande partierna i Apostlagärningarna eller breven.

Fr. o. m. 1851 börja emellertid andra toner ljuda i Monods förkunnelse. Han fruktar, att predikan, om den alltför mycket tar intryck av liberalismens centrifugala tendens, skall förlora sitt fäste i kristendomens livsvärden. Han känner sig icke längre på samma fasta mark under fötterna, som då han trampade väckelsens välkända och klart utstakade vägar. Det är alltså auktoritetsbehovet, som han icke längre känner tillfredsställas. I det företal, med vilket han 1855 inledde den första volymen av sina samlade predikningar, ger han klart uttryck åt att han icke längre var odelat nöjd med sitt liberala

¹ Det var vid utarbetandet av den ena av dessa, som han följde de Félices uppmaning att övervinna väckelsens begränsning (detta arb. s. 61).

² I den andra av dem, *Son christianisme, ou ses larmes*, framträder det centrifugala draget mindre starkt än i de andra. Möjligen bestyrker detta Dubois' påstående, att den härrör från Montaubantiden.

predikosätt: »Mellan serien från Paris och den från Montauban såväl som ock den från Lyon förefinnas skillnader, som näppeligen skola undgå en uppmärksam läsare. Jag vågar emellertid hålla före (och varför vänta något mindre av Guds trofasthet?), att dessa skillnader beteckna en gradvis skeende utveckling ifråga om mitt sätt att fatta och framställa den gudomliga uppenbarelsen. Därmed vill jag dock icke ha sagt, att allt i dessa övergångar från den ena åskådningen till den andra skulle innebära framsteg. Om den mogna åldern har erfarenhet, har ungdomen kraft — och det tillhör vår begränsning att icke kunna vinna i det ena hänseendet utan att förlora i det andra.»¹ Riktigheten av denna iakttagelse bekräftas av en jämförelse mellan predikningarna från de olika skedena. Det är endast hans angivande av orsaken, som är ensidigt. Det är icke blott ungdomens kraft och den mognare ålderns besinning, som göra skillnaden, utan framför allt den förändrade aktionsradien. På samma gång, som hans förkunnelse vunnit i omfång, hade den förlorat i kraft. Hans korrespondens visar ock, att han vid denna tid kände allvarliga farhågor inför de upplösande tendenserna hos den liberala teologien.² Han kände, att den centrifugala tendensen, som en gång var nödvändig, för att hans förkunnelse skulle avspegla evangeliets mångskiftande rikedom, nu måste motvägas av en koncentration inåt, för att förkunnelsens innehåll icke skulle förflyktigas.

Ett preciserat program angående detta framlägger han i företalet till de fyra religiösa föredrag, som äro samlade i en volym med titeln *Doctrine chrétienne*. Han skriver i företalet till densamma: »Sedan någon tid pågår i vår kyrka en egendomlig och tillsynes motsägelsefylld rörelse. Den lära, som förkunnats av apostlarna och återupplivats av reformatörerna, återvinner steg för steg det herravälde, som en förvänd tidsanda och allmän otro hade undergrävt. Tron och trons enhet, d. v. s. evangeliet och kyrkan, äro föremål för nitälskan hos en skara, som för varje år växer sig allt större. Det kyrkliga medvetandet synes vara så vunnit för sanningen, att evangeliets förkunnare anse det överflödigt att oavlåtligt framhålla den protestantiska kristendomens grundläggande och karakteristiska läror, utan hålla det för angelägnare att ingå på detaljspörsmål rörande såväl lä-

¹ 1. VI

² Lettres, s. 414 ff. Brev till hans brorson Jean Monod den 30 december 1854.

ran som livet. Men när man som bäst trodde sig endast ha att skörda segerns frukter, blossade striden upp på nytt. Ännu höra vi tron angripas under namnet metodism³ och månheten om trons enhet under namnet exklusism;⁴ och dessa anklagelser vinna, underligt att säga, gehör hos många. Även de mera om dömesgilla känna sig förbryllade. Det är, som kände de behov av att än en gång besinna sig, innan de våga giva sina hjärtan åt Kristus och bistå hans anhängare. Därför känner sig Herrens tjänare nödsakad att för tidsförhållandenas skull återupptaga ett arbete, som han trodde vara avslutat. — Jag tror mig böra i en serie föredrag på nytt framställa det för tron, evangeliet och kyrkan grundläggande — — —»⁵

Detta program följer han i de fyra föredragen. I det första, *Jésus jugeant la tradition*, återinsätter han bibelordet på den plats, som det hade i hans tidigare predikningar, men som han i *La parole vivante* gav åt Jesu person.⁶ Han varnar för nya läror, som berömma sig av att vara modärna, men vilkas nyhet bör vara nog för att göra dem misstänkta i deras ögon, som stå på reformationens grund.⁴ Han är ense med liberalismen om att tron icke får vara en död auktoritetstro utan måste vara personligt tillägnad. Men under det liberalismen säger, att personlig tro och underkastelse under yttre auktoritet utesluta varandra, förklarar Monod, att tron mycket väl kan vara på samma gång personlig och underkastelse under en yttre auktoritet; om nämligen denna är gudomlig, och han tillägger, att det innefattar i begreppet tro, att den måste börja som auktoritetstro.⁶ Detta hade Monod visserligen icke förnekat under sitt »liberala» ske-de. Men det tillspetsade sätt, på vilket han nu framhåller det, visar, att en frontförändring skett. — Under det han i *La parole vivante* med mycken energi betonade, att kristendomen icke är lära utan liv, varnar han i det andra föredraget i denna serie, *Jésus-Christ baptisé, ou la Trinité*, för att låta rädslan för dogmatism leda till dogmats upplösning. En fast lära är dock den enda solida basis, på vilken det religiösa livet kan vila.⁶ — I de två återstående föredragen, *La grâce* och *La propitiation*, återgår han från det relativa betonandet av människans frihet

³ Närmast motsvarande vårt »läseri».

⁴ *Doctrine chrétienne*, s. 8.

⁵ a. a., s. 13.

⁶ a. a., s. 31.

⁷ a. a., s. 41.

⁸ a. a., s. 63.

till den strängare augustínism, som utmärkte honom före det »liberala» genombrottet, och giver åter Kristi försoningsdöd samma dominerande plats som i de äldre predikningarna.

Gå vi så till kultpredikningarna, finna vi hos dem samma återreaktion till Monods äldre åskådning. Om man jämför den julpredikan, Monod höll 1851, *L'incarnation du Fils de Dieu*, med den vid samma högtid 1843 hållna *Que seriez-vous sans Jésus-Christ?*, är skillnaden påfallande. 1843 är hans predikan odogmatisk. Han framhåller, vad det från Jesus utgående inflyttandet har uträttat till mänsklighetens förädling och framåtskridande. 1851 predikar han strängt dogmatiskt. Den Kristus, han där framställer, är icke den historiske, utan den preexisterande och den uppståndne. Under det den förra predikan är starkt etiskt betnad, är den senare exklusivt religiös. Däri kommer det centripetala draget fram.

I den sannolikt året därpå¹ hållna predikan *Exclusisme ou l'unité de la foi* utvecklar han samma åsikter som i *Doctrine chrétienne*. Han finner tidens lyte vara falsk tolerans och slapp latitudinarism, som bjärt kontrastera mot reformationstidens, medeltids- och fornkyrkans och bibelns exklusism. Han citerar Pauli ord i Galaterbrevet: »Men om någon, vore det ock vi själva eller en ängel från himmelen, förkunnar evangelium för eder i strid mot vad I haven undfått, så vare han förbannad.»² Man observere skillnaden mellan dessa Monods uttalanden och vad han 1847 yttrade om väckelsens av trång dogmatism förorsakade ofördragsamhet! Han förklarar, att den liberala latitudinarismen brister i motiv- och kvietivbildande kraft.³ Man jämföre detta med vad Monod fem år tidigare sagt om att väckelsen till följd av sitt ensidigt dogmatiska intresse icke var tillräckligt motivbildande! — Av dessa differenser får man dock icke draga den slutsatsen, att han gjort sig skyldig till motsägelse. Hans om dömen om väckelsen och om liberalismen äro var för sig sanna. Men de visa vilken förändring, Monods totalsyftning undergått. Påyrkar han i nu nämnda predikan koncentration ifråga om det religiösa tänkandet, så ger han i *Trop tard* prov på motsva-

¹ Kronologien är något osäker. Dubois sätter 1852 med frågetecken (a. a., s. 107). Den nära överensstämmelsen med företalet till *Doctrine chrétienne* ger emellertid vid handen, att *Exclusisme* är ungefär samtidig. Nyssnämnda företal är daterat 1853. Föredragen i *Doctrine etc.* hölls på våren 1853 (*Doctrine etc.*, s. 5).

² 4. 394.

³ 4. 403 ff.

rande koncentration ifråga om den praktiska religiositeten. *Trop tard* är en typisk väckelsepredikan, som med skakande allvar kretsar kring de centralt religiösa motiven förtappelse och omvändelse. Där återgår Monod till den förkunnelse om synd och nåd, som mötte oss i hans predikningar från Lyontiden.

Denna predikan är den sista av Monods samlade Sermons.

*

Vår översikt av Monods religiösa utveckling och därav föranledda skiftningar i hans förkunnelsesätt visar alltså, att man i Monods predikan kan göra följande tydligt markerade periodindelning:

- I. Monods pietistiskt-ortodoxa skede: 1827—1843.
 - a) Exklusiv väckelsepredikan med stark pietistisk-ortodox prägel: 1827—1835.
 - b) Successiv övergång från väckelsepredikans begränsning till förkunnelse på bredare basis: 1836—1843.
- II. Av liberalismen påverkad, kulturellt och socialt betnad förkunnelse: 1847—1851.
- III. Återgång till den ortodoxa väckelsepietismen: 1852—1856.

KAP. III.

ANALYS AV INNEHÅLLET I MONODS FÖRKUNNELSE.

Förskjutningarna i Monods åskådning vålla svårigheter vid analysen men göra den på samma gång intressantare och mera lärorik, än vad fallet sannolikt blivit, om han i likhet med exempelvis sin svenske samtida och själsfrände Rosenius avspeglat ett i sig slutet och relativt oföränderligt idéinnehåll. Monods rörlighet och vakenhet på tidens tecken göra, att hans förkunnelse framför allt får sin prägel av hans brottnings med de religiösa problem, som uppkommo till följd av strömkantringarna i tiden. Denna brottnings är det, som analysen i främsta rummet måste ha i sikte, om den skall kunna giva en klar bild av Monods predikan. Dess förutsättningar och yttre konturer äro i allmänna drag redan angivna. Nu gäller det att tränga in i dess enskildheter och undersöka, i vad mån Monod förmådde uppfatta och lösa de problem, som det andliga tidsläget uppställde.

Det läge, i vilket Monod uppträdde, erbjuder mutatis mutandis likheter med situationen vid reformationens framträdande. Både medeltidskyrkan och upplysningskristendomen hade på ett för den kristna fromheten ödesdigert sätt avlägsnat sig från Paulus och Augustinus och hamnat i pelagianiserande åskådningar, som hotade nådestanken med upplösning. Båda sköto den bibliska uppenbarelsen åt sidan, katolicismen till förmån för traditionen, upplysningen till förmån för common sense. För Monod blev uppgiften att gent emot upplysningens moralism och rationalism återgå till de centralt reformatoriska grundtankarna *nådens suveränitet* och *den bibliska uppenbarelsen*. Kring dessa båda tankar grupperar sig därför analysen av innehållet i Monods förkunnelse.

I. Monods förkunnelse om nådens suveränitet.

1. Monods syndbegrepp.

Det är synnerligen betecknande, att Monod började sin predikoverksamhet efter sitt genombrott med en energisk vidräkning med upplysningens syndbegrepp (*La misère de l'homme*). Det är det första momentet i en genomtänkt fälttågsplan, där det han innerst vill komma åt hos upplysningen är, att den undergrävd nåden. Uttryckligt angiver han detta, då han i en senare predikan, *Le nom de Jésus*, säger: »Du, käre åhörare, åkallar Jesu namn, och likväl förlitar du dig med välbehag på dina goda gärningar, dina almosor, dina böner, dina botövningar och menar, att allt detta gör dig rättfärdig inför Gud. Men då frågar jag: vad gagn har du då av en Frälsare? I vilken obetydlig sak är det, du söker hjälp av honom? Det är en motsägelse hos dig. Ty om du är frälst genom Jesus, är du det icke genom dina egna gärningar. Och är du frälst genom dina egna gärningar, behöver du icke Jesus. 'I haven kommit bort ifrån Kristus, I som viljen bliva rättfärdiga i kraft av lagen' (Gal. 5: 4)». Första villkoret för att samtidens människor skulle bliva mottagliga för en central förkunnelse om nåden var, att hos dem väcktes ett tillräckligt djupt syndmedvetande. Detta åskådliggör han i *La misère de l'homme* genom följande bild: »En person ligger illa sjuk. Sjukdomen blir obotlig, om den försummas, men kan botas, om den behandlas i tid. Två vänner komma på besök. Den ene säger: Du är ju alldeles frisk. Den andre säger: Du är sjuk, och det gäller livet, om du icke söker läkare. Är icke den förres kärlek grym och den senares grymhet kärleksfull? Jag gör eder i dag samma tjänst som den andre vännen. Och Gud give, att jag aldrig måtte handla mot någon så som denne förste. Jag vill icke vara mild på världens vis, världen, som döljer för eder själens sjukdom, så att I haven den kvar till döds. Jag vill vara hård på samma sätt som Paulus och Johannes, som Jesus, som Gud, som ankla edert onda, på det att I skolen söka läkedom och leva».¹

Men fångna som de voro i upplysningens moralism, var det icke möjligt att föra åhörarna fram till ett sådant syndmedvetande endast genom appell till samvetet. Deras åsikter om syndens väsen måste först ändras. Synd var för dem endast moraliska felsteg. Och då de naturligtvis icke kunde betrakta sig

¹ N. 72 f.² 1. 14.

själva som sedligt förkomna varelser, sköt deras känsla av medborgerlig respektabilitet, deras sedliga självkänsla, lås och bom för varje djupare syndmedvetande. Därför blev Monods första och grundläggande uppgift av didaktisk natur. Uppgiften blev att införa åhörarna i samma tankevärld, som öppnade sig för Monod själv, när han vid sitt studium av Romarbrevet under Erskines ledning fick nyckeln till väckelsens religiösa dialektik och kom till insikt om att synd är ett religiöst begrepp, att synden icke sammanfaller med omoraliska handlingar utan till sitt innersta väsen är den naturliga människans benägenhet att vilja vara något i egen kraft, oberoende av Gud, och att den dygdigaste människa, just genom att hon förlitar på sin dygd och icke på Gud, begår själva grundsynden.

»Framför allt vill jag fästa uppmärksamheten på vad jag menar, när jag säger, att alla äro syndare. Ordet *synd* är missförstått av de flesta människor. Därav härrör den invändning, man ofta brukar göra mot sanningen av min text.¹ Man påstår, att evangeliet överdriver, när det innesluter oss alla under synd. Detta skulle vara, menar man, att tala mot erfarenheten. 'Se på mitt leverne', säger man, 'icke är jag någon syndare. Jag är varken girig, elak eller utsvävande. Jag är icke en falsk vän, en otacksam son, en otrogen make. Och även om jag vore det, så känner jag andra, som absolut icke äro det.' De som tala så förblanda tvenne ting, som man ovillkorligen måste hålla i sär, nämligen *synd* (péch^é) och *dåligt uppförande* (vice). Jag vill ingalunda påstå, att alla människor göra sig skyldiga till dåligt uppförande. Om jag sade det, så skulle jag göra mig skyldig till överdrift och motsägelse. Ty dåligt uppförande är en omoralisk vana, som drar smälek bland människorna över den som gör sig skyldig därtill. Detta innebär ett nesligt särskiljande från andra. Att så är, framgår bland annat därav, att i det mest filosofiska av de moderna språken ordet »vice» blivit synonymt med ordet skam (det tyska ordet *Laster*). När man talar om, att det finns människor med svag hälsa, så ligger ju däri ett tyst erkännande av att det finns människor med stark hälsa. På samma sätt är det, när man säger, att en människa gör sig skyldig till dåligt uppförande. Då erkänner man i och med detta, att det finns människor med gott uppförande. Girighet är ett fel. Men det finns även givmilda människor. Omåttlighet är ett fel. Men det finns även måttliga människor. Elakhet är ett fel. Men

¹ Rom. 11: 32.

det finns även snälla människor. Alla människor göra sig icke skyldiga till klandervärdt uppförande. Men alla äro syndare. Det är *det*, som är den stora skillnaden.²

För att så klart som möjligt åskådliggöra skillnaden mellan det moraliska begreppet felsteg och det religiösa begreppet synd tillspetsar Monod saken i den av oss redan anförda, paradoxalt klingande vändningen, att det finns »dygdiga syndare».³ Synden är till sitt innersta väsen icke något accidentiellt, utan något habituellt.⁴ För att avgöra, huruvida en människa är en syndare eller icke, är det icke tillräckligt att känna beskaffenheten av hennes gärningar. Är levernet ont, visar det visserligen, att människans innersta livsprincip är ond. Men därav följer icke, att (vad det moraliska betraktelsesättet kallar) goda gärningar visa, att livsprincipen är den rätta. En pliktmänniska har sitt eget samvete till sitt livs medelpunkt. Detta är naturligtvis ojämförligt mycket bättre än att hava de onda lustarna till sitt centrum. Men icke dess mindre står pliktmänniskan från religiös synpunkt sett i samma kategori som lustans träl. Båda hava något hos det egna jaget till medelpunkt. Däri består synden. Synd är djupast sett att hava något annat än Gud till medelpunkt.⁵ »Från det ögonblick, då människan icke längre säger: 'Gud vill', utan: 'Jag vill', är t. o. m. samvetet upproriskt, det begår synd.»⁶ — »Det är därför som dessa, vilka av naturlig böjelse äro slavar under plikten, dessa samvetets tillbedjare kunna vara dygdiga människor. Men de äro icke helgade människor. De kunna vara fria från moraliska fel. Men de äro icke fria från synd.»⁷ »Om man därför frågar eder, huruvida en välgörenhetshandling, ett rättskäffens uttalande, en självuppooffrande gärning, en seger över ett karaktärsfel äro goda gärningar, så måste ni svara: det vet jag icke; de kunna vara goda, men det kan lika väl hända, att de icke äro det. För att kunna avgöra vilketdera som är fallet, måste man känna, hurudant det sinnelag är, ur vilket de härflyta. Är kärleken till Gud motivet, då är denna handling av välgörenhet, detta rättskäffens uttalande, denna självuppooffrande gärning, denna seger över ett karaktärsfel en god gärning. Men är kärleken till Gud icke motivet, då är trots

¹ 1. 14 ff.
² 1. 39.
³ 1. 120.
⁴ 1. 39.
⁵ 1. 39.

den tilltalande ytan denna yttring av välgörenhet icke någon god gärning, då är detta rättskaffens uttalande icke någon god gärning, då är denna självuppoftning ingen god gärning, då är denna seger över ett karaktärsfel icke någon god gärning, nämligen i den mening, som evangeliet inlägger i detta ord.¹

Synden består alltså däri, att människan lösgjort sig från förbindelsen med Gud. Monod älskar att framställa detta i bilder, hämtade från fysiken.

»Vill du föreställa dig, hur det går för den människa, som upphört att älska Gud över allting, tag då som exempel, hur det skulle gå för vår jord, om hon upphörde att gå i sin bana kring solen och begynte gå ut på egen hand i rymden. Genom denna jordens olydnad, genom dess synd, skulle den grundläggande lagen för dess existens upphävas, och i och med detta alla de lagar, som äro beroende av denna. I samma ögonblick som den lösgjorde sig från sin förbindelse med solen, skulle även dess förbindelse med dess drabant och med de övriga planeterna upphävas. Försök att föreställa eder, vilken ödeläggelse detta också skulle medföra på själva jorden. Tidsskiftena, som förorsakas av dess rörelse, dag och natt, sommar och vinter, skulle då icke yara mer. Havets stigande och fallande skulle då hava varken regel eller tygel. Växternas, djurens och människornas liv skulle hejdas i sitt lopp. Vi kunna icke blicka in i, vilken förvirring och förstörelse det skulle bli, om den ena orsakskedjan, som nu griper in i den andra, släppte. Slutet bleve i varje fall ett fasansfullt kaos. Om det av en slump skulle finnas kvar på vårt klot någon liten rest av dess forna skönhet och glans, så skulle den endast avslöja skammen i dess upproriskhet. Sådan är den inre oordningen hos den människa, som lösgör sig från principen för sin existens och ägnar sin högsta kärlek åt något annat än Gud.»²

Med drag, påminnande om apokalyptikens grandiosa skräcksyner, utvecklar han samma bild i en annan predikan.

»Är det icke så, att naturen i all dess bländande prakt endast är en svag skugga av den osynliga härligheten i den värld, där de varelser bo, som förblivit trogna mot Gud? Är det icke så, att överträdelse av de lagar, genom vilka Gud styr den synliga världen, icke är annat än en blek skugga av den överträdelse som sker, då man bryter mot andevärldens lagar?

¹ 1. 114 f.

² 1. 29 f.

Gå ut, o, människa, från den trånga krets, som du kan se med dina ögon och taga på med dina händer! Ställ dig inför »andarnas Fader» och försök att fatta, om du det kan, vilken upplösning synden framkallar! När havet stiger över sina bräddar och som en ny syndafloed betäcker jorden, när rasande vågor uppsluka allt, vräka omkull allt, när de med dån störta ned klippstyckena från bergen, när de föra med sig de rotlösa träden och djurens och människornas döda kroppar, och vår jord icke annat är än en vattenöken — den ödeläggelse, som bliver då, är intet emot den, som människans synd framkallar. När solen lämnar sitt rum och går ut i rymden utan mål, utan plan, när den prisger jorden än åt en allt förstörande vinter än åt en outhärdlig hetta, när den dödar allt här på jorden, som dess uppgift var att vederkvicka med sitt ljus och hägna med sin värme — den ödeläggelse, som bliver då, är intet emot den som människans synd framkallar. Och när jordens grundvalar bäva, när stjärnorna och världssystemen störta samman, falla sönder och brista, när världsalltet blir ett kaos, förfärligare än det, av vilket Gud danade världen en gång, — den fullständiga ödeläggelse, som bliver då, är intet emot den, som människans synd framkallar. All denna yttre förstörelse måste ju inträffa, även om människorna förblivit goda. Men då hade likväl den osynliga världens harmoni varit orubbad, fylld av ära och glans, över den synliga världens ruiner. Men när människan, skapad efter Guds bild, har lösgjort sig från lagbundenheten i andevärlden, när hon har gjort uppror mot Gud, när hon har syndat — då har ödeläggelsen trängt in i medelpunkten, då äro de eviga realiteterna i fara, då är Skaparens världsplan förfelad, om den nu kan förfelas; då har en skändlig brottslings hand lyfts mot konungarnas Konung och försökt störta honom från tronen. Denna hand, vems är den? Den är din, den är min, den är envares som har begått synd. Detta — det är syndens fruktansvärda makt.»³

Med detta har Monod dragit gränsen skarp mellan det moraliskt fattade syndbegreppet och det religiösa. Så som Monod beskriver synden, upphäves den icke genom moralisk förbättring utan genom återställande av det brutna förhållandet till Gud.

Den äldre protestantiska dogmatiken byggde beviset för att synden vidlåder alla människor framför allt på läran om arvsyn-

³ 1. 367 ff.

den.¹ Naturligtvis är Monod icke främmande för detta betraktelsesätt. I *La peccadille d'Adam et les vertus des pharisiens* säger han: »Det är lika omöjligt att finna en människa, till vilken detta bittra arv icke når, som att finna en punkt av flodbädden, dit vattnet icke tränger».² Men ingen av det ortodoxa systemets läror var utsatt för en så hårdhänt kritik från rationalismens sida som just den kyrkliga läran om arvsynden. Tilliten till densamma var i de kretsar, dit upplysningsidéerna nått, så undergrävd, att denna lära föga lämpade sig som utgångspunkt för en mera positiv förkunnelse. Det är på sitt sätt ett vittnesbörd om Monods diagnostiska förmåga, att han i stället mera anknöt till den andra tanke, som i den gamla dogmatiken löpte jämsides med arvsyndsläran och där tjänade som fundament för satsen om alla människors syndighet.³ Det är det exempelvis av Quenstedt uttalade antagandet, att varje synd, även den minsta, förtjänar ändlöst straff och alltså är höjd över mått och gradering.⁴ »En liten synd är en motsägelse. Det är, som talade man om något enormt stort, som är litet, eller om ett nidingdåd, som icke är att fästa sig vid. — — — Synden är synd och därmed punkt. Liksom den, som går över forsen på en smal spång, blott behöver taga ett enda litet steg åt sidan för att störtas ned i djupet och omkomma, så behövs det blott en enda synd för att en själ skall gå förlorad. Det behövs blott att äta av en förbjuden frukt, uttala ett brottsligt ord, hysa en ond tanke, göra en av de handlingar, som i utfören varje dag av edert liv.»⁵ Samma sak framgår ock av de övriga bilder, där Monod utgår från den fysiska tyngdlagen. Om i det astronomiska systemet tyngdlagen rubbas på en punkt, drager det med sig överskådliga konsekvenser. — Nu motsäger visserligen Monod sig själv, i det han faktiskt graderar synderna. Han talar om egenrättfärdigheten som den svåraste av alla synder.⁶ Men med god vilja kan man upplösa motsägelsen, om man förutsätter, att han där tänker på synden i dess psykologiska sammanhang. Då måste naturligtvis en gradering göras. Motsatsen skulle leda till onatur. Men det Monod vill framhålla, när han talar om syn-

¹ Lindskog, a. a., s. 16.

² 1. 219.

³ Möjligen medverkade den omständigheten, att den reformerta teologien icke betonat arvsyndens fullt så starkt, som den lutherska. Jfr O. Bensow, Lärobok i symbolik, s. 42.

⁴ Lindskog, a. a., s. 16.

⁵ 1. 224 f.

⁶ 1. 239.

den såsom ograderbar, är en följsats av hans religiösa syn på syndens väsen. Ser man religiöst på synden och betraktar synden i och för sig oavsett dess empiriska yttringar, måste den bedömas icke efter relativ utan efter absolut måttstock.

Emellertid kunna berättigade invändningar höjas mot Monods analogislut utifrån de fysiska förhållandena. Det finns ju ingen garanti för att förhållandena i sinnevärlden låta sig överflyttas till förhållandena i andens värld. Monod här förutsett denna invändning och skjuter under som garanti en genomförd åskådning om en parallellism mellan de båda världarna.¹ Men denna åskådning är ju ingenting annat än en hypotes. Den kan ha ett subjektivt värde för att stärka dens övertygelse, som redan delar Monods uppfattning. Någon objektiv beviskraft har resonemanget naturligtvis icke, framför allt icke för dem, som voro invanda i upplysningens optimism. Bilden med den *småla* spången förutsätter en pessimistisk grundsyn.

Starkare verkan uppnår Monod, när han resonerar på personlighetens område. Den argumentering, han då tillgriper, är, att den som bryter mot ett bud, i och med detta har brutit mot den princip, som står bakom alla buden. Så t. ex. söker han i predikan *Êtes-vous un meurtrier?* uppvisa, att ingen kan fritaga sig från att ha syndat mot femte budet. Har man icke gjort det genom att duellera eller i konkurrensen beröva någon hans dagliga bröd eller genom att underlåta att hjälpa sin nödlidande nästa, som kanske alldeles i närheten av, där man själv levde i överflöd, saknade det nödvändigaste, så har man dock gjort det varje gång vrede stigit upp i hjärtat. Ty från den första lilla vredesansatsen till mördarens blodiga gärning är det en enda sammanhängande linje. Det är omöjligt att fixera någon punkt på denna linje och säga: här börjar synden. Och skulle det otroliga ha inträffat, att någon aldrig hyst en tillstymmelse till vrede, så är egoismen ingenting annat än hatet i dess frö. Och egoister äro vi alla.

Ehuru hårddragen har dock bevisföringen så långt ett visst sanningsvärde. Men när han går vidare och säger, att vi alla äro mördare, därför att vi äro medskyldiga till Jesu död, eller att föräldrar, som skämma bort sina barn, äro mördare, ty de döda människosjälar, då är den strängare beviskraften icke längre för handen. Det skall naturligtvis icke förnekas, att det för det kristna medvetandet framstår som en ofrånkomlig san-

¹ 1. 367.

ning, att vi äro medskyldiga till Kristi död. Men känslan därav är framkommen på den religiösa intuitionens väg och vilar på rent irrationell grund. Vill man rationellt rättfärdiga tankegången, tvingas man att förutsätta tilläventyrs teorien om människosläktet som en mystisk organism. Men i ock med detta är varje möjlighet till en på logisk tankenödvändighet grundad bevisföring utesluten. Felet, som Monod gör sig skyldig till här, är sålunda icke, att han homiletiskt utnyttjar det religiösa motivet: vår delaktighet i skulden till Kristi död. Felet är, att han skjuter in ett irrationellt led i en bevisföring, som gör anspråk på att vara rationell. — Och vad beträffar påståendet, att föräldrar begå mord, då de skämma bort sina barn, så är det en metabasis in aliud genus.

Lika liten beviskraft har den tankegång, han anför i *Pouvez-vous mourir tranquille?* Antag, att vi indelade människorna i, låt oss säga, tjugu olika klasser efter deras inre ställning. Vilka av dessa tjugu klasser skulle på domedag frikännas, och vilka skulle fördömas? Det är fullständigt omöjligt att draga upp någon gräns.¹ — Därmed har Monod icke bevisat, att alla äro syndare. Han har endast bevisat omöjligheten för oss att draga gränsen.

Av ännu mera tvivelaktigt värde äro de övriga »bevis», som Monod använder. I *Le géolier de Philippes* förklarar han, att orsaken till den melankoli, som är hart när varje människas arvedel, är att söka däri, att vi alla äro syndare.² För det första kan det sättas ifråga, huruvida melankolien är så allmän, som Monod här gör gällande. För det andra återstår det för honom att bevisa sammanhanget mellan melankolien och en allmän dunkel syndkänsla. En helt annan sak hade varit, om Monod framhållit, att det mänskliga samlivet komplicerats och fördyrats genom syndens inträde i världen, och pekat på krig och sociala missförhållanden o. d. såsom varande syndens följder. Däröfver är emellertid icke fråga här. Här föres resonemanget uteslutande på den individuella linjen.

Än mer anfäktbart är det bevis för hela mänsklighetens totala syndafördärv, som han använder i predikan *Le nom de Jésus*, där namnet Jesus får tjäna som stöd för satsen, att människosläktet är fallet i synd. Ty att tala om en Frälsare,

¹ 1. 171 f.

² 2. 7 ff.

menar han, vore meningslöst, om det icke funnes något att frälsa ifrån.¹

Dylika mer eller mindre rationella demonstrationer använder Monod dock endast av pedagogiska skäl. Det för honom själv enda behöfliga och verkligt avgörande beviset är, att bibeln innesluter alla under synd. »När Guds ord har sagt, att så är, har jag för min del icke behov av någon annan auktoritet. Men då jag fruktar, att många människor icke ha tillräcklig tro på bibeln för att utan tvekan lita på allt vad den säger, vill jag för ett ögonblick möta dem på deras egen mark och visa dem, att förnuftet, långt ifrån att motsäga denna bibels lära, icke kan annat än samtycka till den och att det på sitt sätt bekräftar dessa tvenne satsar: människan skall älska Gud över allting, och i sitt naturliga tillstånd älskar hon allt annat, blott icke Gud.»²

Det är påfallande, att Monod så sparsamt gör bruk av det bevis, som enligt vårt betraktelsesätt ligger närmast till hands, nämligen det empiriska, d. v. s. det bevis, som vilar på empirisk iakttagelse av det faktiska tillståndet såväl hos mänskligheten i stort som hos individen. Från att föra undersökningen på den samhälleliga linjen avhåller han av sin individualism. Visserligen framhåller han mycket utförligt i *Que seriez-vous sans Jésus-Christ?*, att den mänskliga samlevnaden utan Kristus är präglad af synd, och uppvisar detta genom att peka på sådana företeelser som krig och slaveri,³ men denna predikan kontrasterar genom sin ändrade och vidgade intressesfär bjärt mot Monods äldre förkunnelse⁴ och belyser just genom denna kontrast, hur litet utrymme det kollektivt-empiriska beviset äger i de föregående predikningarna. Häremot skulle kunna invändas, att han i *La misère de l'homme* ägnar särskild uppmärksamhet åt det allmänna syndafördärv, som är bakgrunden för Pauli skildring i Rom. 1—3. Men när han där samlar höp sitt material till en slutsats, går denna enbart ut på att visa, att satsen om det allmänna syndafördärvet är sann, därför att den vilar på bibelordets auktoritet.⁵ — Däremot förekommer den empiriska bevisningen på den individuella linjen i någon mån i de äldre predikningarna. Han avslutar här och var sina rationella och bibelteologiska utredningar om syndens allmänhet med en hän-

¹ N. 58 f.

² 1. 26.

³ N. 7 ff.

⁴ N. 10.

⁵ 1. 26.

visning till åhörarnas erfarenhet från deras eget liv.¹ Men dessa hänvisningar tjäna endast till att göra de slutledningar, som han nått genom det rationella eller bibelauktoritativa demonstrerandet, praktiskt användbara; aldrig till att införa nya argument. Därför kan man säga, att den empiriska bevisföringen så gott som alldeles saknas i Monods äldre förkunnelse.

Detta förhållande är så egendomligt, att man ovillkorligen frågar sig, om det kan återföras på någon bestämd orsak. Denna är icke svår att finna. Den empiriska metoden hade råkat i misskredit genom rationalismens ytliga användande av densamma. Rationalismen hade utgått från syndens faktiska yttringar i de enskilda fallen men saknat den förmåga av religiös fördjupning, som erfordrades för att i dessa se annat än moraliska felsteg. När Monod såsom en reaktion mot detta gick den motsatta vägen och nalkades syndproblemet från dess religiöst principiella sida, ledde detta bort från all empiri och till ytterligare förstärkning av det abstrakt dogmatiska drag, som präglade den gamla ortodoxiens betraktelse av synden.

Lyckas Monod i sina bemödanden att uppvisa syndens allmänlighet? Den frågan måste besvaras med både nej och ja. Om samtliga hans speciella bevis hava vi redan sett, att de icke leda till målet. Däremot måste man medgiva, att det allmänna bevis, som ligger i hans bestämmande av syndens väsen ger ett övertygande svar på frågan om synden såsom av naturen, vidlådande alla människor. Medgives det, att synden till sitt innersta väsen är människans benägenhet att vilja vara något i egen kraft oberoende av Gud, då är det uppenbart, att ingen människa, sådan hon är av naturen, är därifrån undtagen. Där leder Monods religiösa intuition honom rätt. Därav följer dock icke, att det utan vidare kan betraktas som ett missgrepp av Monod att ingå på dessa andra utredningar. Hans i upplysningens anda fostrade åhörare voro så främmande för denna specifikt religiösa dialektik, att det var nödvändigt att införa även andra synpunkter. Felet är sålunda icke, att Monod använder sådana. Men felet är, att han pressar dem för hårt och använder dem såsom logiskt bindande argument i stället för som blott med relativ beviskraft utrustade jämförelsepunkter och exemplifieringar. Detta drag hos Monod sammanhänger med den för väckelsen utmärkande benägenheten för överdrivet demonstrerande.

T. ex. 1. 225, 1. 251, 1. 260, 1. 264, 1. 269.

Nästa punkt, som det återstår för Monod att bevisa, är, att människan icke själv kan övervinna synden. Att så är, springer fram som en direkt följd av hans sätt att bestämma syndens väsen. Är grundsynden att vilja vara något i egen kraft, och kan människan icke bli befriad från densamma annat än genom total självuppgivelse, så är det givet, att varje försök att ersätta självuppgivelsen genom egen aktivitet blott låser människan ytterligare fast vid synden.

»Trots de stora löftena till tron äro vi alltid mer eller mindre försvagade genom rester av egen kraft, liksom vi alltid äro mer eller mindre vilseförda genom rester av egenrättfärdighet, som till och med de mest ödmjuka alltid hava inom sig.» Denna olycksdiga egna kraft, denna egna förmåga, denna egna värtighet, denna egna visdom, denna egna makt, bygger upp uti oss liksom ett slutet rum, som vårt högmod håller stängt för Guds kraft för att bevara åt sig själv en sista tillflykt. Men om vi kunna bli svaga på allvar och fullständigt misströsta om oss själva, då kommer Guds kraft in i hela vår invärtes människa, tränger in i dess innersta, fördolda rum och uppfyller oss intill all Guds fullhet (Ef. 3. 19). Då, när den mänskliga kraften blivit utbytt mot Guds kraft, 'skall intet vara oss omöjligt' (Matt. 17. 20), därför att 'för Gud är ingenting omöjligt'.¹

»Sluta upp med att möda dig med fåfänga ansträngningar att själv åstadkomma försoning med Gud. Du kommer aldrig att lyckas. Du är förlorad, men du kan icke frälsa dig själv. Du har ingenting att komma med, inga offer att frambära, du kan ingenting fullgöra för lösen av din själ. Gå ut ur dig själv, se högre upp, tro! Det finns blott ett sätt att bli fri: att du fullständigt misströstar om dig själv, att du utan förbehåll låter domen gå över dig själv. Du måste ställa dig på din rätta plats, syndarens, värd den eviga elden. Du måste ropa: nåd, förbarma dig över mig syndare.»²

Strängt taget är frågan därmed löst, och någon ytterligare bevisföring är icke av nöden. Men även här samlar han en rad andra argument för att giva sin framställning ökad styrka. Naturligtvis tillgriper han bibelbeviset.³ Men han använder sig också av rationell bevisföring. Liksom ifråga om syndens allmänlighet

¹ 4. 233 f.

² 2. 26 f.

³ 1. 50, 2. 27.

het tar sig denna bevisföring gärna form av analogislut från den synliga världen.

»Ingen kan själv omskapa sitt hjärta. Lika gärna kunde han tända sin egen livsgnist i moderlivet, uppväcka en död ur graven eller skapa nya solsystem i världsrymden.»¹

»Liksom en mark, som genomsyrats med skadliga vätskor, icke kan bära goda växter, så är allt, som är fött av köttet, ingenting annat än kött (Joh. 3. 6), d. v. s. synden kan icke frambringa helighet, ej heller kan eder onda vilja omskapa eder onda vilja.»²

Utan bild uppvisar han människans oförmåga att själv frigöra sig från syndens straff: »I kunnen icke upphäva det brottsliga i eder förra olydnad genom en senare lydnad, som, även om den vore fullkomlig, dock icke kan vara mer än fullkomlig och sålunda under inga omständigheter kan räcka till att överskyla den förra synden.»³ — Den slutsats, till vilken han kommit på den logiska demonstrationens väg, bestyrkes av erfarenheten: »Vad skall man göra för att driva den⁴ på flykten? Fatta ett energiskt beslut att bekämpa och undertrycka den? Det rådet giva vår tids moralister, och det är därför, som de icke kunna hjälpa någon. Det var därför, som en Seneca satt fast i girighetens synd; allt under det han deklamerade mot den med den skickligaste vältalighet.»⁵

Sedan Monod nu visat, att synden vidlåder alla, och att människan icke i egen kraft kan befria sig från den, tillgriper han ett sista medel för att driva syndaren till Kristus. Han uppvisar syndens följder.

Till detta ämne återkommer han oupphörligt. En sammanfattande framställning därav lämnar han i predikan *La peccadille d'Adam et les vertus des pharisiens*. Han anger där syndens följder under fyra punkter, vilka troget reproducera den ortodoxa kyrkolärans uppfattning: 1) naturens disharmoni, 2) den lekamliga döden, 3) den andliga döden, 4) den eviga döden. Till detta lägger han som en femte punkt, att dessa fyra följder gå i arv från släkte till släkte. — Detta hans angivande av syndens följder lider av uppenbara brister. När han medtager naturens disharmoni och den lekamliga döden såsom syndens

¹ 4. 217.

² 1. 47.

³ 1. 47.

⁴ Synden; i detta sammanhang girigheten.

⁵ 2. 435.

följder, står han kvar på den magiska ståndpunkten. Om man jämför Monods framställning på dessa tvenne punkter med exempelvis Schleiermachers, faller det i ögonen, att grundfelet hos Monod härvid är, att han försummar att tillgodogöra sig de möjligheter till dogmatisk förnyelse, som inneligga i upplysningsteologiens kritik av kyrkoläran. Från ett sådant tillgodogörande avskar han sig genom sitt fasthållande vid verbalinspirationen.

Syndens följder inskränka sig för Monod icke till personlighetens område utan äro även av utompersonlig, kosmisk natur. I sin skarpaste accentuering kommer denna hans uppfattning fram, när han sammankopplar sin rent religiösa sats om synden såsom till sitt väsen varande ett avlägsnande från hjärtats centrum, Gud, med sin spekulativa teori om parallellismen icke blott mellan de fysiska och de psykiska förhållandena utan även mellan den fysiska världen och den metafysiska. Syndens följd blir då, som vi sågo på tal om syndens väsen, en fasansfull upplösning av den lagbundna ordningen i den metafysiska kosmos. Hur stark den fantasimättade, dramatiska kraften i dessa skildringar än är, så är dock utgångspunkten alltför operonlig, för att framställningen skall riktigt kunna gripa. Större verkan uppnår han, när han rör sig med kategorier från personlighetens område. Då komma syndens följder icke automatiskt utan betingas av ett personligt väsens, Guds, reaktion mot synden. Guds helighet kan icke lämna synden ostraffad.¹ Därför kan Monod vid sidan av sina spekulativt operonliga utredningar komma med sådana personliga synpunkter, som när han talar om att det är förskräckligt att bli förbannad av den uslaste och ovärdigaste människa, förfärligare att bli förbannad av en god människa, ännu förskräckligare att bli förbannad av sin egen far. Hur skall det då icke vara att bli förbannad av Gud?² — På den personliga linjen går ock hans tanke, då han framhåller den dom, som den förtappade syndaren känner i sitt eget samvete.³ Denna ångest förökas genom vetenskapen om att det en gång stått honom fritt att avgöra sig så, att han undkommit vredesdomen; nu är det oåterkalleligen för sent.⁴ Fördömseln är evig.⁵ Monod använder det negativt eskatologiska motivet ymnigt och med en utomordentligt skakande kraft. Det händer, att han därvid

¹ 1. 370, N. 65.

² 1. 372 ff.

³ 1. 56, 1. 376 f.

⁴ 4. 450 f.

⁵ 1. 22.

framställer de fördömdas pina under sinnliga kategorier. Han talar om elden, som aldrig utsläckes, och masken, som gnager i evighet, på ett sätt, som ger vid handen, att han fattar dessa uttryck efter bokstaven.¹ Dock håller han därvid en viss måtta. Tyngdpunkten av hans helvetesskildringar faller icke på de yttre utan på de inre kvalen.

Monod hade tagit till uppgift att gent emot upplysningens moralism och ytliga optimism framhålla synden såsom ett religiöst begrepp och väcka till liv ett djupare syndmedvetande. Vår översikt av hans förkunnelse om synden torde hava visat, att han framgångsrikt fullföljt sitt syfte. Dock förledes han av sin antitetiska ställning till upplysningen att i vissa hänseenden skjuta över målet. Detta gör, att hans förkunnelse om synden icke kan fritagas från ensidighet. Viktiga sidor, som bort framhållas, bli icke tillräckligt betonade. I sin iver att anlägga en religiös betraktelse av synden framhåller han den uteslutande såsom synd mot Gud. Den är för honom crimen læsæ majestatis Dei. Den är uppror mot Gud. »En nidings hand har höjts mot konungarnas Konung och försökt störta honom från tronen».² Därigenom får han fram den absoluta måttstocken, det oerhörda och fasanfulla i synden. Men genom att lyftas upp över de timliga relationerna till de metafysiska rymderna får hans syndbegrepp ett abstrakt och opersonligt drag. Det blir i hans förkunnelse icke rum för den betydelsefulla synpunkten, att synden även är synd mot människorna. — Till denna ensidighet bidrar ock den omständigheten, att han i sina äldre predikningar uteslutande går fram på den individuella linjen. Utmed denna psykologiserar han fint och djupt, varpå predikan *Êtes-vous un meurtrier?* med dess utomordentligt ingående, ja, i vissa fall alltför ingående analys är ett exempel. Men begränsningen till det individuella området gör, att hans förkunnelse icke förmår uträtta annat än det i och för sig förtjänstfulla återförandet av förkunnelsen till de genuint kristliga vägar, på vilka den vandrat före upplysningen. Han får icke något nytt och egentligen fruktbärande grepp, som betecknar ett nämnvärt framåtskridande utöver fromhetslivets dittillsvarande ståndpunkt. Hade han däremot redan under sitt tidigare skede fått tillräckligt syn på den so-

¹ 1. 218, 1. 358, 4. 451.

² 1. 368 f.

ciala linjen och sett den mångfald av nya plikter, som där måste tagas upp, hade han utan tvivel kunnat fördjupa syndmedvetandet, där det som mest behövdes, nämligen på den linje, utmed vilken samhällslivet genom Guds ledning går fram. Därmed hade bryggan varit slagen över klyftan mellan synden i dess relation till Gud och synden i dess relation till människorna. Monod hade då sett, att synden, just genom att den är synd mot människorna, är synd mot Gud. Han hade då kunnat ge lika fruktansvärda exempel på hur synden upplöser den av Guds vishet och kärlek satta ordningen, som han nu lämnar, blott med den skillnaden, att dramat nedflyttats från de fjärran rymderna i en metafysisk kosmos, som ligger utanför räckvidden för vår erfarenhet, till vår egen konkreta värld. Framställningen hade då, om den eljes bibehållit samma intensiva kraft och religiösa allvar, vunnit oerhörd. Den hade fått ett fast verklighetsunderlag och hade blivit på ett helt annat sätt praktiskt fruktbärande, än vad nu är fallet. Därmed hade det abstrakta draget hos hans syndbegrepp övervunnits.

Så länge tidsandan stod så starkt i oppositionens tecken mot upplysningen, som vad händelsen var under 1820- och 30-talen, märktes icke ensidigheterna i Monods förkunnelse om synden. I varje fall kände Monod dem icke själv. Men i och med sitt liberala genombrott omlägger han sin förkunnelse om synden just i nu antydda tvenne hänseenden. Det abstrakta draget viker för en konkret uppfattning, i det syndens drama förlägges till denna världen. Samtidigt gör sig den sociala synpunkten gällande. Synden betraktas företrädesvis som ett samhällsont.

Båda ändringarna komma klart till synes i julpredikan *Que seriez-vous sans Jésus-Christ?* Den är visserligen hållen redan 1843, således fyra år tidigare än *La parole vivante*, som inaugurerade hans liberala skede. Men den preludierar till det samma i karakteristiska tonfall. Särskilt är den intressant, därigenom att den visar, hur Monods synduppfattning begynner glida över. Han yttrar där i inledningen, sedan han på sitt gamla sätt erinrat om syndens följder i den eviga världen: »Dock är det icke om detta, jag i dag vill tala med eder. I dag vill jag fästa eder uppmärksamhet på förhållanden, som visserligen icke hava samma djupa innebörd, men som icke äro tillräckligt beaktade. Jag vill icke så mycket stanna inför evighetsrelationen mellan människan och Gud som fastmer inför den till timligheten hörande relationen mellan människorna inbördes. Jag vill, att vi

skola uppmärksamma, vilka följder här på jorden, i detta livet, för samhällsordningen det för med sig att icke-fira jul.»¹

Detta program följer han troget i sina predikningar under åren 1847—1852. Han framhåller, hur föräldrar genom plikt-förgäten uppfostran synda mot sina barn.² Mannen syndar mot kvinnan, när han genom att sätta henne för högt uppammar en förvänd kvinnotyp eller genom att sätta henne för lågt betraktar henne som ett medel att tillfredsställa sina lustar.³ Att i tider, då den religiösa och politiska situationen kräver de kristnas aktiva ingripande, draga sig undan som Hanani och Erasmus är synd mot kyrkan och samtiden.⁴ Det är även synd mot eftervärlden.⁵ Egoistisk användning av privategendomen är synd mot de egenomslösa.⁶ De attacker, som samtidens radikalaste samhällsomstörtare rikta mot familjeinstitutionen äro synd mot familjens och hemmets idé.⁷ Synden är roten till de politiska, sociala o. a. oroligheter, som uppröra samtiden och åstadkomma så mycket lidande.⁸

Här har Monod övervunnit den ensidighet, han gjorde sig skyldig till, så länge han endast såg synden som synd mot Gud och endast betraktade den utmed den individuella linjen. Men nu slår han över till motsatt ensidighet. När han nu ser, att synden är synd mot människorna, får han icke tillräckligt utrymme för dess egenskap av synd mot Gud. Och hans framhållande av synden som ett samhällsont skymmer blicken för syndens ingripande i individens livsförhållanden. M. a. o. vad hans syndbegrepp vinner i konkretion och aktualitet, förlorar det i religiös kvalitet. Han är inne på en väg, som, om den fullföljes, leder till den moralism, han från början satt in sin kraft på att övervinna. Han står här inför ett antingen — eller, som han icke lyckas förena i en tillfredsställande syntes.

En annan förändring, som innebär en vinst men å andra sidan kan leda till religiös förlust, är, att han utbyter sin gamla överdrivet starka pessimism mot en mera optimistisk betraktelse. Han säger i *Nathanaël*: »Jag har redan sagt det och jag upprepar det: hjärtat utan svek hör Kristus till, och Kristus hör ett

¹ N. 10.

² 3. 205, 4. 334 f.

³ 3. 224.

⁴ 3. 262 f.

⁵ 3. 280.

⁶ 3. 274 ff.

⁷ 3. 278 ff.

⁸ 3. 248.

sådant hjärta till. Mellan ett hjärta utan svek och Kristus är en så stor likhet, en så stark dragningskraft, att om de skildes från varandra till motsatta delar av världen, skulle de dock finna på någon utväg att komma varandra nära och bli förenade. Om de icke finna någon utväg, skapa de en.»¹ I *Jésus enfant* talar han om »evangeliet i Skriften» och »detta andra evangelium, som Gud har skrivit i hjärtat hos envar av oss.»² Monod betonar här testimonium animæ naturaliter christianæ på ett sätt, som bjärt kontrasterar mot hans i de äldre predikningarna oupphörligt återkommande sats om människans fullständiga oförmåga till allt gott. Genom denna förändring i sin religiösa antropologi får Monod utrymme för betydelsefulla sanningar, för vilka hans absoluta pessimism förut icke lämnade plats. Men det är en ömtålig sak att rätt avväga proportionerna. Minsta övervikt på optimismens sida kan leda till undergrävande av nådestanken. Intet kan vara begripligare, än att Monod ryggade tillbaka för konsekvenserna och fann det tryggare att återgå till sin ursprungliga ståndpunkt, så som sker i *Trop tard*.

2. Monods förkunnelse om Kristus.

a) Kristi person.

Som bl. a. Leufvén har framhållit i sin studie över Magnus Lehnberg som predikant,³ var upplysningens optimism förutsättningen för dess Kristusuppfattning. I optimismens religiösa psyke finnes ingen psykologisk resonans för det religiösa känslokomplex, som sammanfattas i det dogmatiska begreppet försoning. Därför blev Kristus för upplysningen icke försonaren utan vishetsläraren och förebilden. Fattas Kristus så, finnes ingen tvingande anledning längre att upprätthålla tvånatursläran. Monods utgångspunkt är den rakt motsatta. Hans lära om synden är den religiösa pessimismen i dess yttersta konsekvenser. Hans utförliga framställning av denna lära sker i det uttryckligt angivna syftet att bereda de psykologiska förutsättningarna för förståelsen av Kristus som försonaren.⁴ Men begreppet försoning var för Monod liktydigt med den på den ansemska teoriens

¹ 4. 109.

² 4. 324.

³ Edv. Leufvén, Magnus Lehnberg som predikant, s. 39.

⁴ 1. 14, 1. 47, 1. 57, 1. 272, N. 72 ff.

mark utbildade protestantiska försoningsläran. Liksom frågan *Cur Deus homo?* av Anselm besvarades med försoningsläran, kan sammanhanget vändas om: försoningsläran vilar på tvånaturslärens grund. En upplösning av tvånatursläran leder för ortodoxien till hela lärobyggnadens sammanstörtande. Därför är det från ortodox synpunkt alldeles riktigt, när Empaytaz i sin 1816 utgivna broschyr betecknade tvånatursläran som den kristna religionens grundval. Samma tema utvecklade Daniel Encontre 1818 i en artikel i *Archives du Christianisme*. Han säger där, att de, som icke bekänna Kristus vara Gud och människa i en person, »äro mycket att beklaga. De sakna den bästa av alla tröstekällor. Deras misstag synes mig så mycket farligare, som det vanligtvis åtföljes av andra misstag. Ty de enskilda sanningarna, de olika punkterna i vår tro, äro så förenade, så sammanlänkade sins emellan, att man icke kan taga bort en enda utan att rubba och förstöra alla de andra. Dessa sanningar utgöra tillsammans en imponerande byggnad, vars alla delar äro absolut nödvändiga, och som man totalt förstör, om man börjar riva ned något, framför allt om den första sten, man rycker bort, är själva hörnstenen.»¹

Samma känsla av dogmernas sammanhang gör Monod ytterligt angelägen om att betona tvånatursläran. Oavslåligen framhåller han, att Kristus icke kunnat utföra försoningsverket, om han icke varit både Gud och människa. »Vet, att i och med att du tar bort denna lära, rycker du undan stödet för vår evangeliska tro, du underminerar återlösningen, du gör den icke blott obegriplig utan överklig.»²

Dock är den mänskliga naturen något, som vållar honom besvär att inpassa i sin kristologi. När han slår vakt om den, sker

¹ Maury II, a. a., s. 80.

² *Doctrine chrétienne*, s. 90 f. — Här liksom flerstädes i det följande användas uttalanden ur *Doctrine chrétienne* för att belysa Monods pietistiskt-ortodoxa åskådning i motsats mot hans mera liberala åskådning. Därvid är dock att märka, att *Doctrine chr.* utkom 1853 och sålunda icke tillhör hans tidigare skede utan hans slutliga återreaktion. Ingen oklarhet behöver dock därigenom uppkomma. *Doctrine* citeras jämsides med Lyon- och Montaubanpredikningarna, endast när Monods ortodoxi ställes emot hans liberalism och blott på sådana punkter, där åskådningen i *Doctrine* fullständigt sammanfaller med den i de äldre predikningarna. Fordrar däremot sammanhanget, att Monods trenne skeden ställas mot varandra, skiljes strängt mellan *Doctrine* och de äldre predikningarna. När ingen anledning finnes att göra denna åtskillnad, är det praktiskt värdefullt att understundom citera *Doctrine*, enär dess didaktiska läggning gör, att de dogmatiska utredningarna ofta få en pregnanter form än i predikningarna.

det därför att han behöver den i försoningsläran. Belysande för hur främmande han står för varje djupare förståelse för Jesu sanna mänsklighet är, när han säger: »Denne Guds Son, som genom en outgrundlig hemlighet också är en människoson.»¹ Det svårförståeliga finner han icke i att Kristus är Gud utan i att han är människa. Under sådana förhållanden är det icke underligt, att den gudomliga naturen skymmer den mänskliga, så att den sistnämndas drag förflyktigas. Särskilt framträder detta, när Monod ställes inför texten om Jesu frestelse: »Hur skall man kunna förklara, att Jesus verkligen kunde känna frestelsen som en strid, utan att den för honom ägde någon lockelse? Men hur skall denna lockelse kunna förenas med en fullkomlig helighet? Om Jesus icke kunde falla, vari ligger då äran av hans seger? Om han kunde falla, vart tar då hans gudomliga natur vägen?»² Denna svårighet löser han genom att förklara, att Kristus för tillfället lät den gudomliga naturen träda tillbaka och utkämpade frestelsen helt och hållet inom den mänskliga naturen.³ Men denna lösning är blott en skenlösning. Att äga en gudomlig natur, osårbar för frestelse, men icke göra bruk av den är en psykologisk orimlighet. Monod kan icke hävda den mänskliga naturen hos Jesus utan att tillgripa en hypotes, som spränger sönder personligheten. Dessutom insättes den mänskliga naturen i helt andra förhållanden än dem, i vilka den förekommer hos oss. Därmed äro alla möjligheter till jämförelse uteslagna.

Det är ock betecknande, att Monod aldrig dröjer vid de individuella, konkreta dragen i Jesu personlighet för att med dessa belysa den mänskliga naturen hos Jesus. Och invänder man, att det icke är tillbörligt att draga argumenta e silentio, så pekar jag på Monods predikan om den kananeiska kvinnan.⁴ Han ställes där inför en text, som låter oss blicka in i hur Jesus på grundval av vunna erfarenheter ändrar tanke angående räckvidden av sin kallelse. Då omtolkar Monod detta drag i texten och förklarar, att »Jesus visar sig omedgörlig endast för att hans barmhärtighet sedan skall kunna framlysa så mycket härligare.»⁵ Den mänskliga naturen får icke inkräkta på den gudomliga, så att allvetenheten äventyras. Men att allvetenheten hävdas, så att

¹ 1. 182.

² 2. 127.

³ 2. 160 f.

⁴ *La foi toute-puissante*.

⁵ 1. 31.

den gudomliga naturen inkräktar på den mänskliga, känner icke Monod som en svaghet.

Under sådana omständigheter ligger det endast i sakens natur, att han med ojämförligt mycket större plerofori talar om Kristi gudomliga natur. Den är den sakligt bärande grunden för hans tro, liksom inspirationsläran är grundvalen i formellt hänseende. Han tröttnar icke att finna nya uttryck för hur betydelsefullt det är, att Kristus är sann Gud. »Skaparen utgiver sig själv för sina skapade varelser i sin Sons gestalt. Vilken kärlek! O, min Gud, vilken kärlek.»¹ Ofta återkommer Monod till att hans utredningar om Kristi gudom visserligen är dogmatik, men praktisk dogmatik, dogmatik för hjärtat.² Med sin försöninglära som bakgrund förmår han i hög grad göra dogmen om Kristi gudom praktiskt-religiöst fruktbärande.

Han gör intet försök att skilja mellan det religiösa innehållet i det kristologiska dogmat och den form, detta innehåll fått genom kyrkans dogmbildande arbete. Det är för honom ett axiom, att form och innehåll täcka varandra. Till upplysningsteologiens försök att åstadkomma en med modärnare synpunkter arbetande kristologi har han inga positiva anknytningspunkter. Han ser endast den religiösa torftigheten i upplysningens Kristusuppfattning och förhåller sig till den alltigenom negativt. Hans strävan går helt och hållet ut på att rehabilitera den gammalprotestantiska kristologien.

Han framhåller Kristi preexistens, i vilken lära han finner omistliga religiösa värden. Därför att Kristus, innan han steg ned till jorden, varit hos Gud och är den ende här på jorden, som har sett Gud, kan han med full auktoritet vittna om Guds kärlek till syndare.³ Emedan han leder sitt ursprung från den osynliga världen, är hans uppträdande i sinnevärlden borgen för den osynliga världens realitet.⁴ Samma uppenbarelsevärde som Kristi inträde från preexistensen har hans bortgång till postexistensen. Himmelsfärden ger en visshet om den himmelska världens verklighet, i jämförelse med vilken den visshet, som kan hämtas av Enoks och Elias upptagande till himmelen endast är en svag skugga.⁵

Man märker här frånvaron av ett personligt, psykologiskt

¹ 1. 57 f.

² Doctrine chrétienne, s. 59, 168 m. fl. st.

³ 1. 55.

⁴ N. 98.

⁵ N. 102 f.

betraktelsesätt. Liksom Kristi sanna mänsklighet aldrig påvisas genom framhållande av mänskliga drag i hans personlighet och liv utan frameduceras ur vad försoningsläran kräver, på samma sätt betygas Kristi gudom icke genom hänvisning till Kristi personlighets inneboende kvalitet utan på ett utvärtes och opersonligt sätt genom föreställningen om en preexistens och en postexistens. Visserligen tillfredsställes auktoritetsbehovet starkare på det sättet än om beviset för Kristi gudom ses i det omedelbara intryck, hans person gör. För att Kristi person i och för sig skall kunna uppfattas såsom genomskinlig för ljuset från en högre värld, fordras en viss disposition hos oss, en viss tolkning av Jesu person, som icke tvingar sig på någon. Men om han genom ett under stiger ned från himmelen och efter slutat jordeliv uppfår till himmelen på en sky, då föreligger objektivt bindande bevisning. Men då är att märka, att Monod gör sig skyldig till en cirkelbevisning. Kristi förkunnelse får sin auktoritet genom det mirakulösa vid hans ankomst till världen och bortgång från densamma. Dessa underbara tilldragelser åter bestyrkas genom att de omtalas av Kristus själv. För att komma ut ur denna cirkel måste Monod tillgripa en annan auktoritet, det skrivna ordet. Det i sista hand avgörande beviset för Kristi särställning kan alltså icke hämtas från Kristus själv utan från bibelordets bokstav. Därmed råkar Monod i det ödesdigra läget, att han degraderar kristendomen från en personlighetsreligion till en bokreligion. Det ligger något av ironi däri, att Monod, när han av religiösa motiv drives att sätta Kristus så högt som möjligt, kommer att underordna honom under skriften. Detta beror på att Monod icke förmår anknyta till upplysningens kristologi och fylla den med ett djupare religiöst innehåll utan faller tillbaka på en äldre tids uppfattning. Hur otillfredsställande upplysningens kristologi än var, så fanns dock i densamma fröet till ett personligt, psykologiskt betraktelsesätt. Genom att han icke kunde se detta, fick hans kristologi dess opersonliga och abstrakta, från historia och psykologi fjärrade prägel.

Ett egendomligt drag är, att Monod så ofta återkommer till läran om Kristus såsom integrerande i världsskapandets subjekt. I *La sanctification par le salut gratuit* låter han Kristus säga: »Älskar du icke i mig din Skapare¹ och din Frälsare?»² I *La*

¹ Kurs. av mig.

² 1. 123.

création har han en flera sidor lång framställning om alla tre gudomspersonernas delaktighet i skapandet. Särskilt utförligt behandlar han Kristi delaktighet och menar sig hämta stöd för sin sats icke blott från Johannesevangeliet och Paulus utan ock från Genesis, Psaltaren och Ordspråksboken. Därvid tillgriper han en synnerligen godtycklig och ohistorisk exeges. Orden i Psalt. 102: »Du Herre lade i begynnelsen jordens grund» etc. och i Psalt. 33: »Himmelen är gjord genom Herrens ord» etc. få tjäna som bevis för det kristologiska inslaget i skapelseverket.¹ — I predikan *Nathanaël* säger han: »Jesus, som har skapat människan.»² I *Jésus-Christ baptisé, ou la Trinité* förklarar han sig vilja behandla treenighetsläran endast i den mån den är av betydelse för soteriologien, men kan det oaktat icke underlåta att parentetiskt infoga: »Jag skulle även kunna utan att överskrida skriftens ram påvisa, hurusom Fadern, Sonen och Anden äro gemensamt delaktiga i skapandet av världen.»³ — Det egendomliga i detta drag ligger icke i att han framhåller de tre personernas, respektive Kristi, delaktighet i skapandet. Det är endast korrekt ortodox lära.⁴ Det egendomliga består i att Monod, som icke är någon dogmatiker i egentlig mening, ägnar denna specialfråga ett så stort intresse och en så utförlig behandling. Detta måste ha berott på att han fann denna sats särskilt religiöst värdefull. Givetvis fick den till en del detta höga värde för honom genom att det var ett stöd för hans lära om Kristi gudom att kunna uppvisa, hurusom den preexisterande Kristus deltagit i skapandet. Huvudintresset låg dock på en annan linje. Det var vad en nyligen hädangången svensk teolog⁵ uttrycker sålunda: »För vår del anse vi det vara en djup och fin tanke att framhålla kristologien i sammanhang med skapelsen på det sättet, att man betonar, hurusom Guds skapande har det målet, att en samfundsorganism, ett Guds rike, skulle komma till stånd, bestående av mänskliga personligheter, som, skapade till Guds beläte, vore övervunna av Kristi kärlek och bleve 'lika hans bild'» Eller som Kähler uttrycker det: »För

¹ 1. 314 ff.

² 4. 95.

³ Doctrine chrétienne, s. 64.

⁴ A. F. Granfelt, Kristlig dogmatik, s. 118 ff. — Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre §§ 264, 276, 296 b, 363, 366, 370, 386, 401, 550 b, 793. — Zöckler, Art. Schöpfung und Erhaltung der Welt i Haucks Realenc. XVII, s. 683.

⁵ Folke Alin, Studier öfver Schleiermachers uppfattning af det evangeliska skapelsebegreppet, s. 80.

det kristliga tänkandet finnes ingen möjlighet att skilja mellan Guds rådslut om världen i och för sig och rådslutet om frälsningen. — — — Skapelsens förmedlare är uppenbar i och såsom frälsningens förmedlare. — — — Ur frälsningstron framspringer den religiöst grundade teleologien i en värdesättande världsåskådning.»¹ — M. a. o. kristologiens inflyttande i läran om skapelsen är en motvikt mot ett deistiskt, filosofiskt skapelsebegrepp, sådant det framträder hos upplysningen. Det garanterar en specifikt religiös, karakteristiskt kristlig uppfattning av skapelsen. Att det är detta syfte, som innerst driver Monod, när han låter sig angeläget vara att betona Kristi (och Andens) delaktighet i skapandet, framgår av följande uttalande i *La création*: »Nåväl, mina medkristna, eftersom Gud har skapat världen genom Kristus, då böra vi ock betrakta den med tanke på Kristus. Vi skola icke betrakta den med den otacksamme naturdyrkarens ögon, som i den icke ser annat än en ögonfägnad. Icke heller med deistens kalla blick, han, som i världen icke ser annat än bevis för Skaparens existens och fullkomliga egenskaper. Vi skola betrakta den såsom kristna, som i hela tillvaron söka sin Frälsare. Himlavalvets strålande sken, solens uppgång över horisonten, natthimmeln översållad med stjärnor, pilträdet vid bäcken, det vissna bladet, som faller, fälten, som vitna till skörd, skördemannen vid vinpressen, fågeln, som undflyr fågelfångarens hand, fåret, som är stilla inför den, som klipper det, lammet, som ledes bort för att slaktas, — allt må påminna oss om vår Frälsare och inrista den tanken djupt i vårt hjärta, att den Gud, som har skapat oss, också är den, som har frälsat oss.» I en not tillägger han: »En vän till mig skrev, sedan han återsett Alpernas gigantiska massor för första gången efter det han lärt känna Herren. 'Jag kan icke beskriva vad jag kände, när jag tänkte på att den som danat Mont Blanc är min Frälsare.'»²

Det nu sagda gäller Monods Kristus-uppfattning i hans äldre predikningar. Bland de intressantaste och lärarikaste dragen i hans kristologi är emellertid den förändring, hans åskådning rörande Kristi person undergår i och med hans inträde i det »liberala» skedet.

Det viktigaste dokumentet för denna hans nya uppfattning är predikan *La parole vivante*. Han säger där, att det är en för honom ny tanke, som borrat sig djupt in i hans själ, och som

¹ Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, s. 237.

² 1. 324 f. — Jfr 1. 318 f.

han vill taga som motto och ledtråd för den nya ämbetsutövning, han med denna sin inträdespredikan i Paris gick att begynna. Det är tanken på *Kristus såsom levande person*. »Jag känner ett djupt behov av att starkt framhålla Kristus. Jag säger icke blott det, som kommer genom Kristus eller hänför sig till honom, utan han själv, hans väsen, hans levande person.»¹ Just dessa ord, att han icke vill nöja sig med »det som kommer genom Kristus eller hänför sig till honom», utgöra en försiktig men bestämd kritik av hans egen föregående förkunnelse om Kristus, där hela kristologien strängt taget icke var annat än en förutsättning för den på ekvivalenstanken grundade försoningsläran, och förkunnelsen om Kristi person väsentligen inskränkte sig till att tillägga honom de kvaliteter, som erfordrades för att han skulle kunna fylla den uppgift, det soteriologiska dogmat krävde av honom. »Det som hänför sig till honom», är den dogmatiska teorien om honom. »Det som kommer genom honom», är den prestation han utförde såsom försoningsmedlet. Vad som fattas är Kristus själv, som med makten av sin personlighet är källan till religiöst liv. Det är denna, som Monod nu vill framhålla. »Kristus sådan han är, oupplöslig och odefinierbar»,² »hans inre person»,³ »den verkliga personen»,⁴ »den Kristus, som gick omkring, talade och dog»,⁵ »historiens och livets, realiteter».⁶ Han sätter denna Kristusbild i motsättning mot den dogmatiska försoningslärans abstrakta Kristus. »Vilket liv är mera levande (jag vet intet bättre ord) än det, som trädes oss till mötes i Kristus, sådan han framgår ur Faderns sköte utan att hava passerat systemet och gjorts till föremål för den mänskliga spekulationens mödosamma arbete?»⁷

I samband med denna personliga Kristusbild kommer ett annat nytt drag in i Monods kristologi, nämligen uppfattningen av Kristus såsom idealmänniskan. »Jag är människa, och intet mänskligt är för mig främmande — detta yttrande från antiken, så ofta citerat och med rätta beundrat, har sin fulla sanning först, då det uttalas av Herren Kristus. Han var människa och hade en människas själ i en människas kropp. Ingen ädel mänsk-

¹ 3. 16 f.

² 3. 22.

³ 3. 21.

⁴ 3. 58.

⁵ 3. 58.

⁶ 3. 58.

⁷ 3. 58.

lig förmåga är för honom främmande eller likgiltig. Ack, hur skulle han kunna vara det, när han i sin mänskliga natur förde varje sådan till dess högsta fullkomning? Ty var har man någonsin funnit en klarare intelligens, ett varmare hjärta, ett renare samvete, en älskligare fantasi än hos Jesus? Liksom de många flodernas vatten samlas i havet, så finnas alla goda egenskaper, som äro mänsklighetens sanna ära, förenade hos Jesus. Han samlar dem i sin person naturligt och av sig själv, som något som helt enkelt tillhör honom.»¹ I predikan *Nathanaël* kallar han Jesus »den fullkomliga människan».² I *Qui a soit?* säger han: »Kristus är icke blott en människa, han är människan, den som mest av alla realiserar människans idé, människan, i vilken mänskligheten sammanfattas och dess egenskaper föras till sin högsta höjd.»³ »Ideal och verklighet förenas i den fullkomliga människan.»⁴

Här möter oss en helt annan uppskattning av Jesus såsom människa än i de äldre predikningarna. Där vågade Monod av fruktan för att synas göra eftergifter för neologien icke nämna Kristi mänsklighet annat än jämt så mycket, som erfordrades med tanke på försoningslärans krav, att Kristus måste äga en mänsklig natur. Att Monod på detta tidigare stadium skulle ha talat om Jesus såsom en »klar intelligens» och framhållit hans fantasilivs skärhet är något alldeles otänkbart. Man har på goda grunder en känsla av att sådant tal då skulle förefallit honom hart när stötande, som en profanering.

Av detta får man dock icke draga den slutsatsen, att han under sitt senare skede ställde sig kritisk mot tvånatursläran. Så är ingalunda fallet. Han uttalar inga som helst tvivel på tvånaturslärans sanning. Den kvarstår för honom fast och orubblig. Även under sitt nya skede nämner han Kristus sin »Gud och Frälsare»,⁵ »sann Gud och likväl sann människa, sann människa och likväl sann Gud»,⁶ »Guds Son och Människosonen, som förenar den gudomliga naturen med den mänskliga i sin person.»⁷ Detta bestyrker den sats, vi i det föregående hava uttalat, att Monods övergång från den extrema väckelseortodoxien till ett betraktelsesätt, som i vissa hänseenden närmar sig liberalismen,

¹ 4. 75 f.

² 4. 96.

³ 3. 329.

⁴ 3. 12.

⁵ 3. 32.

⁶ 3. 12 f.

⁷ 4. 50.

icke beror på teoretiska orsaker utan på rent religiösa. Han har kommit till insikt om att den abstrakt dogmatiska synen på Kristus icke förmår tillfredsställa de religiösa behoven så som en personlig uppfattning. Han finner träffande uttryck för detta, då han uttalar de nyss citerade orden om Kristus, sådan han framgår ur Faderns sköte utan att hava passerat genom systemet eller avkortats genom att göras till föremål för mänskligt tankearbete.¹ »Ingenting gör så djupt intryck som livet, ingenting griper hjärtat så som den verkliga personen.»² »Predikan om Kristi levande person besitter allena den hemlighetsfulla förmågan att motsvara alla behov, även de mest motsatta, tack vare den elasticitet, som är egendomlig för livet.»³

Uppenbart är, att genom denna övergång från en abstrakt dogmatisk till en konkret, levande och personlig Kristus-uppfattning Monods religiösa tänkande tar ett stort steg framåt. När han säger, att predikan om Kristus som en levande individuell person passar bättre än en ensidigt dogmatisk Kristus-framställning för en tid, som icke älskar didaktiska demonstrationer,⁴ så vilar detta yttrande på en fullt riktig diagnos av samtiden. Men han tränger djupare in i sakens kärna, då han i samma predikan säger, att kristendomen icke är ett system av satser, utan den är liv,⁵ och »liv överföres endast genom liv.»⁶ Hans nya, personliga och intuitiva Kristusuppfattning står i djupare överensstämmelse med kristendomens väsen, med dess egenskap av att vara en personlighetsreligion än hans äldre, intellektualistiska syn på Kristus. Vi återkomma till detta i samband med frågan om Monods uppenbarelsbegrepp. — Dock gäller detta omdöme endast, om man betraktar hans förkunnelse om »det levande ordet» isolerad från den fortsättning av hans äldre kristologi, som även förefinnes i predikningarna 1847—1851. När båda uppfattningarna nu stå vid sidan av varandra, lider hans kristologi av en inre motsägelse. I de uttalanden, där han betonar Kristus såsom levande individuell och enhetlig person, »oupplösbar och odefinierbar», är tvånatursläran faktiskt utesluten. När han i andra uttalanden i samma predikningar hävdar den, blir det en brist på överensstämmelse, som i teoretiskt hän-

¹ 3. 58.

² 3. 58.

³ 3. 29.

⁴ 3. 47.

⁵ 3. 28.

⁶ 3. 10.

seende är särdeles otillfredsställande. För att övervinna denna brist hade erfordrats ett teoretiskt arbete, som Monod icke var vuxen, och vartill han saknade erforderliga hjälpmedel i den samtida teologien.

Det är ock av intresse att se, vilket det nya bibliska stoff är, som han tillgriper, sedan de paulinska framställningarna icke längre äro adekvata uttryck för hans åskådning. För en modärnt orienterad kristen ligger ingenting närmare till hands, när man vill studera Kristus såsom individuell, levande person, än att gå till synoptikerna. Där känna vi oss komma den ursprungliga verkligheten närmast. Detta åter förutsätter en klassifikation av de nytestamentliga urkunderna efter deras värde som historiska källor. För en sådan klassifikation stod naturligtvis Monod alldeles främmande.¹ För honom stod det inspirerade bibelordet till alla delar på samma plan i detta hänseende. När han då hade att välja mellan synoptikerna och Johannes-evangeliet, stannade han inför det sistnämnda. Intet av de fyra evangelierna, säger han, har ett så omätligt djup i sin uppfattning som Johannes-evangeliet. »Det beror på att där möter oss personen, livet, och det finns ingenting, som på samma gång är så verkligt och så hemlighetsfullt, så enkelt och så djupt, så tilldragande och så ofattligt som just livet.»²

Det sistnämnda visar ock, hur Monods Kristusmystik fått ett nytt innehåll. I hans äldre predikningar är den blodsmystik³ och passionsmystik (»Jag läser den [min Frälsares vilja] i hans ögon fyllda av smärta, men än mer av barmhärtighet och kärlek»⁴) eller det mystiska iklädandet av Kristi rättfärdighet,⁵ iklädandet av Kristus,⁶ att bli en lem i Kristi kropp,⁷ eller ock är den försjunkande i betraktelse av försoningslärans bottenlösa djup.⁸ I och med *La parole vivante* kommer det nya toner i hans Kristusmystik. Den blir personlighetsmystik *proprie dictu*. Den blir försjunkande i Kristi persons hemlighet. Exempel på denna nya form av Kristusmystik erbjuder även predikan *Qui a soif?*,

¹ Monod är icke obekant med den kritiska uppfattning, som ifråga om fjärde evangeliets historiska värde framförts av t. ex. Breitschneider och Baur; men han avvisar den såsom varande »en ömklig exeges» (3. 20).

² 3. 19.

³ 1. 57; 1. 121; 1. 139; 1. 163; 1. 243; 1. 318; 2. 441; N. 76.

⁴ 1. 123.

⁵ 1. 243.

⁶ 2. 34.

⁷ 1. 319.

⁸ 1. 52.

vars grundtanke är, att den personliga livsgemenskapen med Kristus tillfredsställer vårt väsens djupaste behov i kraft av den odefinierbara makt, hans personlighet övar på envar, som blivit vunnit av honom.

b) Kristi verk.

Genom sin förkunnelse om synden och om Kristi person har Monod angivit förutsättningarna för det som är hans predikans centrum, hans förkunnelse om Kristi verk. Förkunnelsen om synden angav uppgiften och förkunnelsen om Kristi person medlet. Nu kommer uppgiftens lösning.

Monod är ytterligt angelägen om att försoningsläran icke sättes ur funktion: »Det måste dock erkännas, att Kristi försoningsoffer i sig innesluter hela evangeliet. Att förbise Kristi offerdöd, hans försoningsoffer, det innebär mer än att förbise en läropunkt, som blivit tydligt och klart uppenbarad av Gud. Det innebär att icke se den levande och sanne Guden. Man ser icke den levande Guden, när man förbiser Faderns förbindelse med Sonen i Treenigheten. Man ser icke den sanne Guden, när man icke ser helighetens och kärlekens strid hos evangeliets Gud. Det är att förneka den gudomliga naturen och det karakteristiska i Guds väsen. Det är att i stället för Jesu Kristi Gud sätta deisternas Gud.»¹ Skillnaden mellan en kristendomsuppfattning, som vilar på försoningens grund och en kristendomsuppfattning utan denna grund är för Monod detsamma som skillnaden mellan upplysningens religiösa torftighet och den positiva, karakteristiska bibelkristendomen. Mot kritikens invändningar, att skuld och rättfärdighet icke kunna överflyttas från den ene till den andre och att den oskyldige icke kan bära straffet i den skyldiges ställe, hänvisar han till bibelns auktoritet och avklipper därmed alla gensägor.² Med bestämdhet avvisar han den uppfattning, som i Kristi död endast inlägger en deklarativ betydelse.³ Lika bestämt avvisas tanken på Kristi död som blott ett hans lära bekräftande martyrium.⁴

Han ställer sig på ortodoxiens ståndpunkt. Guds helighet kräver satisfaktion.⁵ Den har han själv i sin kärlek bringat till

¹ Doctrine chrétienne, s. 161.

² Doctrine chrétienne, s. 149.

³ Doctrine chrétienne, s. 153.

⁴ 1. 242.

⁵ Doctrine chrétienne, s. 80, 161, 162, 166.

stånd genom att sända sin Son.¹ Denne kan giva satisfaktionen därigenom, att han är Gud och människa i en person. »Emedan han icke är Fadern, kan han bära fram vår sak inför honom. Emedan han är Gud, kan han icke förlora i denna sak.»² Ett beaktansvärt drag är emellertid, att Monod vid uppvisandet av satisfaktionens nödvändighet icke inskränker sig till att argumentera utifrån spänningen mellan rättfärdighet och kärlek i Guds väsen, därvid alltid faran ligger nära till hands, att begreppen rättfärdighet och kärlek mista sitt konkreta innehåll och förtunnas till dogmatiska abstraktioner. Denna fara avvärjer han genom att vädja till vår egen inre erfarenhet, till vårt samvetes vittnesbörd. Han framhåller, hurusom en slapp förlåtelse alltid är något för ett vaket samvete kränkande. För att förlåtelsen skall hava värde måste den kosta något. »Varje annan förlåtelse skulle oroa min själ såsom innebärande sedlig upplösning. Jag kan icke, jag vill icke vara lycklig på bekostnad av Guds helighet.»³ Genom denna tankegångens förankring i vår egen erfarenhet får den en varm, personlig färg.

I anslutning till ortodoxien förklarar han tillfyllestgårelsen bestå dels i Kristi aktiva lydnad, dels i hans passiva lydnad.⁴ Genom den aktiva lydnaden har han i vårt ställe fullkomligt uppfyllt lagens fordringar.⁵ Därigenom har han gjort vad vi skulle hava gjort för att genom våra gärningar förvärva evigt liv.⁶ Genom den passiva lydnaden har han burit syndens straff å våra vägnar.⁷ »Kristus har lidit i vårt ställe den död, som vi alla hade förtjänat, på det att vi för hans skull skulle få det eviga liv, som han ensam förtjänat. Gud behandlar sin oskyldige Son, som vore han lika skyldig som människan, för att kunna handla mot den skyldiga människan, som vore hon lika oskyldig som hans Son.»⁸ »Sedan ställer han (Kristus) sig mellan den syndiga människan och den helige Guden. Människans synder stiga icke längre ända upp till Gud. De hejda sig i Kristus. Guds helighet stiger icke längre ända ned till människan. Den hejdar sig i Kristus. Där mötas de tvenne oförsonliga fienderna. Vid

¹ 1. 43, 1. 47, Doctr. chr., s. 119, 157.

² Doctrine chrétienne, s. 89.

³ Doctrine chrétienne, s. 166 f.

⁴ 1. 46 ff.

⁵ 1. 108, 1. 134, 1. 183, 1. 242, 2. 32.

⁶ 1. 183.

⁷ 1. 49, 1. 51, 1. 57, 1. 64, 1. 108, 1. 122, 1. 183, 1. 193, 1. 242, 1. 265, 2. 32, Doctr. chr. s. 145, 146, 147.

⁸ 1. 51.

deras sammanstöt uppstår en fruktansvärd urladdning, som helt och hållet går ut över Medlarens huvud. Därigenom är Gud försonad med människan och behandlar henne hädanefter, som vore hon lika rättfärdig som Kristus själv.¹ — »Sedan ställer Kristus sig mellan Gud och oss på korset. Där tager han våra synder på sig. Honom låter lagen de slag drabba, som våra synder hade med nödvändighet framkallat. På samma gång som lagen är tillfredsställd och vårt handlingssätt fått sin dom äro likväl, o under! — vi frikända.»² — »Kristus är, om I eljes tron Skriften, Guds Son, som har antagit vår natur för att rädda syndare från helvetet genom att lida helvetets kval för dem.»³ — »Synden lades på honom med allt, som synden förer med sig, Faderns vrede, Faderns förbannelse; se där korsets bitterhet. Jag såg Fadern lägga allas våra missgärningar på Sonen, låta honom bära våra synder i sin kropp, göra honom till synd för oss, låta våra missgärningar komma över honom, så att han dignade under bördan. Jag har sett Fadern göra honom till en förbannelse för att friköpa oss från lagens förbannelse, finna behag i att slå honom med sjukhet, låta sin hand drabba honom, träffa honom med sina pilar och icke lämna något helt på hans kropp för sin vredes skull, göra honom vanmäktig och sönderslagen för syndens skull. Jag har sett honom sedan finna i sin Son en anblick, som stötte tillbaka hans heliga majestät, draga sig undan från att befria honom, vända sig bort från hans kvidan, låta honom ropa med utmattad stämma, med förtorkad strupe, med hopplös blick och slutligen tvinga honom att utbrista: Eli, Eli, lamma sabachtani? Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?»⁴ — I *Les Adieux*, där Monod, själv nedlagd på lidandets läger, på ett gripande sätt med sina tankar kretsar kring lidandets problem, yttrar han följande: »Jag förbigår hela hans vandring under smärta och förödmjukelse och stannar vid hans Getsemane. I kommen i nattens mörker till en örtagård, och I sen en man ligga utsträckt med ansiktet mot marken. Han gråter, han ropar. I tänken törhända, att det är en vansinnig. Det är eder Frälsare! Döm av hans kroppsställning, av hans bön, av de ömma förebräelser han riktar till lärjungarna om djupet av hans lidande, om ett lidande, som vi lika litet kunna

¹ 1. 108.

² 1. 183.

³ 1. 265.

⁴ 2. 467 f.

fatta som vi kunna fatta Gud och oändligheten. Ty det är icke blott det kroppsliga och yttre lidandet. Det är ett själsligt lidande, om vilket vi icke kunna bilda oss någon föreställning. Icke blott de heliga utan till och med människor, som icke hava känt Herren, hava kunnat uthärda de bittraste smärtor med tålmod. Men hos Jesus med hans oändliga smärta var det ett hemlighetsfullt inre lidande, som vi aldrig kunna blicka in i. Vi kunna icke fatta, vad det vill säga att, själv oskyldig, bära inför den helige Guden tyngden av våra synder, att känna sig genom dem skild ett ögonblick (jag vågar knappt röra vid denna hemlighet), att känna sig skild ett ögonblick från Faderns kärlek, om man kan säga så, fastän han var ett med honom, och nödgad att ropa: Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?»¹

I sådana yttranden ligger ekvivalenstanken nära: att Jesu smärta, ehuru varande blott en kort tidrymd, var lika stor som allt av mänsklig synd framkallat lidande både i tiden och i evigheten, varvid, som Nohrborg säger: »dessa plågor måste hava dragits tillsammans, så att det som minskades i längden, det förhöjdes, förökades och ersattes i höjden och djupet, d. v. s. i bitterhet, kval och pina, så att ett ögonblicks lidande hos Kristus var lika oändligt, som många tusende års pina tillsammans för alla syndare. Om man därför kunde räkna tillhoppa allt, vad Kristus på några få timmar har lidit, och det, alla syndare tillsammans i evighet skolat lida, så skulle totalsumman på vardera sidan bliva lika stor; ty det ringaste härav kunde icke, utan intrång på Guds straffande rättvisa, eftergivas.»² — Denna föreställning förfäktades energiskt på sina håll inom le réveil.³ Men Monod formulerar den aldrig, om ock hans tanke snuddar vid den.

Kristi uppståndelse är borgen för att Gud accepterar hans offer som fullgiltig satisfaktion för våra synder.⁴ Sittande på Faderns högra sida⁵ beder Kristus för oss⁶ och är i osynlig måtto med oss alla dagar intill världens ände.⁷

Monods försoningslära lider av samma brister som hans uppfattning av synden och Kristi person. Samma opersonliga

¹ *Les Adieux*, s. 85 f.

² Nohrborg, Den fallna Menniskians Salighetsordning. Predikan på Långfredagen.

³ Maury II, a. a., s. 93 f.

⁴ 1. 183, 193.

⁵ 1. 183.

⁶ 1. 242.

⁷ N. 104 ff.

och abstrakta drag går igen och gör sig här gällande i ännu högre grad än på de förut behandlade punkterna. Begreppen synd, skuld, lag och rättfärdighet betraktas som fristående storheter och lösgräns på avgörande punkter i tankegången från personerna. Visserligen är det icke min mening att reservationslöst ansluta mig till det ofta förda resonemanget, att det endast är på det sakrättsliga området, som den enes prestation kan gälla som substitut för vad en annan egentligen skulle ha utfört, och att ett ställföreträdande icke kan tänkas på det sedliga området. Den mänskliga samlevnaden visar tvärtom mångfaldiga exempel på såväl ställföreträdande gärning som ställföreträdande lidande. I särskild mening gäller detta om Kristus. Det kan endast förnekas av den hyperkritik, som per fas et nefas vill komma ortodoxien till livs. Men där ett sådant ställföreträdande kan påvisas på ett sådant sätt, att det anbefaller sig för ett modärnt tänkande, måste det alltid vara tillfinnandes i ett personligt sammanhang. Det är på den punkten, som Monod och ortodoxien brister. Hans betraktelsesätt i de äldre predikningarna präglas av ett juridiskt, matematiskt beräkande, som är oförenligt med en personlig uppfattning. Det är därför alldeles riktigt av Monod, när han söker arbeta sig ut ur sin äldre åskådningens ensidighet, att han, liksom vi sett honom göra ifråga om synden och Kristi person, koncentrerar sig på att etablera en mera personlig betraktelse. Vi skola i det följande finna, hur han under sin Paristid vinnlägger sig om detta även ifråga om Kristi verk. Nu antydda brister i Monods försoningslära under hans äldre skede visa, hurusom han i sin opposition mot upplysningen slår över målet och icke förmår tillgodogöra sig sanningsmomenten i dess kritik av kyrkoläran. — Dock visar det sig vid ett närmare påseende av hans äldre förkunnelse, att den ortodoxa rustning, han övertager, i grunden icke är det adekvata uttrycket för hans religiositet. I samma predikningar som han rör sig med den skolastiska apparaten, när han avser att inför åhörarnas reflexion framställa kristendomen som en försoningsreligion i motsats mot upplysningskristendomen, framställer han, när han talar spontant ur sin egen religiösa intuition, försoningen på ett rent personligt sätt. Det hans tanke då kretsar kring är förlåtelsen, som har sin grund i Guds kärlek. Det är under inflytande av denna tankegång, han kan anlägga den personliga syn på Kristi försoningslidande, som redan antytts, nämligen att det undanröjer varje föreställning om en

slapp, i grunden osedlig förlåtelse, som vore ovärdig Gud. — Ett uttryck för samma innerst hos honom befintliga, ehuru ej öppet uttalade otillfredsställelse med det abstrakta framdemonstrerandet av försoningen är hans starka betoning av försoningens irrationalitet. Trots det flitiga användandet av det tankemässiga demonstrerandet har han en känsla av att detta dock i grunden icke är annat än försök att åskådliggöra det, som hjärtat kan intuitivt uppleva, men ingen mänsklig tanke kan peja i botten. »Om I frågen mig vilket sammanhang, som råder mellan våra synders förlåtelse och Kristi död, hur den gudomliga rättfärdigheten kan skilja mellan synden och syndaren och känna sig tillfreds med att synden straffas men icke syndaren, hur Gud kan straffa den oskyldige i stället för den skyldige och förlåta syndaren för den syndfries skull, då svarar jag: det vet jag icke. Och om det begärdes av mig en utredning av återlösningen, skulle jag svara som en filosof i gamla tider, av vilken man begärde en definition på Gud. Jag skulle kräva först en vecka för att tänka på saken. Sedan den gått till ända skulle jag be att få en till, efter den en tredje och till sist skulle jag svara, att jag icke kunde svara. Ty ju mer filosofen tänkt över Gud, dess mindre kunde han beskriva honom. Så ock med mig, ju mer jag tänker över återlösningen, dess omöjligare blir det för mig att förklara den. Men ehuru jag icke kan förklara återlösningen direkt, så kan jag på sätt och vis förklara den indirekt. Jag kan icke tränga in i dess väsen i och för sig, men jag förstår den genom vad som går före den och följer efter den. Genom vad som går före den — d. v. s. genom mitt samvetes behov, som den motsvarar. Och genom det som följer efter den — d. v. s. genom den frid, den skänker. När Moses bad Gud: 'Låt mig se din härlighet', och Gud lät 'all sin skönhet gå förbi honom, där han stod', så visste Moses, innan Gud hade gått förbi, att han skulle komma, och sedan han hade gått förbi, att han hade dragit där fram, men under det han gick förbi, såg han honom icke, ty, säger Skriften, Gud 'hade övertäckt honom med sin hand.' På samma sätt är det med återlösningen. Gud går förbi oss, då han utger sin Son till försoning för våra synder. Medan offret sker, se vi intet; ty Gud har övertäckt oss med sin hand. Men innan offret fullbordas, förnimma vi honom i vårt samvetes nöd. Och sedan det är fullbordat, tager Gud bort sin hand, och vi förnimma honom i den frid, han oss skänker. Därmed må vi låta oss nöja. Vi få icke vara så oförnuftiga, att

vi förvåna oss över att Gud icke har velat eller kunnat uppenbara allt för oss i vår nuvarande tillvarelseform. En dag skall komma, 'då vi skola känna till fullo, såsom vi själva hava blivit tillfullo kända'. Och medan vi vänta på den dagen, må vi tro på vad Guds ord säger och mottaga det glada budskapet som ett budskap. Gud är villig att förlåta alla människors alla synder för Jesu Kristi skull, som har lidit allt för dem alla.»¹ — Tydligare kan det knappast sägas, att den ortodoxa försoningsläran icke är det adekvata uttrycket för Monods religiösa erfarenhet. Visserligen kan han utbrista i hänförda lovord över försoningslärans logiska utmejsling och fasta struktur.² Men som totalomdöme måste sägas, att hans anslutning till den djupast sett sker av auktoritetsskäl. Han menar sig finna den i bibeln. Då är den icke människotankar utan »Guds tankar».³

Utan att Monod gör det klart för sig själv, skiljer han alltså mellan försoningsläran och de religiösa värden, den vill uttrycka. Hade Monod nu haft en historisk uppfattning såväl av bibelordet som av det kyrkliga dogmats tillkomst, hade han haft möjlighet att medvetet göra denna åtskillnad och frigöra sig från bundenheten vid en systematisk framställning av försoningen, som icke är en fullt organisk och levande beståndsdel av hans religiösa tankevärld. Nu förhåller det sig i stället så, att hans religiösa intuition fört honom upp på ett högre plan, det personliga, under det hans teologi står kvar under bokstavens och formernas herravälde. Denna brist på teoretisk klarhet utövar givetvis ett hämmande inflytande på hans förkunnelse. Men på samma gång är det ett bevis på rikedom i hans religiösa utrustning, att han trots detta band förmår giva en så mäktig förkunnelse, som vad nu är fallet. Monods religiositet liknar dessa gestalter, som äro nog starka och ursprungliga för att göra sig gällande, även när dräkten är sliten och icke sitter rätt väl.

I predikningarna från Paristiden visar det sig, hur Monods förändrade uppfattning av synden och Kristi person medför motsvarande förändring i hans förkunnelse om Kristi verk. Synden fattas icke längre övervägande abstrakt och opersonligt som en upplösning av harmonien i den transcendenta världen, utan en helt annan och starkare tonvikt än förut lägges på dess empiriska framträdande, särskilt på den sociala linjen. Och i förkunnelsen

¹ 1. 53.

² Doctrine chrétienne, s. 89.

³ 1. 52.

om Kristi person träder hans egenskap av att vara det dubbelväsen, som läran om hans satisfactio vicaria förutsätter, tillbaka för en mera organisk uppfattning, som har sin brännpunkt i personlighetsbegreppet. Följden med avseende på Monods förkunnelse om Kristi verk blir, att det icke längre på samma sätt som i de äldre predikningarna innefattas i läran om hans ställföreträdande verk, genom vilket han representerar mänskligheten inför Gud. Denna lära bibehålles visserligen även under Monods nya skede.⁴ Men huvudintresset vilar på vad Kristus uträttar på ett omedelbart sätt genom den makt, som utstrålar från hans person, omskapande, förädlande och förnyande,⁵ eller som Monod själv uttrycker det, på »Kristi välgärningar inom tidens gränser»,⁶ »på jorden, för det närvarande livet»,⁷ varvid hans tanke i främsta rummet kretsar kring vad Kristus betyder för »förhållandena inom samhällslivet»⁸ genom att där ingjuta en ny ande. Han framhåller vad Kristus uträttat för fredssaken.⁹ Kristus är »slavarnas befriare».⁷ »Vår moderna kultur är helt och hållet grundad på Kristus, våra lagar, våra sedvänjor, våra rättsbegrepp, allt är genomsyrt av Kristi kärlek. Detta bevarar världen från förruttnelse.»⁸ Kristus har lyft upp familjelivet på ett högre plan.⁹

Dock tillägger han: »Men den tanke, jag nu framställt i denna predikan, är det densamma, som vi möta hos profeterna, patriarkerna, kyrkan och julnattens änglar? Nej, aktom oss för att minska deras tillbedjan efter de begränsade mått, jag givit mitt ämne i dag! Varför har jag inskränkt ämnet så? Ack, det har skett för att anpassa mig efter mina åhörare. Jag befarade, att jag icke skulle kunna väcka tillräckligt intresse, om jag endast talade om de eviga tingen. Därför har jag hållit mig inom tidens gränser. — — — Och hur verkliga och mångfaldiga och underbara Kristi välgärningar på samhällslivets område och

⁴ 3. 411, 4. 204, 4. 334, N. 10.

⁵ 3. 145; 3. 214 ff.; 3. 224; 3. 237 ff.; 3. 247 f.; 3. 276 ff.; 3. 299 ff.; 3. 328 ff.; 3. 344; 4. 47 ff.; 4. 297 ff. m. fl.

⁶ N. 10. Att *Que seriez-vous sans Jésus-Christ?*, ehuru hållen i Montauban, likväl så starkt föregriper Monods Parisåskådning, att den sakligt är att hänföra till det liberala skedet, har i det föregående påpekats.

⁷ N. 10.

⁸ N. 10.

⁹ N. 11 ff.

⁷ N. 18 ff.

⁸ N. 25.

⁹ N. 32 ff.

i tiden än äro, känner I icke, att de äro gåvor av ringa värde i jämförelse med hans välgärningar för själen, för evigheten? Det som änglarna besjöngo, det kyrkan bevarar som en kostbar klenod, det Simeon förkunnade, det patriarkerna väntade och profeterna förutsade, är icke krigens upphörande, icke slavarnas befrielse, icke kvinnans upprättelse, icke de förtrycktas bistånd, icke lagarnas förbättring, icke kulturens framåtskridande, icke sedernas förmildring, icke samfärdsels utveckling, icke frihetens utbredande, icke mörkrets skingrande, intet av det, som förgås med tiden. Det är frälsningen, det är förlåtelsen, det är det eviga livet.»¹

Monods förkunnelse om Kristus i de äldre Parispredikningarna rör sig sålunda på tvenne plan. Kristus såsom livskällan, idealmänniskan, samhällsreformatorn ger utrymme åt de centrifugala motiven men förmår icke tillgodose de centralt religiösa behoven. Kristus såsom Gud och människa i en person, offerlammet, försonaren, tillgodoser de centralt religiösa behoven på den individuella linjen men ger icke utrymme åt de centrifugala motiven utåt mot samhällslivet. Monod känner, att båda motivkretsarna måste beaktas, men kan icke nå fram till en conception ifråga om Kristi verk, som förenar båda synpunkterna till en syntes. Det blir en dualism mellan Kristus som samhällsreformatorn och Kristus som individens Frälsare. Ytterst går denna dualism tillbaka på motsvarande företeelse hos Monods syndbegrepp, nämligen att han icke förmår hålla i sikte sammanhanget mellan synden såsom synd mot människorna och synden såsom synd mot Gud.

Den centrifugala tendensen hos Monod har naturligtvis en annan syftning än hos upplysningen. Monods synpunkt är alltigenom religiös. Men när han betonar Kristus såsom samhällsreformatorn, behövs det endast en aldrig så liten förtunning av den religiösa betraktelsen, så är det hela på glid mot eudämonismen. Det var detta Monod kände. Då syntesens väg icke stod honom öppen, återstod för honom intet annat sätt att skydda sin förkunnelse om Kristi verk från att förlora i religiös kvalitet än att vända åter till sin äldre ståndpunkt. Hans betonande av Kristi sociala och humanitära insats träder mer och mer tillbaka. Kristi verk får åter samma stränga koncentration kring försoningen, i den bemärkelse denna fattades av ortodoxien. Jag

¹ N. 50 f.

erinrar om hur *Doctrine chrétienne*, som upprepade gånger citerats för att belysa Monods exklusivt pietistiskt-ortodoxa åskådning, härrör från tiden för hans slutligen återreaktion.

Att genom denna inskränkning något värdefullt gick förlorat, ligger i öppen dag. Indirekt antyder Monod det själv varje gång han under sitt liberala skede framhåller de motiv, som då föranledde honom att lägga sin förkunnelse om Kristi verk på en bredare basis. Klarast uttalar han det i *Que seriez-vous sans Jésus Christ?*, där han anför tvenne synpunkter. När han säger att det verk, Kristus utför genom att omskapa de jordiska förhållandena, är något, som »I haven för edra ögon varje dag»,¹ inneligger i detta uttalande den betydelsefulla sanningen, att denna sida av Kristi verk icke får undanskjutas, som oberoende av alla dogmatiska teorier är direkt påtaglig. Den andra synpunkten snuddar han vid, då i slutet på samma predikan faller de nyss citerade orden, att han stannat inför denna sida av Kristi verk för att anpassa sig efter sina åhörare.² Även om det medges, att försoningen är det centralaste och mest karakteristiska i kristendomen, så följer därav icke, att alla kristna hava samma möjlighet som väckelsepietismen att koncentrera sig kring försoningen. Det finns djupa och legitima religiösa behov, som icke öppna sig mot försoningstanken.³ I samma mån som Monods förkunnelse i ensidigt centripetal syftning snävt koncentrerade sig kring försoningen, avskar den sig från möjligheten att kunna tillgodose dessa behov.

3. Monods tankar om frälsningstilläggnelsen och nådavalet.

Konsekvensen av Monods lära om synden är läran om människans fullständiga oförmåga icke blott att själv åstadkomma försoning utan ock att i egen kraft mottaga den frälsning, Gud i sin kärlek berett henne genom Kristus. Den omsorg, med vilken Monod utvecklar denna tanke, innebär den religiösa synpunktens tillgodoseende, så långt tankemöjlighet förefinnes, för att avvärja upplysningens motsatta betraktelsesätt.

I *La miséricorde de Dieu* säger han, att Gud genom Kristus i försoningen gjort allt, som erfordras för människans frälsning, om nämligen denna kärleksbevisning fann hos människan ett

¹ N. 10.

² N. 50.

³ Folke Alin, *Försoningen*, s. 3.

mottagligt sinne. Men så förhåller det sig ej. Villkoret för att människan skall kunna tillägna sig Guds nåd är, att Gud först skapar förutsättningen härför inom syndaren, liksom han genom försoningen skapat motsvarande förutsättning utanför syndaren. Denna subjektiva förutsättning är tro. Ordet tro, säger Monod, kan tagas i två bemärkelser. Principiellt sett är tro övertygelse att bibeln är Guds ord, så att allt vad den säger är sant. Detta är »tro på Gud». Applikativt är tro övertygelse att vi äro förtappade och kunna bli frälsta endast genom Kristus. Detta är »tro på Kristus». I sistnämnda bemärkelse tages tron här. Den är alltså den totala självuppgivelsen. Vi kunna icke själva skaffa oss tro. Gud skänker oss den genom sin Ande. Ha vi då ingenting att göra? Jo, »Gud, som har skapat oss utan oss, vill icke frälsa oss utan oss» (Augustinus). Det som måste finnas å vår sida är viljan till tro, som utlöser sig i bön om tro.¹ — I *La sanctification par le salut gratuit* utvecklar han samma tankar och tillägger, att allt i frälsningen kommer från Gud från början till slut. Människans medverkan förtjänar »ni titre ni mérite».² Det enda hon kan göra är att sträcka ut sin hand efter räddaren.³

På detta sätt menar sig Monod tillerkänna Gud hela äran av frälsningen utan att likväl ha trätt den mänskliga friheten och responsabiliteten för nära. Dock erkänner han, att lösningen icke är hållbar inför rent logisk måttstock.⁴ Men hans religiösa intuition anar en möjlighet att förena det som för vårt begränsade förnuft ter sig som oförenliga motsatser. Även här träder liksom i hans uppfattning av försoningen det irrationella draget till synes.

I *La grâce, ou l'œuvre du Père* söker han däremot rationellt avväga förhållandet mellan Guds nåd och människans frihet utan att nådens suveränitet och friheten äventyras. »Nåden är frälsningens princip, tron dess medel.» »Tron är det mänskliga elementet i den alltigenom gudomliga frälsningen. Den är detta något hos människan, genom vilket Guds nåd kommer henne till del. — — — Tron är nödvändig för att människan skall kunna tillägna sig Guds nåd. Detta är icke att fatta så, som skulle

¹ 1. 54 ff.

² 1. 109. Jfr. 1. 194.

³ N. 83.

⁴ 1. 66. »Hur förena dessa tvenne ting, som synas varandra så motsatta. I teorien anser jag det vara omöjligt. Men i praktiken finnes utväg.»

människan förtjäna en frälsning, i vars väsen det ligger att vara oförtjänt. Här är det endast fråga om att bli delaktig av den oförtjänta frälsningen. Gud är den som frälsar, människan är den som frälsas. Och denna människa är icke en maskin eller ett instrument, utan ett moraliskt och ansvarigt väsen, som har sin ofrånkomliga och obligatoriska anpart i allt, som övergår henne. Däri göres intet undantag, även om det inflytande, för vilket hon göres till föremål, är aldrig så suveränt och oförtjänt. Själens frälsning är ett verk, som ingen annan än Gud utför. Den är en skapelse enligt aposteln's ord i vår text,¹ d. v. s. införandet av en ny princip i hjärtat, som syftar i motsatt riktning mot den naturliga utvecklingen. Men denna skapelse är invärtes, den utföres i människan. Detta är tillräckligt för att människan skall kunna deltaga däri, till skillnad från den andra skapelsen, genom vilken vi blevo till. »Gud, som har skapat oss utan oss, vill icke frälsa oss utan oss», säger en kyrkofader. Detta är lika sant i frälsningen, som i vilket annat hänseende som helst, när det gäller människans delaktiggörande av Guds gåvor. Gud visar mig ett vackert landskap, naturligtvis måste jag öppna ögonen för att kunna se det. Gud skänker mig en lækker frukt, naturligtvis måste jag öppna munnen för att kunna njuta av dess smak. Gud giver mig ett läkemedel för min sjukdom, naturligtvis måste jag sträcka ut handen för att taga emot det. På samma sätt förhåller det sig med frälsningen. Tron är människans förmåga att mottaga denna speciella gåva. Den gör till vårt det som eljes endast är för oss. Tron är ögat, som ser, mannen, som smakar, handen, som tager. En betsjuan, som blivit kristen, beskrev saken träffande, då han sade: »Tron är hjärtats hand.» Kort sagt: om nåden är Guds hand, som giver, är tron människans hand, som tar emot. När dessa två händer mötas, är allt gjort, som behöver och kan göras.²

Men lika angelägen som Monod är om att framhålla det mänskliga elementets nödvändighet, lika energiskt framhåller han, att ingen meritorisk betydelse får tillmätas detsamma. »Lika nödvändig som tron är, lika enkel är den. Dess verksamhet är mottagande och endast mottagande. Människan avstår från allt eget för att Gud skall kunna göra allt. Säg icke, att tron känner, älskar och lyder, och att det är genom denna känsla, kärlek och lydnad som den får värde inför Gud. Nej, säger jag, tron gör

¹ Texten svar. Ef. 2. 8—10.

² Doctrine chrétienne, s. 124 ff.

ingenting annat än *mottager*. Och det är genom denna förmåga att helt enkelt mottaga som den har värde, därför att det är genom detta som den överlåter åt Gud hela äran av att vara den *handlande*. Känslan, kärleken och lydnaden, det är icke tron. Det är trons frukter, dess verk. Att hänföra frälsningen till dessa frukter, till dessa verk, det är att först köra ut egenrättfärdigheten genom stora porten och sedan släppa in den bakvägen. Säg icke ens, att tron är ett villkor för frälsningen. Visserligen kan man säga så, om man därmed menar, att det är nödvändigt att tro för att varda frälst. Men ordet *villkor* leder tanken på en handlande delaktighet, som skänker förtjänst. Den anspråkslösa delaktighet, som endast består i att mottaga, kan icke kallas villkor utan att ordets språkliga innebörd förvrides. I skullen göra leder löjligen, om i saden: dalen vid Chamoni, är skön. — men endast mot villkor att man betraktar den; eller druvan är en härlig frukt — men endast mot villkor att man plockar den. Lika litet går det an att säga: Guds nåd frälsar oss men endast mot villkor att man tror på den. Nej, man måste säga med aposteln: Guds nåd frälsar oss genom tron. Genom tron, därmed är sagt, att människan har del däri, och att frälsningen är en gåva av Gud, helt och hållet en gåva, alldeles oförskyld. — — — När Gud frälsar oss genom tron, så betyder det, att han frälsar oss av nåd. Ty att säga, att han frälsar oss genom tron, det är detsamma som att reducera människans anpart till det minsta möjliga. Det är att konstatera, att göra uppenbart för allas ögon, att han frälsar oss genom sin blotta nåd, utan villkor, utan förtjänst, utan annat mänskligt handlande än det, som sätter oss i förbindelse med Guds suveräna handlande.¹

Monods starka betonande av nådens suveränitet kommer givetvis hans tanke att kretsa kring predestinationen. I *La compassion de Dieu pour le chrétien, inconverti*, säger han, att djävulen har två snaror, med vilka han försöker hindra oss att mottaga frälsningen, den ena är den falska föreställningen, att vi ingen frälsning behöva, den andra är den likaledes falska föreställningen, att vi förhända ingen få, eftersom den är en gåva.

¹ Doctrine chrétienne, s. 126 ff. — I sin *Explication de l'Épître de Saint Paul aux Ephésiens* säger Monod, att prepositionerna i grundtexten angiva att nåden uppfattas som orsaken, tron som medlet. Vore icke, säger han, Lausannebibeln översättning något tungrodd, skulle den vara idealisk: C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi (a. a., s. 95).

av Gud och vi icke kunna veta, åt vilka den gives. — Som kvietiv mot denna skrämmande tanke anför Monod, att den omständigheten, att frälsningen har sin grund i Gud allena, är den starkast tänkbara garantien för frälsningsvissheten. Berodde frälsningen på vår svaga förmåga, då vore vår visshet svag. Nu beror den på Guds starka makt. Då är vår visshet stark. Gud vill vår frälsning. Guds ord säger det. Att här finnes en kyrka, att vi äro döpta, att vi hava bibeln och ordets förkunnare, allt är bevis på att Gud vill vår frälsning. Eljes hade han naturligtvis icke givit oss dessa gåvor. Och för att giva sina åhörare ett speciellt och närliggande bevis lämnar han en översikt av Lyons kyrkohistoria från Ireneus ända fram till 1800-talets väckelse. Hela denna historia är en sammanhängande kedja av nådesvälgärningar från Guds sida, vilka på ett överväldigande sätt visa arten av hans vilja. — Därmed är dock frågan om förhållandet mellan predestinationen och responsabiliteten ingalunda löst. Även här pekar Monod på problemets irrationalitet och skjuter undan alla teoretiska grubblerier genom hänvisning till bibelordets auktoritet. Den enda för oss åtkomliga lösningen är den praktiska. Monod belyser detta med följande bild: »Elden är lös i ditt hus. Lågorna breda ut sig och nå rummet, där du befinner dig. En bjälke över ditt huvud börjar brinna. Den förtäres mer och mer för varje ögonblick och hotar att falla över dig. Men man visar dig en väg, på vilken du kan undkomma. Säger du då: Jag kan icke undkomma, för såvitt det icke är Guds mening, jag kan ingenting göra för att rädda mig, därför stannar jag där jag är? Nej, du ser just i denna väg, som står öppen, ett bevis på att Gud vill, att du skall bli räddad, och du skyndar dig ut utan att grubbla över, huruvida det är meningen, att du skall komma ut ur det brinnande huset eller icke. Handla lika klokt i det som rör din själs frälsning. Man visar dig, i vilken fara du svävar. Man visar dig en väg att undkomma faran. Tro, skynda ut med stor hast, undfly den tillkommande vreden utan att grubbla över, huruvida du tillhör de utkorade eller icke. Fly blott, och du är en utkorad! I varje fall är det ingenting från Guds sida, absolut ingenting, som hindrar din frälsning. Tvärtom, allt stöder, gagnar och garanterar den. Gud vill, att du skall bli frälst.»¹

I predikan *Saint Paul III, Sa conversion* stannar han inför predestinationens mysterium: »Vilken bibelläsare har icke ta-

¹ 1. 403 ff.

git anstöt av dessa verser i Romarbrevets åttonde och nionde kapitel: 'Dem som han har förut bestämt, dem kallar han ock, och dem som han har kallat, dem rättfärdiggör han ock, och dem som han har rättfärdiggjort dem förhärsligar han ock'? Men i Pauli omvändelsehistoria ser han ett tydligt bevis på hur det mänskliga elementet i frälsningen har sitt givna och nödvändiga rum.¹

I september 1833 skriver han till sin mor: »Plåga dig icke med att grubbla över utkorelsen. Denna lära skall nog bliva gagnelig för dig i sinom tid. — — — Men håll dig för närvarande till det som är mera enkelt och klart. Det är icke skrivet: de utkorade, som bedja, skola få, utan *den* som beder, han får. Tag då emot Guds uttalande enkelt som ett barn. »Detta har jag skrivit till eder, på det att I skolen veta, att I haven evigt liv.» Härav framgår, att man kan hava evigt liv utan att själv äga visshet därom (detta är fallet med dig, därom är jag helt viss), men också, att man bör komma ifrån detta tillstånd av ovisshet och bli delaktig av Guds barns glädje.»²

I juli 1837 skriver han till Monsieur Merlin de Thionville: »Jag finner utkorelsen av nåd i Skriften, och jag instämmer i denna lära med så mycket mindre tvekan, som den från religiös synpunkt synes mig nödvändig för att den oförskyllda nåden skall kunna fasthållas, och som den från filosofisk synpunkt synes mig motsvara ett lika obestriddigt som hemlighetsfullt förhållande, vilket jag ser i naturen, i historien, ja, överallt. — — — Ex illo, per illum et in illum sunt omnia (Rom. 11 slutet). Dessa ord äro det starkaste och fullständigaste uttryck för utkorelsen, man någonsin kan begära. — Men jag har två anmärkningar att göra rörande denna lära. Den första avser dem som tro; det är egentligen till dem, som denna lära riktar sig. Till dessa, som redan ingått i trons värld, säger Skriften: »Veten I, huru I haven inkommit? Det är Guds verk från början till slut.» Den säger så för att *förödmjuka* dem och på samma gång göra dem *vissa* om frälsningen. Om utkorelsen icke utövar denna inverkan på dem, ha de missuppfattat den. Jag tror, att det har hänt mer än en gång, att den har missuppfattats, ja, missbrukats. Men om Ni betraktar denna lära så, att Ni blir förödmjukad och ger all äran åt Gud, då kan Ni vara övertygad om att Ni varken i det ena eller det andra hänseendet kan gå för långt. Ni kan

¹ 4. 216 ff.

² Lettres, s. 113.

icke bli för mycket ödmjuk, Ni kan icke sätta Gud för högt (Ef. 2: 9). Ingen må berömma sig. All äran tillhör Gud, oss tillkommer att blygas (Dan. 9: 8). Detta är utkorelsetankens innebörd, det är utkorelsen, fattad från praktisk synpunkt, vilken är den viktigaste. Håll fast detta och överlämna åt Gud dessa djup, som till och med änglarna skulle önska att få skåda in i. — Den andra anmärkningen avser de utomstående. Man måste för dem förkunna, att frälsningen gäller alla utan undantag, och förklara för dem, att Gud icke vill syndarens död utan att han måtte omvända sig och leva (Hes. 33: 11). Utkorelsen får icke i något hänseende inkräkta på predikans frihet. Man måste säga till alla människor, att de kunna bliva frälsta på eget ansvar. Om man icke gör detta, har man missuppfattat utkorelsen. Jag förutser visserligen här den invändning, man kan rikta mot mig, och jag medger, att jag icke kan i filosofiskt hänseende giva ett tillfredsställande svar. Men på sanningens grund har jag ett förträffligt svar (sanningen är en sak, och vår kännedom om sanningen en annan): bibeln lär båda delarna. Någon har sagt och det med rätta, föreställer jag mig, att på domens dag skola de förtappade inse, att de icke kunna skylla sin förtappelse på någon annan än på sig själva, och de utkorade skola inse, att de icke hava någon annan än Gud att tacka för sin frälsning. Gör då dessa tvenne ting: giv hela äran åt Gud för den alltigenom oförskyllda nåden han bevisat eder, och uppmana alla människor att genom tron på Kristus undfly den tillkommande vreden. I allmänhet är det så, att den bästa kommentaren till den kristna läran är det kristna livet i praktisk utövning.»¹

Vi finna alltså, att Monods egenskap av att vara reformert gör, att hans tankar ofta kretsar kring predestinationsläran. Och han förmår avvinna den djupa religiösa värden. Men han har ock blick för de risker, som kunna vara förenade med denna lära, och använder den därför med försiktighet. Liksom han ryggat tillbaka för djupare inträngande i lärans subtiliteter, avvisar han genom en talande tystnad om de till osalighet predestinerade den dubbla predestinationen.

Bland de olika åsikter rörande predestinationen, som gjorde sig gällande inom väckelsen, går Monod en medelväg. De båda ytterlighetsriktningarna betecknades å ena sidan av de stränga kalvinisterna, å andra sidan av wesleyanerna. Den strängare, whitefieldska åsikten representerades inom väckelsen av Hal-

¹ Lettres, s. 240 ff.

dane, Malan och Gaussen. De lärde den dubbla predestinationen. Den wesleyska riktningen åter, som förnekade predestinationen i bemärkelse av förutbestämmande och endast erkände den i bemärkelse av förutvetande, företrädde av Charles Cook. De stränga kalvinisterna beskyllde wesleyanerna för arminianism, och wesleyanerna å sin sida förebrådde Malan och hans meningsfränder, att deras predestinationslära ledde till antinomism. Det medlande partiet tog avstånd från wesleyanernas omtolkning av predestinationsläran, men vände sig även mot de stränga kalvinisternas överdrivna skärpning av densamma, vilken de menade icke kunde bibliskt uppvisas. Till denna medlande riktning slöt sig majoriteten inom l'Eglise du Bourg-de-Four, dit män, sådana som Pyt, Bost och Neff hörde. Deras åskådning på denna punkt delades av Monod.¹

Efter denna överblick över partiställningen är det icke svårt att se, varför Monod slöt sig till den förmedlande riktningen. Att han icke blev wesleyan hade givetvis sin grund i att han icke fann denna uppfattning erbjuda tillräckliga garantier mot upplysningens moralism. Att intaga en ståndpunkt, som kunde beskyllas för arminianism, var naturligtvis för Monod en ytterst betänklig sak. Icke heller kunde han med sin massiva biblicism acceptera en sådan ståndpunkt som denna, vars upprätthållande krävde bortseende från eller omtolkning av bibliska utsagor. Men å andra sidan kunde han lika litet ansluta sig till den stränga kalvinismen, som fått uppbära grava beskyllningar för antinomism. Det var upplysningens stående anmärkning mot läran om rättfärdiggörelsen genom tron, att den var antinomistisk. Monod ägnade ju en hel predikan, *La sanctification par le salut gratuit*, åt att energiskt tillbakavisa denna beskyllning. Då gick det naturligtvis icke an för honom att ifråga om predestinationen ansluta sig till en uppfattning, som var ägnad att låta beskyllningen framstå som berättigad. Icke heller kände hans biblicism sig tillfredsställd av en ståndpunkt, som gick längre än bibeln själv. Dubois² berättar, att Malan en gång i fru Babuts salong i närvaro av en del professorer vid fakulteten i Montauban lämnade en vidlyftig och detaljerad utläggning av predestinationsläran. Monod lär då ha sagt: »Broder, din framställning lider enligt min tanke av ett svårt fel.» — »Vilket då?» — »Den är klarare än Skriften.» —

¹ Maury II, a. a., s. 105 ff.

² Dubois, a. a., s. 129.

Någon genomförd framställning av »nådens ordning» är icke att vänta hos en reformert predikant och finnes icke heller hos Monod. Hans huvudsakligaste intresse är att väcka åhörarnas slumrande syndmedvetande och föra dem fram till den totala självuppgivelsen, som genom Andens ledning slår över till det fulla förlitandet på Kristi förtjänst. Något behov av att stödja frälsningsvissheten genom reflexion på de olika stadierna i ett genetiskt ordnat normalschema förefinnes icke hos Monod. Frälsningsvisshetens stöd är för honom predestinationstanken. Garantien för att utkorelsen gäller den enskilde ser han i den avgörande krisens faktum. De olika nådeverkningarna te sig icke för honom som stadier, följande efter varandra i tiden, utan som olika sidor i ett och samma förlopp. Monods religiösa psykologi blir därigenom synnerligen enkel. Han känner blott tvenne slag av människor, omvända och oomvända. — Till en viss grad ligger däri något värdefullt. Han undgår det begreppsmässiga dissekerande, som på sina håll i den lutherska förkunnelsen givit motsvarande partier ett abstrakt drag. Och han får ett starkt och enhetligt grepp om Guds nåd. Tanken på dess suveränitet altereras icke genom inskjutandet av en mångfald olika stadier i ordo salutis och av den reflexion på människans aktivitet, som därvid ligger nära tillhands. På samma gång ligger i denna enkla uppdelning av människorna i två klasser en stark, väckande och motivbildande kraft. Och ser man på det historiska läget, när Monods förkunnelse framträdde, då det gent emot upplysningens ödesdigra tendens att utsudda de religiösa gränserna gällde att betona den avgörande religiösa åtskillnaden mellan människorna, måste man erkänna, att detta målade med enkla, klara färger är något religiöst och psykologiskt berättigat. Det bidrar att skänka åt Monods förkunnelse den intensitet och kraft, som var nödvändig efter upplysningens modererade och kraftlösa förkunnelse. Men å andra sidan leder detta till en alltför långt gående psykologisk förenkling. Tyngdpunkten förlägges så till den grundläggande och avgörande vändpunkten, att tillräckligt intresse icke ägnas åt det andliga livets utveckling och mognad. Det själavårdande draget, som i hans korrespondens kan taga sig fint nyanserade uttryck, när han ställes inför enskilda, konkreta fall, och varpå hans nyss anförda brev till modern rörande predestinationsläran kan tjäna som exempel, kommer icke tillräckligt till synes i den offentliga för-

kunnelsen. Det är väckelsepredikans vanliga begränsning, som här gör sig gällande.

Detta omdöme gäller Monods äldre förkunnelse och dess fortsättning efter 1852. Under åren 1847—1852 ger han, såsom i det föregående framhållits, prov på en rikt förgrenad och nyanserad psykologi. Men indelningsgrunden är då icke religiös utan allmänpsykologisk. Det är icke det religiösa livets olika stadier och förgreningar, som bilda utgångspunkten, utan olika yrken, levnadsålder, civilstånd, kön, social ställning o. d. Han psykologiserar fint och djupt och får på ett lärorikt sätt fram, hur dessa faktorer inverka på det andliga livet, hur olika yttre livslägen uppställa särskilda religiösa uppgifter.¹ Men därmed är han inne på ett annat område. Icke heller här får det kristna livets utveckling sin tillräckliga behandling.

Följden av att Monod mera intresserar sig för det kristna livets uppkomst än för dess utveckling är, att hans terminologi rörande ordo salutis icke är klart utformad. Han talar mycket om omvändelsen,² men fattar den i allmän bemärkelse, såsom det sammanfattande uttrycket för övergången från det gamla livet till det nya. Han faller uttalanden, som visa, att han betraktar en ögonblicklig omvändelse som möjlig³ mien uppställer icke som ett krav, att den omvände måste kunna uppgå tidpunkten för sin omvändelse. Understundom använder han som synonym uttrycket ny födelse.⁴ Om nya födelsen säger han uttryckligen, att den »kan äga rum utan att vara tydligt förnummen, framför allt om den skett stilla, i form av en allmän utveckling i barndomen eller ungdomen.»⁵ Detta är ett intressant exempel på hur Monod trots sin utpräglade väckelsetyp icke står alldeles främmande för den religiösa typ, som man kallat uppföringskristendom. Nya födelsen framställer Monod gärna under bilden av en skapelse i analogi med världsskapelsen.⁶ — Vad beträffar rättfärdiggörelsen, så är den naturligtvis en hörnsten i Monods åskådning, enär ju hans innersta tendens är att gent emot upplysningens moralism hävda en religiös betraktelse. Men uttrycket rättfärdiggörelse använder han icke

¹ T. ex. pred. *La femme* I, II.

² 1. 129, 1. 401 ff., 2. 3, 2. 75, 2. 82, 3. 414, 4. 202, 4. 209, 4. 214, 4. 216, 4. 428.

³ 1. 426, 2. 82.

⁴ 1. 109, 1. 138, 2. 308, 2. 309.

⁵ 2. 309.

⁶ 1. 301 ff., 4. 217, *Doctrine chrétienne*, s. 125.

öfta.¹ Han begagnar hellre det mera religiöst och mindre teologiskt klingande uttrycket syndaförlåtelse.² — Monods tankar om helgelsen äro den positiva motsvarigheten till vad han negativt framställt i sin förkunnelse om synden. Liksom för Monod synden är ett religiöst begrepp och består i bortkommenhet från Gud, består helgelsen till sitt innersta väsen icke i moralisk förträfflighet, utan »att bli helgad är att älska Gud och, därför att man älskar honom, vilja det han vill.»³ »Man måste ihågkomma, att helgelsen har Gud i sikte, och att en människa icke är helgad endast därigenom, att hon uppfyller sina sociala plikter, icke är en mördare, rövare, lögnare eller genom att hon är en god make, en kärleksfull fader, en god medborgare. En sådan människa är en hederlig person, kan vara en dygdig människa, men är icke helgad, om icke Gud är det främsta föremålet för hennes kärlek och Guds vilja är drivfjädern till hennes handlingar.»⁴

Monods motståndare i Lyon spredde ut ett rykte, att Monod sagt sig vara syndfri. Orsaken till detta rykte var naturligtvis den metodistiska läran om den fullkomliga helgelsen. Delar Monod denna lära? I predikningarna lämnar han intet svar på frågan. Men i sin korrespondens uttalar han sig.

I juli 1836 skriver han till en icke namngiven person ett brev, som tydligen är ett svar på en av denne framställd fråga angående den fullkomliga helgelsens möjlighet. Monod förklarar, att, om han uppmanades att välja mellan tvenne satser, av vilka den ena lyder så: »Människan kan i detta livet uppnå ett tillstånd, i vilket hon icke mera syndar», och den andra lyder så: »Människan kan icke här på jorden nå därhän, att hon icke längre begår synd», så skulle han svara: jag kan icke ansluta mig till någondera. Lika litet ser han sig i stånd att formulera en tredje sats, som skulle gå mitt emellan. Överhuvudtaget, menar han, kan den kristna troserfarenheten icke uttryckas i definitioner som matematikens och logikens satser. »Däremot anser jag det vara absolut klart, att vi, käre bröder, äro kallade att bli helgade, och icke blott helgade, utan fullkomligt helgade, och att Gud, som kallat oss därtill, skall bringa vår helgelse till fullbordan. Ty han har sagt det, vi läsa i Matt. 5: 48, 1 Petr. 1: 15

¹ 1. 107, 1. 108, 2. 477, 4. 282.

² 1. 49, 1. 64, 1. 109, 1. 124, 2. 47, 2. 78, 2. 82, 2. 454, 2. 456.

³ 1. 77.

⁴ 1. 77 f.

och i Tess. 5: 23—24. Må vi alltså frimodigt sätta handen till verket, arbeta, kämpa, vaka, läsa och bedja, på det att, medan andra diskutera och disputerar, vi kunna tillväxa i visdom och andlig kunskap, och framför allt i kärlek och ödmjukhet, och uppfylla den gode Gudens vilja på jorden, liksom den sker i himmelen!»¹

Den 25 april 1850 skriver han i samma ämne till en likaledes icke namngiven person: »Av Skriften och bibliska historien är jag övertygad om att en kristen här på jorden kan nå en grad av helgelse, som de kristna i våra dagar icke uppnå och i allmänhet icke ha en aning om. Och jag finner ingen gräns angiven i Guds ord för hans barns andliga utveckling. Detta bör öka vår iver i farandet efter helgelse (Hebr. 12. 14). Men jag finner icke i Skriften och bibliska historien någon människa, som anser sig ha nått den fullkomliga helgelsen. Och allt, som man drar fram för att bevisa, att det finns heliga vare sig i Gamla eller Nya testamentet, som hyst sådana tankar om sig själva, synes mig stå på osäker grundval. Detta bör hålla oss i ödmjukhet. — Alltså, om en broder säger till mig: 'Jag är fullkomlig', så tror jag, att han tillägger sig själv en nådegåva, som varken Paulus eller Johannes gjorde anspråk på. Men om man säger till mig: 'Låtom oss sträva efter fullkomligheten, må vi vara med bland dem, som hungra och törsta efter rättfärdighet; vi hava icke rätta tankar om den kristna helgelsen i dess kraft och ära, än mindre kunna vi omsätta den i vårt liv', då svarar jag: 'I haven rätt; jag ödmjukar mig, liksom I, och vill med eder giva mig helt åt Herren.'»²

Monod tror sålunda i princip på den fullkomliga helgelsen, men den framstår för honom endast som ett ideal att eftersträva. Han finner ingenstades detta ideal realiserat. Under sådana omständigheter kan det synas, som om han i verkligheten förnekade möjligheten av en fullkomlig helgelse, och att hans fasthållande vid densamma icke vore annat än ett ordrytteri. Så förhåller det sig dock icke. Hans fasthållande vid den fullkomliga helgelsen som en orealiserad men eftersträfvansvärd möjlighet får sin mening och sitt innehåll, om det ses mot bakgrund av samma religiösa partiställning i samtiden, som den vi nyss äktgåvo på, då det var fråga om Monods ställning till predestinationsläran. Ultrakalvinisterna med César Malan i spetsen betonade nådens

¹ Lettres, s. 226 ff.

² Lettres, s. 373 f.

suveränitet så starkt, att det kunde synas, som vore den beskyllning för antinomism, som upplysningsmoralisterna riktade mot väckelsen, befogad. Visserligen kan det, som Maury uppvisar,¹ icke sanningsenligt påstås, att Malans egen åskådning var antinomistisk. Men det fanns i hans lära tankar, som icke tålde den minsta ytterligare betoning, förrän antinomismen stod för dörren. Det Malan själv undgick, lyckades hans lärjungar och eftersägare icke undvika. Ingenting låg närmare till hands, när det gällde att taga avstånd från en dylik ytterlighet och fritaga väckelsen från beskyllningen att vara farlig för moralen, än att gripa tillbaka på Wesley's lära om den fullkomliga helgelsen, vilkens udd var riktad just mot antinomistiska tendenser. Men då uppstod en annan fara. I samma mån som läran om den fullkomliga helgelsen med den appell till sedlig aktivitet, som inneligger i den, betonades, försvagades något av den kraftiga motståndning mot pelagianiserande tendenser, som var ett av väckelsens huvudsakligaste syften. Monod kände sig här ställd inför tvenne motsatser, som båda gömde omistliga värden men även faror. Han gick då en medelväg, på vilken han menade sig bevara det värdefulla å ömse sidor utan att skatta åt någondera ensidigheten, och som han fann bäst överensstämma med bibelns utsagor. Huruvida han lyckades i sin strävan efter kompromiss, må lämnas osagt. I varje fall skedde kompromissen på klarhetens bekostnad. Emellertid förtjänar det att som ett bidrag till karakteristiken av Monod som predikant framhållas, att han reserverar diskuterandet av detta problem till sin enskilda, själavårdande brevväxling och icke drager in det i den offentliga förkunnelsen, oaktat försvaret mot beskyllningen för antinomism där får ett stort utrymme. Detta visar en berömlig fakt. Han undviker att belasta sin predikan med subtila och för en större allmänhet ofructbara spörsimål, även när dessa taga hans enskilda tänkande starkt i anspråk.

4. Monods förkunnelse om det kristliga livets utgestaltning.

Till Monods förkunnelse om helgelsens väsen och innebörd sluta sig hans tankar om de kristnas gudsliv och jordeliv.

I de äldre predikningarna dominerar helt naturligt intresset för gudslivet.

Frälsningen består enligt Monod icke i moralisk förbättring,

¹ Maury II, a. a., s. 146 ff.

utan i att människan efter att genom synden hava varit skild från Gud kommer hem till honom. Med fin iakttagelse skildrar han, hur Gud är medelpunkten, kring vilken allt i den återlösta människans liv kretsar. I *La misère de l'homme* framhåller han, hur i uppvaknandets ögonblick på morgonen en kristens första tanke går till Gud, liksom Gud är föremålet för hans sista tanke om aftonen. Ja, ända in i nattens drömmar följa honom reflexerna av dagens heliga intryck. Och under dagens lopp sträcker helgelsen sina verkningar icke blott till de medvetna tanke-, känslö- och viljeyttringarna, utan djupt ned i det undermedvetna. Allt, som möter honom, får sin speciella färg och innebörd, genom att det ställs i relation till Gud. Frändskapens och vänskapens känslor äro liksom återsken av Guds kärlek. Och när en kristen älskar någon annan än Gud, är det djupast sett Gud, han älskar i denne. En bok värdesätter han, i den mån den har något att säga honom om Gud. Därför ger ingen läsning honom så mycken vederkvickelse som läsningen av Herrens ord. Hans käraste samtalsämne är Gud. Och har han nödgats en längre tid att vara med i kretsar, där en profan anda råder, känner han en inre tomhet, som driver honom att skyndsamt uppsöka det Gud tillhör.¹ — Denna den troendes innerliga livsgemenskap med Gud får en mystisk anstrykning, den blir en unio mystica.² När innerligheten stiger till sin höjdpunkt, blir den hemlighetsfull förenig med Frälsaren,³ varvid den herrnhutiska blodsteologien kommer till synes.⁴ Anden har tagit sin boning i den återlösta själen. Monod är angelägen, att detta skall fattas på ett fullt reellt sätt. »Må Gud», skriver Paulus till efeserna, »förlåna eder, att I genom hans Ande växer till i kraft till eder invärtes människa, och att Kristus genom tron må bo i edra hjärtan». Genom Anden — till den invärtes människan — ja, och detta fullt verkligt, icke blott bildligt. Den invärtes människan är icke en inbillning, och den Helige Ande är icke entusiasm.⁵ »Anden vittnar med vår ande, att vi äro Guds barn.»⁶

Det nya livets grundstämning är frid och glädje.⁷ Under

¹ 1. 31 ff.
² 1. 32 f., 1. 62, 1. 122 ff., 1. 184, 1. 197, 1. 323, 2. 129, 2. 302 ff., 2. 312, 2. 315, N. 80 m. fl.
³ 2. 34, 2. 397, N. 106.
⁴ 1. 123 f., 1. 184, m. fl.
⁵ 2. 303.
⁶ 2. 312.
⁷ 1. 53, 1. 57, 1. 186, 1. 201, 2. 41, 2. 47, 2. 53 f., 2. 66 f., 2. 78 f., 2. 81, 2. 104 f., 2. 117, 2. 129, 2. 139, 2. 170, 2. 174, 2. 253.

hela sin verksamhet som predikant betonar Monod, att en kristen icke blott blir salig i evigheten utan är salig redan nu, emedan han äger Gud. Exempel på detta äro särskilt predikningarna *Le bonheur de la vie chrétienne* och *Qui a soif?* I *Le nom de Jésus* säger han: »Ack, allt detta är icke blott ett arv, som väntar oss i det tillkommande, ännu mindre ett ovisst hopp. Det är något, som vi äga redan nu, en redan mottagen gåva, en handpenning, som skänker visshet om vad som ännu står oss åter.¹ Dock gör sig en viss skillnad gällande mellan de äldre predikningarna och en del av Monods sociala predikningar efter 1847. I de sistnämnda visar sig en tendens att försvaga den religiösa innebörden i den immanenta saligheten i riktning mot en mera allmän lyckokänsla. Denna förändring inträder, i samma mån som Monod mister något av sitt ursprungliga starka grepp om det individuellt religiösa livet, och kristendomens uppgift för honom blir att omskapa det sociala livet.² Jag nämnde, att Monods intresse i de äldre predikningarna mera kretsar kring det kristna livets uppkomst än dess utveckling. Detta hindrar dock icke, att han vid några tillfällen talar om det kristna livets olika höjdlägen. Han framhåller, hur den andliga kraftutveckling, som äger rum vid omvändelsen, i regel följes av en farofylld tid. De svåraste frestelserna komma i allmänhet efter omvändelsen. Men övervinnas de, följer »upplýftandet till tredje himmelen.»³ Han manar till uthållighet i »torra tider».⁴ Dock äro dylika själavårdande partier jämförelsevis sällsynta. Anledningen därtill är i främsta rummet, att hans religiösa psykologi går i väckelsens tecken. Men som bidragande omständighet medverkar, att han så sparsamt använder texter av berättande innehåll, som giva honom anledning att aktgiva på det religiösa livets olika utvecklingsskeden. Det förtjänar observeras, att båda de fall, som nyss nämndes, föranletts av att respektive predikningar äro hållna över texter av historiskt innehåll, nämligen frestelseberättelsen och om den kananeiska kvinnan.⁵

Även efter 1847 återkommer han understundom till samma fråga. Men betecknande för hur andra synpunkter än de individuellt religiösa här dominera är, att när han nu talar om det kristna livets olika höjdlägen, så sker det för att få jämförelse-

¹ N. 79.
² 2. 140 f.
³ 1. 340 f.

material att belysa »väckelsens» utvecklingssång. Liksom det i individens liv lätt kan komma en tid, då den första kärleken avmattas, så har ock inom »väckelsen» den ursprungliga andekraften minskats.¹

En sak, åt vilken särskild uppmärksamhet bör ägnas, är Monods förkunnelse om bönen. Personligen var Monod i eminent mening en bedjare. Hans korrespondens innehåller lärrika uttalanden om bönen och låter på ett gripande sätt läsaren blicka in i Monods eget böneliv.² Predikningarna avslutas ofta med en bön, som alltid är innerlig och varm. Den förbön för de lidande, med vilken han avslutar första betraktelsen i *Les adieux*, anföres av Heiler i hans stora arbete om bönen såsom exempel på en av de stora bedjarnas böner.³ — Med tanke på den utomordentligt stora betydelse, bönen ägde för Monod, hade man kunnat vänta, att bönen och bönelivet varit ett av Monods käraste predikämnen, till vilket han ofta skulle ha återvänt. Förunderligt nog är så icke fallet. I de offentliga predikningarna finnes ingen betraktelse över ämnet bönen. Den enda framställning, han efterlämnat, över detta ämne är en meditation i volymen *Les adieux*.⁴ Denna meditation ingår i en serie av fem betraktelser, bärande den gemensamma titeln *Les regrets d'un mourant*. Monod beklagar där, att han icke använt sin livstid till att bedja flitigare och tränga djupare in i bönelivets hemligheter. Han uppställer tvänne frågor: Vad är bönen hos oss? och: Vad är bönen enligt Skriften? Hos oss är bönen några ögonblick, då hjärtat lyfter sig upp till Gud, oftast några korta, flyktiga ögonblick. Därför äro bönenis frukter bland oss ringa. Enligt Skriften är bönen »himmelen, nedsänkt till oss», »nyckeln, som Gud satt i vår hand, för att giva oss tillträde till den osynliga världen». »Bönen är det karakteristiska kännetecknet på dem, som i Herrens tjänst förmått uträtta stora ting». Bönen har utomordentligt stora löften med sig. »Genom bönen kunna vi uppnå allt». Han nämner i en hastig översikt ett antal stora bedjare, från Jakob, som kämpade med Herren, till Pascal. Främst bland dem står Jesus. »Sannerligen, om vi kunde bedja så som dessa, då skulle vi i vår anspråkslösa verksamhetskrets vara vad dessa varit i den bibliska historien och i kyrkans historia».

¹ 4. 267.

² Lettres, s. 100, 118, 183, 324.

³ Friedrich Heiler, Das Gebet, s. 459. — Ang. Monod och bönen, se även Heilers arb. s. 2, 35, 400.

Les adieux, s. 137 ff.

storia.» »Ack, om jag finge återvända till livet, då skulle jag med Guds hjälp och icke förlitande på mig själv ägna mycket mera tid åt bönen, än vad jag har gjort. — — — Framför allt ville jag i mina böner få den ande och kraft, som man icke lär sig på en dag, utan som är frukten av en lång och ofta smärtfylld lärotid.»

När man läser uttrycken av denna höga värdesättning av bönen, kan man icke nog förvåna sig över att hans uttalanden i predikningarna om bönen och bönelivet äro så knapphändiga. Han uppmanar visserligen sina åhörare att bedja.⁵ Men det sker i förbigående, i regel blott genom imperativet »bedjen», utan några utläggningar. Ofta får denna uppmaning endast plats i en uppräknings av åtskilliga medel för det inre livets förkovran. På ett par ställen polemiserar han mot katolsk bönepraxis: förböner för de döda äro gagnlösa,⁶ genom mekaniskt framsägande av inlärdas böner vinnes icke förtjänst inför Gud.⁷ När han någon gång med mera eftertryck framhåller bönen, sker detta aldrig med tanke på bönen i och för sig, utan alltid som medel att belysa någon annan tanke. I frälsningstilläggnelsen tillmäter han bönen en nödvändig plats. Frälsningen är helt Guds verk; t. o. m. tron, genom vilken människan mottager Guds nåd, är en skänk av honom. Det enda människan kan göra är att bedja om tro.⁸ Intresset samlar sig här helt kring frälsningstilläggnelsen. Omnämmandet av bönen är blott en episod i detta sammanhang. På samma sätt förhåller det sig i predikan *Danse et martyre*. Jag kan visserligen icke erinra mig, att han i någon predikan nämner ordet bön så många gånger som i denna predikan. Och han avviker t. o. m. från sin vanliga knapphet, så till vida som han ger en definition på bön — »bönen är själens andedräkt».⁹ — Men hans tanke kretsar hela tiden kring de världsliga lustbarheternas ödesdigra förmåga att hindra troslivet, och bönen nämnes endast i den mån, den störes eller omöjliggöres av ett liv i nöjenas virvel.¹⁰ Någon självständig behandling av bönelivet för dettas egen skull möter oss ingenstades i Monods offentliga förkunnelse.

Gå vi så till Monods förkunnelse om en kristens jordeliv, så finna vi i de äldre predikningarna en reflex av hans pessimis-

⁵ 1. 73, 1. 137, 2. 105.

⁶ 1. 145.

⁷ 3. 412.

⁸ 1. 66.

⁹ 2. 270.

¹⁰ 2. 272.

tiska livssyn. Särskiljandet från världen är hans stående tema.¹ Hans etik är övervägande negativ. Det avgörande skiljemärket mellan Guds barn och världsmänniskorna är deras ställning till nöjeslivet, framför allt dans² och teater.³ Han ger starka uttryck åt en kristen känsla av främlingskap i världen:⁴ »Söken, och I skolen där icke finna något, ägnat att tillfredsställa en själ, sådan som eder. — — — Tag som exempel den största och på samma gång renaste glädje, som finnes, nämligen kärleken i hemmet — en makes, en faders, ett barns tillgivenhet — källan till så mycken lycka, men ock till så många tårar. Jag behöver icke nämna, att dessa glädjeämnen äro beroende av de käras liv, d. v. s. av en vindpust, ett snavande steg, en fallande sten, en kall blåst, ett av dessa tusen småting, som kunna ända ett människoliv. Är det icke dessutom så, att dessa glädjeämnen aldrig kunna fylla edert hjärta så helt, att där icke gapar ett tomrum? De kunna icke ersätta allt, trösta eder i allt. Och även om så vore, att dessa glädjeämnen, så länge de givas eder, kunde ersätta allt annat, var fån I tröst, när de icke längre stå eder till buds? Har det icke hänt eder, att I i kretsen av edra kära känt eder omgivna av en kärlek, så ren och djup, att intet tyckts eder ha fattats, men komna in i stillheten i eder kammare där icke kunnat undgå att känna, att eder själ dock innerst längtade efter något annat, som ingen skapad varelse kan skänka eder? Är det icke så, att I icke kunnen undkomma svärmodet annat än genom en sorts ständig bedövning, ett botemedel, som är farligare än sjukdomen?» Några rader längre ned talar han om det privilegium, som blivit somliga förunnat, att genomskåda alla jordiska tings fåfänglighet.⁵

Dylika uttalanden, som ofta återkomma i Monods predikningar, bära alla tecken av att vara fullt äkta. De bottna i Monods temperament och upplevelse liksom ock i den pietistiska fromhetstypen och i romantikens svärmods- och längtansdrag, — reaktionen mot upplysningsoptimismen.

I det anförda yttrandet går Monod så långt, att han underkänner all jordisk glädje. I vanliga fall är det dock endast det bullrande världslivet, som är föremål för Monods underkännan-

¹ 1. 32, 1. 36, 1. 137, 1. 138, 1. 357, 1. 377, 2. 55, 2. 57, 2. 261, 2. 270, 2. 286, 2. 292, 2. 295.

² *Danse et martyre*.

³ 2. 290.

⁴ *Le géolier de Philippes*.

⁵ 2. 11 f.

de. I motsats mot världslivet ställer han upp det kristna familjelivet som skådeplatsen för ren och oskyldig glädje och som det område, där en kristen närmast har att utöva sin kallelse. Är hans etik eljes övervägande negativ, ser han dock där positiva uppgifter.¹

Predikningarna från Montaubantiden visa emellertid, hur hans intressesfär steg för steg vidgas. Under det han i Lyon-predikningarna endast undantagsvis sträcker sin synvidd utanför det individuella livet och familjelivet och då endast stannar inför särskilt flagranta fall, såsom duellväsen² och hänsynslös utsvettning av minderåriga inom industrien,³ talar han nu om från kristlig synpunkt ovärdiga förhållanden inom politiken, vetenskapen, konsten och litteraturen,⁴ om oredlighet i affärer,⁵ om ocker, om slaveriet⁶ m. m. Dock får man icke av det sistnämnda draga alltför vida slutsatser. De två sista exemplen — om ocker och slaveriet — äro hämtade från predikan *L'ami de l'argent*, som bygger på ett engelskt arbete.⁷ Men redan den omständigheten, att han använder en sådan källa, visar, i vilken riktning hans utveckling går.

I predikningarna mellan 1847 och 1852 visar sig en genomgripande förändring. Där är intressekretsen vidgad till att omfatta hart när alla områden av mänskligt liv. Där dyka de sociala uppgifterna upp i hela sin omfattning. Förändringen är icke blott kvantitativ, i det att intressekretsen är i påfallande grad utvidgad, utan förändringen är ock av kvalitativ art. När han i de äldre predikningarna gick utanför det individuella livets område och dess närmaste utvidgning, familjen, så såg han ute i samhället väsentligen endast negativa uppgifter, att motarbeta barnarbete, ocker o. d. Nu ser han de positiva arbetsuppgifterna. Det gäller icke att fly världen och etablera en liten krets av troende. Det gäller att gå ut i världen och erövra den för Kristus. Det mest typiska exemplet på detta är predikan *Les fondements en ruines II, L'action*, där Monod uppmanar sina åhörare att efter februarirevolutionens stormar arbeta på politisk, social och religiös nydaning. I denna förändrade uppfattning ligger en över-

¹ 1. 137, 1. 263, 2. 59 f., 2. 295.

² 1. 247.

³ 1. 249.

⁴ 2. 205.

⁵ 2. 208.

⁶ 2. 419 ff.

⁷ Harris, *Mammon, or Covetousness, the sin of the Church* (2.383).

gång från en pessimistisk till en optimistisk uppfattning. Han ser med sympatisk blick på förhållandena i samtiden. T. o. m. i socialismen, som eljes väcker hans misstro, ser han anknytningspunkter för arbetet på världens pånyttfödelse.¹

Dock är denna nya, ljusare stämning icke allena rådande. Även i predikningarna från denna tid löper jämsides med den mera optimistiska livssynen den djupa pessimismen från det äldre skedet. År 1849 säger han i *Qui a soif?*: »I vårt hjärta, bottenlös tomhet, i livet, intet att fylla den med. På sin höjd några futtiga och bedrägliga förnöjelser, som försvinna i den stora tomheten som ett vissnat löv i Niagara.»²

Någon konsekvent genomförd åskådning på denna punkt finnes alltså icke i predikningarna under åren 1847—1852. Men jämför man de båda skedena i stort, så beteckna de äldre predikningarna den asketiska pietismen, och de senare liberalismens mera humana livsuppfattning. I humant hänseende betecknar hans nya syn på den kristna människans jordeliv ett betydelsefullt framsteg. Men under det äldre skedet förmår han på ett långt starkare sätt göra de religiösa synpunkterna gällande. Vi möta alltså även här den centripetala och den centrifugala tendensen i brottnig, utan att någon tillfredsställande syntes uppnås.

5. Monods förkunnelse om livet efter detta.

En pessimistisk uppfattning av jordelivet predisponerar naturligtvis för evighetslängtan. Man hade därför kunnat vänta, att Monods förkunnelse om jordelivets intighet skulle ha sitt positiva komplement i skildringen av den eviga saligheten, och att dylika skildringar skulle intaga ett stort rum i hans predikan. Så är dock icke förhållandet. Snarare kunde man säga, att han i detta stycke är anmärkningsvärt fåordig. Självfallet beror detta icke på att evighetshoppet för honom personligen spelade en underordnad roll. Hans förbehållsamhet beror på pedagogiska skäl. Upplysningstidens predikanter hade talat mycket om odödligheten, men på ett sätt, som från Monods synpunkt måste te sig synnerligen otillfredsställande och i själavårdshänseende farligt. Deras odödlighetsbegrepp var skäligen blottat på religiöst innehåll, det stod i lönetankens tecken och präglades av upplys-

¹ 3. 92.

² 3. 313.

ningens allmänna optimism. En rundhänt förkunnelse om lyck-salighet efter döden som en lättköpt lön för ett dygdigt liv var i allra högsta grad ägnad att undergräva nådestanken. Hävdandet av den sistnämnda är A och O i Monods förkunnelse. Allt, som på minsta sätt kunde alterera den, undviker han sorgfälligt. Och enär genom upplysningspredikans sätt att handhava hit-hörande begreppskomplexer faran låg nära till hands, att en förkunnelse om den eviga saligheten kunde utlösa icke önskvärda idéassociationer, iakttar Monod återhållsamhet på denna punkt. Det positiva komplementet till hans starka betonande av den oåterlösta människans eländiga tillstånd och jordelivets tomhet är icke i främsta rummet den eviga saligheten, utan en kristens frid i det närvarande, vilken härflyter ur nådaståndet. Betecknande är predikan *Le bonheur de la vie chrétienne*, där han ägnar trettiosex sidor åt att skildra det kristna livets närvarande lycka och en halv sida åt evighetshoppet.¹ Likartat är förhållandet i *Qui a soif?*, där tyngdpunkten ligger på uppvisandet av hur en kristen är salig i tiden, och endast mindre uppmärksamhet ägnas åt den eviga saligheten.² Antydningar om vari den eviga saligheten består äro mycket sällsynta. Men när de någon gång förekomma, giva de uttryck för en centralt religiös uppfattning. Saligheten består i förening med den förhärligade Frälsaren.³

Däremot talar han ofta och med betydligt större utförlighet om den eviga fördömsen. Här var det intet i upplysningens predikan, som band honom. Tvärtom; upplysningen hade raserat den dämonologiska föreställningskretsen och helvetestron. Monod fattar som sin uppgift att bygga upp dem igen. Predikan *Les démoniaques* går till stor del ut på att uppvisa djävulens och de onda andarnas realitet. I de onda andarnas rike råder »en sorts hierarki». Överst står »Satan, Beelsebul eller djävulen». Han fastslår, att de onda andarnas existens skall fattas fullt bokstavligt och polemiserar mot upplysningen: »Jag vet väl, att denna lära är en stötesten för denna tidens vise. Enligt deras åsikt är det omöjligt att tro på den; den är, mena de, vidskeplig, onyttig, ja, rent av skadlig. Men alla dylika invändningar falla för en kristen till marken inför den bestämdhet, med vilken den framföres i Guds ord.»⁴ Han avvisar fullständigt den tanken, att dämontron in-

¹ 2. 79 f.

² 3. 338 ff.

³ 3. 339

⁴ 2. 96.

kommit till judarna från Babylonien.¹ Lika angelägen är han att bekämpa upplysningens invändningar mot läran om helvetet och de eviga straffen: »Jag vet mycket väl, att man icke kan tala om de eviga straffen utan att bli föremål för vissa otrogna åhörares löje. Men akten eder! I tron icke på de eviga straffen. Men ären I så alldeles säkra? Vem har sagt eder, att de icke finnas? Men frågen I å eder sida, vem som har sagt till oss, att de eviga straffen existera, så är det Gud i sitt Ord.»² Därmed är saken höjd över alla invändningar och tvivel.³ För egen del behöver han intet annat bevis.⁴ Men för deras skull, som icke hava samma fasta övertygelse om bibelordets auktoritet, griper han till rationella bevisgrunder. Liksom ifråga om syndens imputabilitet uppvisar han svagheten i motståndarnas tankegång genom att peka på hur omöjligheten att draga några bestämda gränser rörande det, som ligger utanför området för vår erfarenhet, leder motståndarna ut i godtyckligheter. Om pinan i helvetet icke är evig, så vill törhända någon föreslå tio tusen år, en annan tusen år, en tredje hundra år. Varför kan man då icke lika gärna anse, att synden är tillräckligt bestraffad genom de timliga lidanden, den medför? Uppgiver man tilliten till bibelordet, flyter allt.⁵ — Här drar han således in auktoritetsbeviset i en rationell bevisföring. — Mot tanken på att det skulle vara orimligt, att timliga synder förtjäna eviga straff, invänder han: vem är lagstiftaren, du eller Gud?⁶ — Mot föreställningen, att eviga straff skulle vara oförenliga med Guds kärlek, genmäler han, att det tvärtom förhåller sig så, att ett efterskänkande av dem vore oförenligt med Guds rättfärdighet.⁷ Här kommer en reflex till synes av Monods absoluta värdering av synden. Såsom varande kränkning av Guds majestät och upplösning av den av honom satta världsordningen kan synden icke annat än medföra det högsta tänkbara straff. Det absoluta, över all gradering höjda i straffet avser dess utsträckning. Med avseende på intensiteten finnas olika grader. De svåraste straffen drabba oomvända kristna.⁸ Ty den, åt vilken mycket blivit givet, av honom skall ock mycket varda utkrävt. »Vilka skola få lida det fasansfullaste?

¹ 2. 97.

² 2. 22.

³ 1. 389.

⁴ 1. 382.

⁵ 1. 384 f.

⁶ 1. 383.

⁷ 1. 385 ff.

⁸ 1. 394 ff.

Vilka är det, man i helvetet skall peka på som de mest slående och beklagansvärda exemplen på den gudomliga rättvisan? Om vilka tala de fördömda, som till varandra säga: vi äro dock lyckliga, som icke äro i dessas ställe? Vilka är det, som komma att utgöra liksom ett helvete i helvetet, de förtappade bland de förtappade, de fördömda bland de fördömda? Vilka? — nämn dem, I själva!¹ Svaret ger sig självt, sedan Monod på sidan förut direkt nämnt Europa, Frankrike, den församling, i vilken han för tillfället predikade, som exempel på dem, åt vilka stor nåd blivit given.²

Ett särskilt personligt tonfall får Monods förkunnelse om de eviga straffen, när han framhåller, hurusom det fanns en tid, då även han ansåg sig förhindrad att tro på deras möjlighet. »Det fanns en tid, då jag på inga villkor ville tro på eviga straff, varken för någon människa eller för djävulen. Jag skrev då (jag minns det och ber Gud förlåta mig det) dessa dåraktiga ord: 'Om en enda av Guds skapade varelser bleve evigt osalig, är ingen lycka möjlig för mig'.»³

Monods starka betonande av de eviga straffen i de äldre predikningarna står alltså i samband med hans uppfattning av synden såsom företrädesvis synd mot Gud. Från och med 1847 betraktar han synden såsom i främsta rummet synd mot människorna. Synden insättes därigenom till viss grad i ett relativt sammanhang. Det blir icke längre samma absoluta mått som i de äldre predikningarna. Givet är, att detta skulle bidra till att Monod icke längre med samma kraft som förut hävdar läran om de eviga straffen. Han förnekar den icke. Men den utgör icke längre någon kardinalpunkt i hans åskådning. Så t. ex. förklarar han sig 1854 icke vilja ingå på någon diskussion rörande de eviga straffen. Vill någon tolka uttrycket »evig» i detta sammanhang såsom innebärande en långvarig, men dock begränsad utsträckning, så må han hysa den åsikten, och Monod förklarar sig vilja respektera den, ehuru han för sin del anser sig förhindrad att biträda den.⁴ Erinra vi oss, hur han i nyss anförda citat från Lyontiden använde allt sitt dialektiska skarp-sinne för att vederlägga samma åsikt, som han nu förklarar sig vilja tolerera, så blir det uppenbart, att hans åskådning rörande

¹ 1. 398.

² 1. 397.

³ 1. 391.

⁴ 4. 428.

de eviga straffen har modifierats. Hans ställningstagande nu är så mycket intressantare, som han redan inträtt i sitt sista, ortodoxa skede. Det visar, att han på denna punkt icke återgått till sin åskådning från 1820- och -30-talen. — Men att han hela tiden, även under sitt liberala skede, är angelägen om att man — vilken åsikt man än hyser om straffens utsträckning — dock icke låter en eventuell mildring av tänkesättet leda till allvarets undergrävande och nådestankens upplösning, därom vittna uttalanden både från 1851¹ och 1854.²

I predikningarna uttalar han sig alltså med en viss försiktighet. En tydligare bild av hans nya ståndpunkt ger det brev, han i oktober 1848 sände till pastor C. Ribard i denna fråga. »Min käre vän! Det är omöjligt att uttömmande behandla det ömtåliga och vidlyftiga ämne, som Ni lagt fram för mig i edert brev av den 2 september. Jag vill dock icke synas försumlig genom att längre låta Eder vänta på svar. — Jag förstår och delar på sätt och vis de invändningar, som Eder tanke och framför allt Edert hjärta göra. Intet av de svar, man ger, tillfredsställer mig helt. — — — Under sådana omständigheter anser jag mig böra som ett barn hålla mig till det, som är skrivet, och icke fråga efter annat än detta: lär Skriften eviga straff? tror Jesus på dem? Vid första ögonkastet och enligt den populära exegesen: ja, förvisso. Men vid en fördjupad undersökning är det icke lika klart. Åtminstone framställer Skriften icke denna lära med samma eftertryck och på samma sätt som vad den vanliga ortodoxa predikan gör.»³

Föreställningen om bättring efter döden är naturligtvis ägnad att från pietistiskt håll röna motstånd, emedan den kan leda till försvagande av allvaret och därmed även av nådesbegreppet. Det är därför helt naturligt, att Monod i sina äldre predikningar förkastar denna lära. I *Pouvez-vous mourir tranquille?* nämner han den bland falska kvietiv mot dödsfruktan: »Somliga påstå, att människan kan efter döden bereda sig till domen och, vem vet, där bereda sig bättre än här, eftersom det är sannolikt, att hennes förstånd då skall vara mera upplyst och icke så svåra frestelser skola möta henne, sedan hon blivit befriad från materien och lämnat denna världen. Men vem har återvänt från de dödas land och berättat, hur där är? Vem har blickat in i vad

¹ 4. 179 f.

² 4. 428.

³ Lettres, s. 359 f.

denna avgörande och hemlighetsfulla övergång, som döden är, innebär, så att han kan förvissa oss om att det överhuvudtaget kan bli tal om någon omvändelse efter döden? Och vad veta vi om de döda, annat än vad Guds ord lär oss? Nåväl, detta ord, som icke giver oss några egentliga upplysningar om tillståndet bland de döda, säger dock tillräckligt mycket därom för att omintetgöra det hopp, I hysen. Ty det talar aldrig om att de döda kunna omvända sig, att man skall bedja för dem e. d.»¹

Det kan vara av intresse att jämföra detta uttalande med vad han säger om samma sak under sitt liberala skede: »I ären förtappade genom synden, fjärran från Gud, förhållandet mellan honom och eder, eder och honom, är brustet. I ären — — — olyckliga till detta livets slut, om I förbliven i synden till livets slut. Olyckliga i ett kommande liv, om I förbliven i synden i ett kommande liv. Olyckliga för evigt, om I förbliven i synden för evigt.»² Om man får antaga, att dessa ord äro ett så exakt uttryck för Monods tanke, att de tåla vid att pressas, skulle de väl närmast giva vid handen, att han frångått sin äldre uppfattning och numera tror på möjligheten av bättring efter döden. Någon säker slutsats kan dock ej dragas. I varje fall är det uppenbart, att hans tanke vid denna tid kretsar kring denna möjlighet. Men i det nyssnämnda brevet till Ribard skriver han: »Jag vill sluta med ett enkelt och djupsinnigt yttrande av Gonthier. Jag frågade honom en gång, om han trodde, att det fanns hopp för dem, som dött främmande för Kristus. 'Åtminstone', svarade han, 'är det icke Skriftens mening att gynna (kanske sade han giva oss) denna förhoppning'.»³ Där vill det åter synas, som förnekade han möjligheten av bättring efter döden. Monods uttalanden på denna punkt äro alltså ganska svävande. Det enda vi med full visshet kunna avgöra är, att, om Monod under sitt liberala skede tror, att bättring efter döden är omöjlig, så är han i varje fall icke så säker på sin sak, som vad han var tidigare. — Huruvida han under sitt sista skede återgår till sin äldre, mera bestämda uppfattning, låter sig icke heller med säkerhet avgöras. Hans starka betonande av tanken »för sent», i *Trop tard*, är visserligen en kraftig protest mot sådana eskatologiska åskådningar, som kunna medföra för nådestanken farliga konsekvenser. Men detta »försent», varom han här

¹ 1. 144 f.

² N. 68.

³ Lettres, s. 361.

talat, inträder icke med dödsögonblicket utan med domen.¹ 1839 var han angelägen om att framhålla, att bibeln »oupplösligt sammanbinder döden och domen utan avseende på det avstånd, som ligger dem emellan, och att vi enligt 2 Kor. 5:10 skola på den yttersta dagen dömas efter *vårt jordelivs gärningar*».² I *Trop tard* nämner han ingenting om dessa preciseringar. Denna tystnad om det, han förut energiskt betonat, torde näppeligen vara att betrakta som en tillfällighet.

II. Monods uppenbarelsbegrepp.

Den andra brännpunkten för Monods förkunnelse är den bibliska uppenbarelsen. Är nådens suveränitet predikans innehåll, så är uppenbarelsen i bibelordet stoffkällan och auktoriteten.

På ingen punkt är skillnaden mellan hans tidigare och senare åskådning så betydelsefull som här.

Under hans tidigare skede är det bibelbokstaven, det skrivna ordet, som är uppenbarelsens egentliga bärare. Jag säger *egentlige* bärare. Ty han talar visserligen även om uppenbarelsen i samvetet.³ Men dess ursprungliga ljus har blivit fördunklat genom syndafallet. Därför har Gud givit oss en ny uppenbarelse, bibeln.⁴ Han talar ock om att Kristus för oss uppenbarar den osynliga världens realitet. Men som förklaring till att Kristus kan med auktoritet vittna om de eviga tingen, anför Monod, som vi redan hava sett, att Kristus inkommit i sinnevärlden från preexistensen.⁵ D. v. s. Monods värdesättning av Kristus som uppenbararen vilar på förutsättningen, att sanningen av bibelns utsagor om Kristi preexistens icke kan ifrågasättas. Kristi auktoritet såsom uppenbarare är av sekundär natur. Bibelordets auktoritet är det primära.

När han vill bevisa sin sats om mänsklighetens syndafördrälv, äro samvetets och historiens vittnesbörd av underordnad betydelse. Det enda verkligt avgörande beviset är: så är skrivet.⁶ På tal om de eviga straffen säger han: »Detta är en fråga, där ingen annan än Gud själv sitter inne med sanningen och där endast bibeln kan lära oss sanningen. Vi må se saken från vil-

¹ 4. 448.

² 1. 145 f.

³ 1. 152.

⁴ ib.

⁵ 1. 55.

⁶ 2. 325.

ken synpunkt som helst, så blir dock alltid slutsatsen densamma: vi veta det icke, låt oss gå till Guds ord.»¹ Om Guds ord lär eviga straff, så finnes ingenting att invända mot denna lära. Han förklarar läran om de onda andarna vara en stötesten för förnuftet. Men för en kristen försvinna alla tvivel. Bibeln lär de onda andarnas existens. Därmed är saken avgjord.² När predestinationsläran ställer honom inför en olöslig motsägelse mellan Guds allmakt och människans frihet, så är det honom nog, att denna motsägelse finnes i bibeln. Då behöver han icke vidare bekymra sig om saken, utan predikar så, som bibeln lär.³

Orsaken till att han fastlåser uppenbarelsen vid bokstaven är naturligtvis behovet av auktoritet. Han uttalar detta själv i *Doctrine chrétienne*, där han säger, att auktoritetsbehovet är fullt legitimt och måste tillgodoses. Då gäller det blott att se till, att man icke bygger på mänsklig auktoritet, som är bräcklig, utan på gudomlig auktoritet, som allena skänker trygghet. De judiska skriftlärderna på Jesu tid och den romerska kyrkan sökte auktoriteten i traditionen. Upplysningen och den moderna liberalismen underkastade sig förnuftets och tidsandans auktoritet. Oxfordrörelsen (»le puseïsme») såg auktoriteten i kyrkan. För de religiösa kottarierna var tänkesättet inom kretsen av likasinnade auktoriteten. Alla sådana försök att tillfredsställa auktoritetsbehovet äro dock dömda att misslyckas, därför att det för dem gemensamma är, att de vädja till mänsklig auktoritet. Den enda auktoritet, som håller provet, är Guds egen absoluta, ofelbara auktoritet. Den finnes i Skriften.⁴ Predikan *La crédulité de l'incrédule* inleder han med följande ord: »Evangeliets förkunnare skulle vara allsmåktiga, om våra åhörare obetingat trodde på bibelns inspiration.»⁵

När Monod hänvisar från alla slag av mänsklig auktoritet till bibeln såsom obetingad gudomlig auktoritet, gör han detta tack vare sin lära om bibelns inspiration.⁶

För Monod själv är denna lära ett axiom. Men i apologetiskt syfte söker han likväl bevisa den. På denna bevisning nedlägger han en mycket stor omsorg.

Det första ledet i bevisföringen blir då, att vederlägga upp-

¹ 1. 389.

² 2. 96.

³ 1. 409.

⁴ *Doctrine chrétienne*, s. 11 ff.

⁵ 2. 325.

⁶ 1. 122, 1. 143, 1. 181 f., 1. 201 f., 2. 192 m. fl.

lysningens invändning, att den bok, som innehåller något så orimligt som underverken, icke kan hava ett gudomligt ursprung.¹ Det gäller då för Monod att uppvisa undrets fakticitet. I predikningarna nöjer han sig med att kategoriskt avvisa rationalismens förnekande av undren, såsom havande historiens vittnesbörd emot sig. De äro »historiska fakta, som man icke kan förklara på annat sätt.»² Men i *Lucile* vederlägger han utförligt invändningarna mot undren. Undrets verklighet eller ej är »en historisk fråga, som det mänskliga förnuftet kan avgöra lika väl som denna: Blev Cæsar mördad i romerska senaten eller icke?» Man är hänvisad till de åsyna vittnenas berättelser. »Om ni ej sätter tro till annat än det, som ni sett med egna ögon, varthän kommer ni väl då? Huru mycket finnes ej, som ni endast kan känna genom andras vittnesbörd och intyg, och på vars verklighet ni likväl ej i ringaste mån tvivlar. Vilka andra bevis äger ni väl på Amerikas tillvaro eller på sannfärdigheten av Alexanders historia? Har ni väl någonsin betvivlat det ena eller det andra? Tro blott på Jesu Kristi uppståndelse alldeles så, som ni tror på Amerikas eller Alexanders tillvaro, och jag skall vara nöjd.»³

Han går motståndaren närmare in på livet och förklarar, att dennes tvivel mindre gälla bevisen för att underverken blivit gjorda, än möjligheten av att underverk kunna göras.⁴ Därmed har han med ett skickligt grepp förvandlat striden från försvar till anfall. Monod menar sig vara den, som förutsättningslöst prövar och endast böjer sig för fakta. Motståndaren är bunden av fördomar och dekretar a priori vad som är möjligt och icke möjligt.⁵

Sedan Monod sålunda undanröjt det hinder, som framförallt avhöll samtidens människor från att tro på inspirationen, övergår han till att positivt bevisa densamma. Det första bevis han därvid anför är profetian.⁶ Mot invändningen, att profetian är omöjlig, spelar han ut sin sats, att a prioriskt dekretande icke duger. Här måste användas samma strängt empiriska förfaringsätt som Bacon och Newton använde.⁷

¹ 2. 50, *Lucile*, s. 20 ff., 79 f.

² 2. 375.

³ *Lucile*, s. 20 f.

⁴ *Lucile*, s. 21.

⁵ *Lucile*, s. 33.

⁶ 2. 50, *Lucile*, s. 34 ff.

⁷ 2. 334 ff.

Invändningen, att profetian är omöjlig, står på samma nivå som bondens envisa fasthållande vid att påståendet, att jorden rör sig kring solen är lögn.¹ — Monod vederlägger Rousseau's trenne inkast, nämligen att profetians uppfyllelse kan vara ett slumpens verk,² att händelserna kunna vara arrangerade efter profetian och att profetian kan vara fabricerad efter händelserna.³ — Vad beträffar det förstnämnda, att profetians uppfyllelse skulle vara slumpens verk, framhåller han, hurusom alla förutsägelser, som man eljes menat sig se uppfyllda genom tillfälligheternas spel, varit så otydliga och allmänt hållna, att de med nödvändighet måste någon gång »gå i uppfyllelse», eller rättare sagt, man kan taga fram en mångfald händelser, vilka alla lika väl eller lika illa passa in som »uppfyllelse». M. a. o. uppfyllelsen är en illusion. Så är förhållandet med oraklet i Delphi, med Senecas påstådda förutsägelse om Amerikas upptäckt och Tassos om franska revolutionen.⁴ Helt annorlunda förhåller det sig med de bibliska profetiorna. De äro så detaljerade, att deras uppfyllelse av en slump är lika otrolig, som att en säck boktryckartyper, utkastade på måfå, skulle av sig själva ordna sig till en fullständig upplaga av Aeneiden.⁵ — Värdelösheten av invändningen, att händelserna i Jesu liv kunde vara arrangerade efter profetiornas schema avvisar han genom följande jämförelse. Antag, att något gammalt manuskript från 1100-talet sade, att sex hundra år senare skulle i Ajaccio på Corsica födas en man, som genom en förskräcklig revolution skulle bli härskare över Frankrike, med sina arméer övergå Rhen, kämpa vid Nilen och besegra Europa vid Marengo, Austerlitz och Jena. Är det tänkbart, att franska revolutionen och de napoleonska krigen skulle vara arrangerade av något hemligt sällskap, för att manuskriptets »förutsägelser» skulle gå i uppfyllelse? Lika litet är det tänkbart, att Johannes Döparens livsverk och förkunnelse, födelsen i Betlehem, dramat på Golgata o. d. skulle vara arrangerade, för att några beundrare av Mika, Sefanja och Jesaja skulle få det nöjet att se profeternas uttalanden slå in.⁶ Därtill kommer, att Jesu historiska existens är på ett helt annat sätt nödvändig för historien än en Napoleons. Jesus är historiens cen-

¹ 2. 334 f.

² 2. 336 ff.

³ 2. 351.

⁴ 2. 337 f.

⁵ 2. 339.

⁶ 2. 351 ff.

trum. Tag bort honom ur historien, och allt råkar huller om buller. En hypotes, sådan som Dupuis' förklaring av Kristus som en myt, vilande på astrolatriens grund, har blott kuriositetsintresse.¹ — Lika litet är det tänkbart, att profetierna äro komponerade post eventus. Hur skall man då förklara Messiasföreställningen hos judarna, som ju förkastade tanken på att Jesus var Messias? Det återstår då endast att antaga, att apostlarna mutat höga rådet och de skriftlärdade att gå med på en förfälskning av deras heliga skrifter! Detta förutsätter, att alla exemplar av de oförfälskade urkunderna förstörts, att synagogorna i Judéen, Antiokia, Atén, Korint, Rom, Alexandria och Babel vunnits för förfälskningen! Och detta skulle ha åstadkommit av fattiga fiskare! För att tro detta måste man vara orimligt lättrogen. Kan det vara svårt att tro på profetierna, så är det mångdubbelt svårare just från förnuftets synpunkt att icke tro på dem.²

Ett andra bevis, som Monod anför för inspirationen, är den av Calvin och de äldre reformerta teologerna, framför allt Zanchi,³ utbildade läran om Andens inre vittnesbörd rörande Skriftens gudomliga ursprung.⁴ Men detta bevis, som för Zanchi var det grundläggande och förnämsta, nämner Monod endast i förbigående. Detta är icke att förstå så, som ägde det för Monod underordnad betydelse. Tvärtom, när inspirationen för honom är ett axiom, eller som man också skulle kunna säga, ett korollarium av hans totalåskådning, så är detta intet annat än vad på den gamla teologiens språk hette Andens inre vittnesbörd. Att han icke ägnar det samma utförliga behandling i predikningarna som de yttre bevisen, beror på framställningens apologetiska syfte, som krävde yttre påtagliga bevis.

Ett tredje bevis för bibelns inspiration ser Monod i att Jesus själv böjer sig för dess auktoritet. »Jag känner intet i mänsklighetens historia eller ens hos den gudomliga uppenbarelse själv, som tydligare än min text⁵ vittnar om bibelns inspiration. Guds Son, han som är i Faderns sköte, och som utan ringaste svårig-

¹ 2. 357.

² 2. 357 ff. — De argument, Monod använder i *La crédulité de l'incrédule*, och som här anförts, äro ända intill detaljer och exempel desamma, som han utförligare framställer i *Lucile*. Denna predikan hölls 1841, samma år som *Lucile* utkom.

³ O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus I*, s. 174 ff.

⁴ 2. 50.

⁵ Om Jesu frestelse.

het kunde hämta all kraft ur sitt eget väsen, han vill hellre taga den ur den bok, som han finner i våra händer.»¹

Ett fjärde bevis, som han i stor utsträckning använder, är, att bibelns eget innehåll bär vittne om dess gudomliga ursprung. Utan bibelns berättelse om syndafallet är synden för oss en gåta. Naturen är en ofattlig hemlighet, intill dess bibeln lär oss om skapelsen och syndafallet. Historien är en gåta, intill dess bibeln kastar ljus över den. Bibeln löser de problem, som människotanken fåfängt söker pejla. I somliga hus finnes det en huvudnyckel, som går till alla dörrar. Bibeln är för oss en sådan nyckel.² — En särskild vändning får detta bevis i *L'inspiration prouvée par ses oeuvres*, där grundtanken är, att bibeln själv bevisar sig vara Guds inspirerade ord genom de övernaturliga verkningar, den utövar. — Beviset får ytterligare kraft genom påpekande av att i bibelns äldsta skrifter tankar uttalas, som i sedligt och religiöst hänseende så höja sig över allt, vad som eljest framkom på den samtida kulturens mark, att de svårligen låta sig förklaras på annat sätt än som frukt av gudomlig inspiration.³

Slutligen för det femte anför han bibelns egna utsågor om inspirationen, t. ex. Psalt. 12: 7⁴ och 2 Tim. 3: 15—17.⁵

Denna utförliga argumentering visar, vilken fundamental betydelse läran om inspirationen hade för Monod. Hans bevisning måste naturligtvis göra ett utomordentligt starkt intryck på dem av hans samtida, som godtogo hans premisser. Den svenske översättaren av *Lucile* yttrar i sitt förord: »Med den mest logiskt bindande och ovederläggigaste bevisning övertygar (han) motståndarens förstånd. — — — Otrons och väntrons mest spetsfundiga invändningar vederläggas här fullständigt med beundransvärd klarhet och segrande beviskraft och därjämte på ett så enkelt sätt, att åtminstone de flesta med lätthet förstå det.» Att hans bevis icke stå sig inför nutidens kritik säker sig självt. Det, som mest bidrar därtill, är hans brist på historisk uppfattning. Sådan brist visar hans argumentering inför undren och profetierna. Den utgår från det falska dilemma, att antingen äro undren och profetierna verkliga, eller ock äro de heliga författarna bedragare. Falsk kronologi förtar beviskraften, när han som ett led i sin bevisföring anför, att Krönikaböckerna och

¹ 2. 192.

² 2. 50 ff.

³ *Lucile*, s. 87 ff.

⁴ 1. 201.

⁵ *L'inspiration prouvée par ses oeuvres*, s. 7 ff.

Job härröra från tiden före exilen.¹ Fel mot logiken förekomma även. Hans sats om bibelns enastående värde bevisar icke vad som skulle bevisas, nämligen att författarpersonens förhållande till det skrivna varit av annan art än vid all övrig litterär produktion. Saken skulle ju även kunna förklaras genom att de heliga författarna ägt en enastående utrustning. Denna förklaring avvisar Monod energiskt. Han finner det vara en orimlig tanke, att, som han uttrycker det, de bibliska urkunderna skulle vara en produkt av författarnas fromhet.² Han ser däri Skriftens degradering från gudomlig uppenbarelse. — En uppenbar paralogism är det även, då han jämför tron på underens verklighet med tron på Amerikas existens. Att Amerika existerar kan genom empirisk undersökning verifieras. Detta är icke fallet med tron på underverk.

Trots att läran om inspirationen har denna fundamentala betydelse i Monods åskådning, intar han dock även här samma förmedlande ståndpunkt, som vi sett på åtskilliga andra punkter. Den ultraortodoxa riktningen inom väckelsen representerades i denna fråga av Gaussen i hans 1840 utgivna *Théopneustie*, som utgör ett talangfullt försvar för bokstavsinspirationen i detta ords strängaste bemärkelse. Gaussen har en i detalj utförd lära om inspirationen, som går ut på att bibeln ord för ord dikterats för de heliga författarna, och att deras medverkan är av rent mekanisk art. Monod däremot, som naturligtvis är lika angelägen som Gaussen att framhålla Skriftens obetingade auktoritet, avhåller sig även under sitt mest ortodoxa skede från att uppställa någon i detalj utformad inspirationslära.

Följden av att Monod fastlåser uppenbarelsen vid det skrivna ordets bokstav är, att uppenbarelsens innehåll för honom blir det system av lärosatser, som han menar sig finna uttalade i ordet. Tron blir försanthållandet av dessa lärosatser. Monods kristendomsuppfattning får en intellektualistisk prägel.

Han ser icke, att detta är ett hinder för honom att kunna genomföra sina egna allra djupaste intentioner. Hans huvudintresse är av religiös art. Han vill slå vakt om de religiösa livsvärdena, så att de icke hämmas eller grumlas. Han vill befria religionen ur dess fångenskap i upplysningsmoralismens främlingsland och återföra den till dess eget område. Men till följd av sitt uppenbarelsbegrepp pålägger han den ett annat träldomsok,

¹ 2. 97.

² L'inspiration, s. 72 ff.

nämligen intellektualismen.⁴ Förväxlade upplysningen, religion och moral, så löpa Monod och väckelsen fara att förväxla religion och föreställning.

Ett typiskt exempel därpå är, när han i *La miséricorde de Dieu* utreder trosbegreppet och skiljer mellan »tron på Gud», d. v. s. tilliten till att vad Gud säger i sitt ord är sant, och »tron på Kristus», d. v. s. den förtröstan på en kraft utanför oss själva, som icke kan uppkomma, förrän genom självuppgivelsen alla falska stöd blivit undanryckta. Nu är det naturligtvis Monods mening, att förtröstan skall vara huvudsaken och försanthållandet endast medlet att lägga en säker grundval för förtröstan. Men i praktiken blir det tvärtom. Han fördjupar sig så i läro demonstrationer, att det, som endast skulle vara stödet för tron såsom förtröstan, tillvällar sig främsta platsen och skjuter undan förtröstansmomentet i andra planet. Att så förhåller sig skulle kunna uppvisas genom utdrag ur så gott som varenda en av de äldre predikningarna. Mest karakteristisk är dock *La sanctification par la vérité*, som i sin helhet går ut på att uppvisa, att ingen frälsning är möjlig annat än genom rätt lära. Fråga vi då, vari denna rätta lära består, så ger han klart besked i *Le géolier de Philippi*. I anslutning till apostlarnas ord till fångvaktaren i Filippi: »Tro på Herren Jesus, så bliver du med ditt hus frälst», uppställer han frågan: »Vad skola vi tro?» Svaret lyder: »Tro, att Jesus från Nasaret, som dog på korset i Jerusalem för adertonhundra år sedan, är Messias. — — — Han uppfyllde hela lagen och dog sedan, för att vi skulle få leva, vi som förtjänat döden. — — — På tredje dagen uppväckte Gud honom från de döda, erkände honom inför all världen som sin Son och godtog hans död som ett offer för synden» etc.² Det är ju givet, att här icke är fråga om »tron på Gud» (försanthållandet) utan om »tron på Kristus» (förtröstan). Men även denna visar sig vid närmare utveckling vara försanthållande. Det gäller, att med intellektet acceptera, att Jesus är Messias, att han uppfyllt hela lagen o. s. v. Framställningen av det, som skulle vara förtröstansmomentet i tron, gestaltar sig som ett didaktiskt demonstrerande av de viktigaste satserna i dogmsystemet.

Nu finnas visserligen vid sidan härav uttalanden, där Mo-

⁴ Här förbises icke, att även upplysningskristendomen var starkt intellektualistiskt färgad. Men Monods kritik av densamma vände sig övervägande mot dess moralism, och Monods dogmatiska intellektualism var av ett annat slag än upplysningens rationalistiska.

² 2. 30 ff.

nod är fri från intellektualism. Så t. ex. säger han i *La foi toute-puissante*, att den kananeiska kvinnan trodde, utan att ens känna elementen av vårt teologiska system. Detta visar, säger han, sammanfattande lärdomen av sin iakttagelse i en ordlek, att det icke kommer an på positionen utan på dispositionen.¹ Men detta och dylika yttranden äro endast ägnade att låta Monods på andra ställen uttalade intellektualism framträda så mycket tydligare.

I samma mån som tiden gick och motsättningen mot upplysningens dogmatiska indifferentism icke längre var lika aktuell som förut och på samma gång hans verksamhet som professor i exegetik tvingade honom att syssla med problem, över vilka han förut icke reflekterat, började han, som i Lyonpredikningarna iakttagit en försiktig tystnad rörande sättet för inspirationen, göra positiva uttalanden till förmån för en relativt vid och fri uppfattning. I sin tredje predikan över *Jésus tenté au désert* säger han, att det ligger föga vikt på vad man tänker om inspirationen, blott bibelns auktoritet icke går förlorad.² Samtidigt inträder en annan förändring, som bidrar till att mildra det intellektualistiska draget. I Montaubanpredikningarna undviker han ett ensidigt val av lärotexter och väljer alltmör historiska texter. Visserligen är ännu så länge det skäl, han anger, endast att han vill göra förkunnelsen mera omväxlande. Men omväxlingen består framför allt däri, att han kommer bort från det oavlåtliga behandlandet av lärosystemets grundläggande satser och får mera tillfälle att syssla med det religiösa livets historiska och psykologiska utgestaltung. Däri innesligger åtminstone till en viss grad en frigörelse från intellektualismen. Men som denna icke sker i kraft av en klart insedd princip, utan på känn, eller, rättare sagt, som en biprodukt av överväganden av mera yttre, homiletiskt-teknisk art, är medlet såtillvida förfelat, som det endast leder till att han hindrar intellektualismen att visa sina yttringar i samma utsträckning som förut. Han förmår icke principiellt övervinna den. Orsaken därtill är, att han ännu icke ser, vad det är i hans åskådning och förkunnelse, som är intellektualismens rot, och som sålunda måste uppräckas, innan det önskliga resultatet kan ernås. Men hans nyss antydda begynnande förändring ifråga om inspirationen visar dock, att en ut-

¹ 1. 329.

² 2. 194 f.

veckling begynt, som tilläventyrs kan leda honom i den riktning, i vilken han instinktivt trevar.

Den mogna frukten av denna utveckling framträder 1847. Då tar han steget fullt ut och polemiserar mot bokstavsinspirationen. Visserligen icke i en predikan, men i ett brev, som han den 11 juni skrev till Gaussen. Han anmärker där mot Gaussens inspirationslära, att den ger intryck av att snarare vara uppställd a priori efter vad Gaussens förutfattade dogmatiska teori krävde, än efter empirisk undersökning av de bibliska urkunderna. Man tvingas av G:s inspirationslära att tillgripa en konstlad exeGES för att överskylla motsägelser, låt vara i oväsentliga detaljer, som dock faktiskt förefinnas mellan de olika bibelböckerna, men som enligt Gaussens förutfattade mening icke få finnas. Denna inspirationslära låter sig icke förenas med den historiska kritiken. Monod säger sig av respekt för fakta ha behov av att fatta inspirationen på ett friare sätt.¹

När han kommit till denna klarhet om inspirationens problem, insåg han, vari grundfelet hade bestått i hans uppenbarelsbegrepp. Han hade fattat uppenbarelsen såsom bunden vid bibelordets bokstav i stället för vid Kristi levande person. Han hade fattat bibeln såsom kristendomens kodex i stället för dess urkund. Han hade fattat uppenbarelsens innehåll såsom bestående av skriftligt fixerade satser om Kristus i stället för Kristus själv, det andeliv, som strömmar ut från honom.

När denna upptäckt var gjord och han begynt draga konsekvenserna därav, såg han tydligt, vad han sedan flera år tillbaka känt, utan att kunna klargöra för sig, vad det var, nämligen att hans hittillsvarande kristendomsuppfattning varit bunden i intellektualismens tvångströja. Med beundransvärd träffsäkerhet analyserar han i *La parole vivante* sin föregående åskådning. Intellektualismens förtjänst var, säger han, att den gav förkunnelsen en logiskt klart utmejslad form. Den framställde kristendomen som ett överskådligt system av precisa satser. Men livet hade stelnat. Den framställde satser om Kristus men icke Kristus själv. Den sysslade för mycket med idén, för litet med livet. Genom att den var överdrivet dogmatisk, blev den grälsjuk i småsaker och intolerant. Den förmådde icke uttrycka det djupaste och innersta i kristendomen och kunde därför icke tillfredsställa de djupaste religiösa behoven. Dess skematiska

¹ Lettres, s. 355 ff.

utredningar och skolastiska begrepp voro inadekvata uttryck för det religiösa innehållet. Den styckade sönder det organiskt levande trosinnehållet i lärosatser. Men därmed försvann livet. »Man dissekerar endast det som är dött.»¹

Medlet att övervinna intellektualismen var, att icke längre fatta bibelbokstaven utan Kristi levande person som uppenbarelsens bärare. Då blir kristendomen icke en summa av satser, utan liv, ett pulserande andeliv. Och individens förhållande till kristendomen blir icke försanthållande, utan hjärtats öppnande för evangeliets omskapande kraft, för den omedelbara och hemlighetsfulla inverkan, som endast liv kan utöva på liv. I detta personliga livsförhållande finnes mycket, som icke kan uttryckas i ord och satser, men som på ett odefinierbart sätt kommer fram i Frälsarens levande personlighet, tack vare den elasticitet, som är utmärkande för livet.²

Här är intellektualismen övervunnen, och Monods religiösa tänkande har tagit ett utomordentligt stort steg framåt.

Det var alltså teoretiska motiv, som i första hand föranledde Monod att revidera sina åsikter ifråga om uppenbarelsen. Men sedan han funnit, till vilka i religiöst hänseende betydelsefulla konsekvenser hans nya uppenbarelsbegrepp ledde, sjunka de teoretiska, de bibelkritiska motiven tillbaka. Medan han i brevet till Gaussen förklarar sig känna det som en samvetsplikt mot sanningen att av respekt för fakta fatta inspirationen på ett friare sätt än denne, rör han sig i *La parole vivante* med den rent religiösa motiveringen, att en intellektualistisk förkunnelse icke förmår tillräckligt vare sig uttrycka evangeliets rikedom eller tillgodose människans religiösa behov.

Detta bör särskilt betonas. Det är eljes fara värt, att man vid läsningen av *La parole vivante* och de övriga programpredikningarna från Monods första Parisår får en falsk föreställning om, var det nya i dessa predikningar består. Till följd av luckan i predikosamlingen från 1843 till 1847 kastas man i och med *La parole vivante* huvudstupa in i en helt annan tankevärld och terminologi är den, man lämnade med Montaubanvolymen. Denna terminologi är liberalismens — »kristendomen är ej lära utan liv», »Kristus är idealmänniskan» o. d. — Men dessa uttryck betydde för liberalerna något helt annat än för Monod. I liberalernas mun voro dessa uttryck yttringar av en teoretisk

¹ 3. 33 ff.

² 3. 5 ff.

kritik mot dogmsystemet. De förkastade dess innehåll såsom oförenligt med den moderna människans sätt att tänka. Monod hade icke känt denna motsättning mellan tro och tanke (annat än ifråga om inspirationsläran). Det, han vände sig emot, var icke dogmsystemets innehåll utan dess torra, skolastiska form. Monod är därför omkring 1850 i viss mening en eklektiker. Han vill bevara ortodoxien men vill samtidigt upptaga det religiöst värdefulla, han med sin vakna rörlighet icke kan undgå att se hos liberalismen. Vi hava i annat sammanhang sett, hur dessa olika element kommo att stå som disparata vid sidan av varandra i hans förkunnelse, utan att sammansmältas till en enhet. Detsamma gäller om Monods förändrade ställning till uppenbarelsen. I samma predikningar, där han kraftigt ger uttryck åt det levande ordets »överlägsenhet gent emot det skrivna», betonar han hur nödvändigt det är, att det skrivna ordet och det levande »råda med samma myndighet, eftersom båda äro gudomliga».¹ Monod är förkunnaren, profetnaturen, icke teologen. Man gör honom orätt, om man kräver att i hans uttalanden, även från ett och samma skede, finna mötsägelselöshet i teoretiska frågor. Och för att göra honom rättvisa måste man se, att han är fullt konsekvent på det område, som faller inom ramen för hans intressesfär, nämligen det religiösa. Hans betonande av både det skrivna ordet och det levande åsyfta samma sak, att slå vakt om religiösa värden. I förra fallet vill han tillgodose kravet på liv och rörlighet, utan vilket evangelium förkrympes, i senare fallet kravet på stabilitet, auktoritet, utan vilket evangeliet löper fara att förflyktigas. Det är sålunda även här spänningen mellan den centrifugala och den centripetala tendensen, som kommer till synes.

Emellertid vållade efter några år den alltmer framträdande radikala tendensen hos den liberala teologien, att Monod, som omkring 1847 fann sig föranlåten att mot väckelseortodoxiens bokstavsbundenhet betona det personliga, levande och rörliga momentet i uppenbarelsen, omkring 1852 fann läget kräva en kamp på motsatt front. »Den nya skolan» framhöll så ensidigt rörlighetsdraget, att stabiliteten, auktoriteten äventyrades. Talet om det levande ordet blir då allt sparsammare i Monods predikningar. I stället återgår han till att allt mer framhålla det skrivna ordets på inspirationens grund vilande auktoritet. Visserligen kan han

¹ 3. 53 f.

ännu 1851 säga: »Må vi undfly varje sken av avgudisk dyrkan av en bok. — — — Skriften är icke trons föremål. Den är blott vägen till sanningen.»¹ Men hans uttalanden mot en alltför massiv biblicism bli allt sällsyntare, under det varningarna för underskattande av det skrivna ordet bli allt talrikare. Betecknande för den front, han numera kämpar på, är hans uttalande i *Trop tard*: »Om ett ställe i bibeln är omtvistligt, kan allt det andra vara det också. Och till slut kan det gå så, att var och en blott behåller det, som passar honom.»²

I *Les adieux* har polemiken upphört. Monod är tagen avsidet från dagsmeningarnas strid och faller tillbaka på det, som i frågan om uppenbarelsen för honom personligen är det viktigaste. Det är auktoriteten — den fasta auktoritet, som garanterar frälsningsvissheten. Han blickar tillbaka på sin utveckling och finner, att om än Guds vishet fört honom på något olika vägar under de tre skedena, så har dock allt endast tjänat till att stadfästa honom i den orubbliga övertygelsen, att när bibeln talar, är det Gud själv, som talar. Därför »finns det inga gränser för det förtroende, vi böra ägna bibeln.» Liksom han levat på sin bibeltro, vill han också dö på densamma. Han väntar, att vid sitt snart förestående inträde i den eviga världen få se dess förhållanden bokstavligen så, som bibeln har skildrat dem.³

¹ L'inspiration, s. 28.

² 4. 430.

³ *Les adieux*, s. 165 ff.

KAP. IV.

PREDIKNINGARNA I FÖRHÅLLANDE TILL VISSA FÖR DEM BETYDELSEFULLA FAKTORER.

Här komma predikningarna att betraktas i deras förhållande till bibeln, predikanten, åhörarna, de samtida förhållandena, kulturlivet och främmande konfessioner.

1. Predikningarna och bibeln.

Monods principiella ställning till bibeln har nyss behandlats. Det återstår nu att se, hur hans användning av bibelordet gestaltar sig i praktiken.

A) Monods bibelbruk i allmänhet.

Det första intrycket är, vilken imponerande beläsenhet i den heliga Skrift, Monod äger. När han söker efter bibelcitat, ligger hela bibeln med dess väldiga stoffmassa inom hans synkrets, och hur fina skiftningar, hans tanke än genomlöper, vet han dock alltid att med förvånansvärd smidighet finna lämpliga bibelcitat på hart när varje punkt i framställningen.

Talrikast äro naturligtvis citaten ur Nya testamentet. Men han citerar påfallande ymnigt även Gamla testamentet. Av de större citaten, d. v. s. av dem, som i de tryckta predikningarna försetts med kapitel- och vershänvisningar, är mer än en tredjedel hämtad ur Gamla testamentet. Denna iakttagelse är av ett visst intresse. Om man gör avdrag för den övervikt på de nytestamentliga citatens sida, som föranledes av det rent yttre och tekniska skälet, att Nya testamentet naturligtvis för en kristen predikant erbjuder en ojämförligt större rikedom av lämpliga citat än det gamla, så visar proportionen, icke blott att Monod ohistoriskt ställer Gamla och Nya testamentet på samma

plan, utan ock, att Monod hyser en särskild förkärlek för Gamla testamentet. Här skymtar ett kalvinistiskt drag fram. Kalvinismen fann i Gamla testamentet anknytningspunkter för viktiga element i sin åskådning. Israels utkorelsehistoria ägnade sig särskilt väl som grundval för predestinationsläran. Calvinismens politiskt-organisatoriska åskådning fann kraftigt stöd i den gammaltestamentliga teokratien, och den lagiska prägeln hos dess etik var på det innerligaste besläktad med den gammaltestamentliga andan.¹ Följden blev, att gammaltestamentligt stoff strömmade in i kalvinismens lära, och att Gamla testamentet fick en mera framskjuten ställning än inom den lutherska protestantismen. Även när, såsom fallet är hos Monod, den gamla kalvinistiska andan i hög grad uppmjukats, kvarstår dock enligt lagen om den religiösa typbildningen förkärleken för Gamla testamentet som ett arv.

Hur Monods avsaknad av historisk uppfattning bidrar till den nu angivna proportionen mellan gammal- och nytestamentliga citat, framträder särskilt i hans godtyckliga typologi, som föranleder honom att citera Gamla testamentet, även där enligt nutida åskådning ingen sådan anledning finnes. Rent yttre, oväsentliga och tillfälliga likheter komma honom att betrakta gammaltestamentliga utsagor, vilka icke hava någon som helst messiansk syftning, som förutsägelser om Kristus. Sålunda ser han i Abels död en förutsägelse om Kristi död.² I Psalt. 41:10: »Ja, också min vän, som jag litade på, han som åt mitt bröd, lyfter nu mot mig sin häls», ser han en förutsägelse om Judas Iskariot.³ I Psalt. 69:22: »De gävo mig galla att äta, och ättika att dricka, i min törst» ser han en profetia om scenen på Golgata.⁴ Ställd inför de lika lydande orden i Psalt. 22:2 och Matt. 27:46: »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?» ger han obetingat den logiska prioriteten åt stället i evangeliet. Det är icke så, att Jesus gav sin ångest luft i psalmens välbekanta ord, utan det är psalmisten, som förutsäger, vad Jesus skall komma att yttra på korset.⁵

Den bok ur Gamla testamentet, som Monod flitigast citerar, är Psaltaren. Mer än en tredjedel av de gammaltestamentliga

¹ Jfr. Troeltsch, Protestantisches Christentum etc., s. 521, 572, 575, 579, 584, 598, 599.

² 2. 340.

³ 2. 344.

⁴ a. st.

⁵ 2. 345.

citaten äro hämtade därur. Därnäst kommer Jesaja med ungefär hälften så många citat. Bland Jesaja-citaten intaga naturligtvis de ur 53 kapitlet främsta rummet.

En märkbar förkärlek hyser Monod för Ordspråksboken. Ur den äro nära 14 % av de gammaltestamentliga citaten hämtade. Av intresse är att se, huruom citaten ur Ordspråksboken äro ojämförligt mycket talrikare i de senare predikningarna. Ungefär 5% av citaten ur denna bok återfinnas i predikningarna från Paristiden. Orsaken härtill ligger i öppen dag. Under hans tidigare, mera dogmatiska skede rör han sig så gott som uteslutande kring temat synd och nåd. Längre fram blir hans förkunnelse starkare etiskt betonad, och synkretsen vidgas till att omfatta de mest olika former av mänskligt liv. Därvid är Ordspråksboken särskilt ägnad att skänka honom erforderligt bibelstoff. Det mest typiska exemplet härpå är predikan *La femme II*, där han på tal om de uppgifter, som åligga kvinnan såsom maka utförligt citerar Ordspråksboken.¹

Närmast efter denna kommer med avseende på citatrikedom Genesis med över 12 % av citaten ur Gamla testamentet. Därvid koncentrerar sig helt naturligt intresset företrädesvis kring berättelserna om urtillståndet och syndafallet samt kring de partier ur patriarkhistorien, på vilka anspelningar göras i de paulinska skrifterna och i Hebréerbrevet.

Däremot utnyttjar han icke profeternas sociala och politiska förkunnelse. När Monod i Parispredikningarna vidgar sin synkrets och dröjer vid samtidens sociala och politiska frågor, kunde han ha haft en mångfald anknytningspunkter till exempelvis Amos' och Jeremias förkunnelse. Dessa möjligheter begagnar han icke alls. Bunden av sin dogmatiska åskådning såg han så ensidigt profeterna såsom förutsägare om Messias, att han icke hade uppmärksamhet till övers för deras etiska och sociala strävanden.

Gå vi därifrån till Nya testamentet, så möter oss genast det karakteristiska draget, att de flesta citaten äro hämtade från Paulus och Hebréerbrevet. Inom denna grupp står naturligtvis Romarbrevet främst. Likväl äro icke Romarbrevscitaten så dominerande, som man med anledning av den roll, detta brev spelade vid Monods religiösa genombrott, kunnat vänta. Det är ett annat brev, vars citatmängd icke kommer långt efter, nämligen Efeserbrevet. Överhuvud sysslade Monod gärna med Efeser-

¹ 3. 178 f.

brevet. Under professorstiden i Montauban genomgick han det vid en serie bibelförklaringar för studenterna.¹ I omarbetad form äro dessa utgivna i en volym, *Explication de l'Épître de Saint Paul aux Éphésians*, som näst predikningarna är Monods största tryckta arbete. I detta anger han orsaken till att han så mycket sysslade med Efeserbrevet: »Efeserbrevet innesluter i sig, trots sitt ringa omfång, hela den kristna religionen. Det framställer i tur och ordning såväl trosläran som etiken, så koncist och fullständigt, att man knappast torde kunna nämna någon enda viktigare läropunkt eller betydelsefullare plikt, som icke där får sitt särskilda rum. Utom det att brevet är delat i tvenne delar, trosläran och sedeläran, utvecklar det sina tankar med en sådan ordning och metod, att man icke finner motstycke därtill annat än i de stora breven till romarna och till hebréerna.»²

Närmast efter Paulus kommer bland de nytestamentliga författarna Johannes. Paulusitaten dominera i de äldre predikningarna. Under Paristiden träder Paulus tillbaka för Johannes. Han reproducerar nu icke så exklusivt som förut det på paulinismens grund vilande lärosystemet, utan ser kristendomens väsen i det andeliv, som möter honom hos Johannesevangeliets Kristus. Han säger uttryckligen i *La parole vivante*, att, liksom Paulus hade sin särskilda uppgift i att förkunna rättfärdiggörelsen genom tron, hade Johannes sin speciella mission i att framställa Kristus såsom levande person. Och då det sistnämnda nu var, vad Monod framför allt ville förkunna, förklarar han sig ämna särskilt hålla sig till Johannes.³

Anmärkningsvärt är det ringa bruk, han gör av Uppenbarelseboken. Det sammanhänger med att apokalyptiken i allmänhet spelar en mycket underordnad roll i Monods förkunnelse. Varken Uppenbarelseboken eller Daniel användes nämnvärt av Monod. Att han icke har bruk för Uppenbarelseboken vid sin framställning rörande den individuella eskatologien beror på omständigheter, som omnämnts i föregående kapitel. Det framhölls där, att Monod av fruktan för upplysningskristendomens lycksalighetslära är påfallande återhållsam i att skildra den eviga saligheten. Därav följer, att Uppenbarelsebokens skildringar av det nya Jerusalem faller utanför Monods intressesfär. Vad däremot beträffar den eviga fördömmelsen, så talar Monod ju mycket

¹ Souvenirs, s. 269.

² Explication etc., s. I.

³ 3. 17 f.

därom. Men som han icke gärna vill framställa den under sinnliga kategorier, har han annat nytestamentligt stoff, som ligger närmare till hands för honom än Uppenbarelsebokens skildringar. Icke heller varningen för avfall, som likt en röd tråd går igenom Uppenbarelseboken, hör till det, som osökt erbjuder sig som stoff för Monod. I de äldre predikningarna, medan han ännu koncentrerade sig kring individens religiösa förhållanden, är det snarare en på sätt och vis motsatt tanke, som ligger närmare till hands för honom. Det var så långt ifrån att hans åhörare kände sig frestade att av fruktan för världens hot avfalla, att de tvärtom i en tid, då det ansågs som en heder att vara en kristen, måste varnas för att av begär att vinna medborgerlig respektabilitet visa en utvärt kyrklighet utan motsvarande inre beskaffenhet.

Men vad som är mest anmärkningsvärt ifråga om Monods bibelbruk, är den underordnade roll, synoptikerna spela. Vi hava givit akt på detta i samband med hans förkunnelse om Kristi person och angävo där orsaken. Det historiska problemet existerade icke för Monod. Någon anledning att föredraga synoptikerna framför Paulus och Johannes, därför att synoptikerna tilläventyrs stå Jesu förkunnelse närmast, kände han naturligtvis icke. Inspirationsläran var för honom en borgen, att samtliga heliga författare blivit av Anden ledda att troget återgiva uppenbarelsens innehåll. För honom var frågan endast, vilken framställning som var mest ägnad att tillfredsställa de religiösa behoven. Därvid stannade han först inför Paulus och sedan inför Johannesevangeliet. Och när han icke heller hade perikopsystemets hälsosamma tvång över sig, blev det icke mycket utrymme över åt synoptikerna.

Ehuru den reformerta åskådningen begränsar bibelns omfång till de kanoniska böckerna,¹ citerar Monod på ett par ställen Syräks bok.² Sin ställning till apokryferna anger han i *L'inspiration prouvée par ses œuvres*. Han finner dem underlägsna de kanoniska skrifterna i såväl religiöst som moraliskt hänseende, vilket dock icke hindrar, att de kunna erbjuda goda lärdomar och vara en nyttig läsning.³

¹ O. Bensow, Lärobok i symbolik, s. 40.

² 2. 144, 2. 385.

³ L'inspiration etc., s. 47 ff.

Sedan vi nu sett, vilka partier av Skriften, Monod företrädesvis citerar, blir nästa uppgift att undersöka *de olika ändamålen med bibelcitaten*.

Jämförelsevis sällan använder han bibelcitats som uppslag till predikningarna. Vanligtvis utgår han direkt från texten. I *Le bonheur de la vie chrétienne* använder han dock tvenne nytestamentliga citat som uppslag, ehuru han har till text Psalt. 84:13. Även under predikans lopp kan han understundom taga ett bibelställe till hjälp, när en ny tanke skall införas.¹ Det sker dock miera sällan.

Däremot använder han så mycket oftare bibelcitats som stöd för framställningen. Hans grundsats är att icke komma med egna tankar utan i stället predika Guds ord.² När han infört en ny tanke, är det därför ett oavvisligt behov för honom att genom citat uppvisa, att det, han sagt, är bibliskt. Därvid anföras ej sällan en mångfald bibelcitats efter varandra. Ofta äro de så väl funna och fyndigt inpassade i sammanhanget, att framställningen genom dem får verklig myndighet och övertygande kraft. När en nutida läsare kan känna så, oaktat vi icke hava samma tro på det isolerade bibelordets hart när magiska kraft som Monod och hans samtida meningsfränder, och vi dessutom på åtskilliga punkter måste reservera oss mot Monods exeges, då kan man göra sig en föreställning om vilket utomordentligt starkt intryck förkunnelsen genom sin fasta och imponerande biblicitet måste ha gjort på dem, som i allo delade hans uppfattning. Det ligger en icke ringa psykologisk sanning i hans redan citerade ord: »Om blott åhörarna obetingat trodde på bibelns inspiration, skulle evangeliets förkunnare vara allsmäktiga.»³

Men ibland anföras bibelspråk i sådant övermått, att predikan blir däst och tung samt oskäligt utdragen. I *La création* har han fyra sidor i sträck fyllda med bibelcitats. Det är ingen svårighet att ur Monods predikningar leta fram ställen, där bibelcitaten icke föra tanken framåt utan snarare försvåra än underlätta uppfattningen.⁴

Tjäna bibelcitaten i stor utsträckning som stöd för tankarna, så använder han dock sina bibelcitats framförallt som *direkta uttryck för tankarna*. Monods hela åskådning är så genom-

¹ T. ex. 2. 215.

² 4. 452.

³ 2. 325.

⁴ T. ex. predikan *Êtes-vous chrétien?* har 110 med ställhänvisning försedda citats!

trängd av bibelns anda, att det mången gång förefaller, som om det naturligaste sättet för honom att uttrycka sig vore att tala med bibelns språk. Framför allt gäller det sådana partier av predikningarna, där talet strömmar fram, buret av särskild hänförelse, speciellt hans böner och deklamatoriska uttalanden, som stå på gränsen till bön. I predikningarnas slutord, som i regel utmärka sig för hög lyftning, får språket ofta en stark biblisk kolorit, mestadels av utomordentlig kraft och skönhet.

B) Predikotexterna.

Att inom den reformerta kyrkan predikotexterna icke äro agendariskt fixerade utan lämnade åt predikanternas fria val, medför både fördelar och olägenheter. Bägge delarna komma till synes i Monods förkunnelse.

En fördel är, att tidens religiösa läggning och predikantens individualitet ha möjlighet att komma till uttryck redan i textvalet. Därigenom förhöjes predikans aktualitet och kraft. Så t. ex. var det gott för Monod, när han kände sin uppgift vara att giva en centralt religiös förkunnelse som korrektiv mot upplysningens flackhet, att han ägde frihet att välja sådana texter, som direkt ägnade sig som uttryck för denna religiösa koncentration och fördjupning. Eller — för att taga ett exempel från Monods andra skede — när februarirevolutionens stormar kommo samhället att knaka i sina fogningar och många kristna stodo rådvilla, hur utomordentligt verkningsfullt är icke ett textval, sådant som detta: »När grundvalarna vackla, vad kan då den rättfärdige uträtta?» (Psalt. 11:3).¹

Men även om man till fullo uppskattar fördelarna av det fria textvalet, så kan det dock ifrågasättas, huruvida icke olägenheterna äro ännu större.

Ingen enda av de stora högtidernas texter förekommer i predikningarna. T. o. m. i den lilla volymen, som bär titeln *Trois sermons de Noël* finnes ingen specifik jultext. Den tredje av dessa predikningar har till ämne »Guds Sons mandomsanmelse.» Då hade man kunnat vänta, att av predikanten bli ställd inför julevangeliet. Så är dock icke fallet. Texten är ett brottstycke ur samtalet med Nikodemus, och tyngdpunkten faller på orden: »Ingen har farit upp i himmelen utom den, som

¹ *Les fondements en ruines.*

for ned från himmelen, Människosonen, som är i himmelen.» Detta ger Monod anledning att tala om Kristi preexistens, inkarnation, uppståndelse och himmelsfärd. Guds Sons mandams-anammelse är för Monod snarare en paragraf i systemet än en händelse i historien. En föreskriften text av berättande innehåll kunde möjligen ha givit honom en stöt att söka sig in på andra banor.

Starkast framträder dock frånvaron av det hälsosamma korrektiv, som kunnat ligga i föreskrivna texter, i Monods predikningar under hans extremaste dogmatiska skede; i predikningarna från Lyon-tiden. På ett enda undantag när finnes ingen berättande text från denna tid. En del av dem äro visserligen hämtade ur berättande partier, t. ex. om fariseén och publikanen och nattvardens instiftande. Men i dessa fall utgöres texten av högst två verser, som lösryckts ur sitt sammanhang och därigenom förvandlats från en skildring av ett händelseförlopp till ett belägg för en lärosats. Ett sådant textval visar, att Monod, trots sin i andra hänseenden säkra analys av samtiden, likväl icke insåg, att den reaktion mot upplysningen, som han kände vara sin främsta uppgift, icke blott hade bort bestå i ett korrektiv mot upplysningens religiösa torftighet utan också i ett brytande med dess abstrakta intellektualism. En sådan reaktion av det kraftigaste slag pågick på det estetiska området genom romantiken. Men den behövdes lika mycket på det religiösa området. Nu utbytte Monod blott en rationalistisk intellektualism mot en dogmatisk sådan. En text från denna tid är av verkligt berättande natur. Det är texten om den kananeiska kvinnan. Men där utnyttjar Monod högst ofullständigt de konkreta och individuella dragen. Hans dogmatiska förutsättningar hindra honom från att se och homiletiskt utnyttja, hur Jesus först tvekar inför sin kallelseuppgifts utvidgning för att först småningom vinna klarhet över densamma. Och de av evangelisten med synnerlig pregnans tecknade individuella dragen hos kvinnan träda tillbaka för den mera allmänt hållna framställning av trons väsen, som Monod med henne som utgångspunkt lämnar.

Under Montaubantiden visar Monod ett nyvaknat intresse för historiska texter. Han utväljer längre avsnitt av berättande natur och predikar om fångvaktaren i Filippi, om de onda andarnas utdrivande i gadareernas land, om Jesu frestelse och om Johannes Döparens död. Men hans dagboksanteckningar om orsaken till det förändrade textvalet visa, att han blott delvis har

¹ Souvenirs, s. 219 f.

blick för vad, som hittills hade brustit i hans textval. Han anger som motiv, att han vill undvika enformighet och åstadkomma större omväxling. Han menar sig behöva texter, som ökade predikans synvidd. Men han ser icke, att han också behövde texter, som kunde hjälpa honom att övervinna den abstrakta syn på kristendomen, som de sentensartade texterna understödde. Denna hjälp fick han icke av sådana texter som de nyss nämnda. Frestelseberättelsen föranledde honom tvärtom att framställa strängt dogmatiska betraktelser rörande bibelordets kraft och det utrymme, tvånatursläran lämnade för en reell frestelse hos Kristus. De övriga texterna voro av alltför periferisk beskaffenhet för att kunna utöva något inflytande på hans sätt att framställa det centrala i kristendomen. Han hade behövt händelsetexter, där den handlande huvudpersonen var Jesus själv, tecknad med individuella och konkreta drag. Han hade behövt tvingas av ett fastställt perikopsystem att ofta behandla synoptikernas skildringar ur Jesu liv.

I predikningarna från Paristiden har Monod övervunnit sin intellektualism och abstrakta dogmatism. Men då träda andra omständigheter fram i stället, som göra, att det varit önskligt, att han haft historiska texter från synoptikerna sig förelagda. När han framställer Kristus som »levande person» utan att tillräckligt förankra framställningen i konkreta händelser och individuella drag ur Jesu liv, så blir denna »levande person»; trots allt, snarare en personifierad princip än en verklig individ. Han har under Paristiden en berättande synoptisk text, Jesus vid tolv års ålder i templet. Men den är icke ägnad att vara det korrektiv, som behövs, och Monod använder den endast som utgångspunkt för betraktelser angående barns rätta förhållande.

Nu är det visserligen sant, att även predikanter, som varit bundna vid perikopsystemet, genom att ensidigt predika tematiskt i mycket stor utsträckning slingrat sig undan de impulser till ett konkret predikosätt, som texterna själva givit. Och det är sannolikt, att Monod under sin Lyontid knappast predikat annorlunda, än vad han gjort, även om han stått under perikoptvång. Men när man nu ser, hur han under Montaubantiden allvarligt bemödar sig om att övervinna sin ensidighet, är det åtminstone troligt, att fastställda perikoper kunnat vara honom en hjälp.

Det övervägande antalet texter är alltså lärotexter. Oftast äro dessa mycket korta — en vers eller en del av en vers. Detta

gör, att de vanligtvis snarare tjäna som uppslag, avsedda att leda fram till ämnet, än som predikans stoffkälla. Understundom blir sammanhanget mellan texten och predikan tämligen löst. Någon gång kan det dock hända, att texten är så väl funnen, att den till en viss grad dominerar, ehuru predikan till följd av textens beskaffenhet icke kan vara någon utläggning av densamma. Så är t. ex. fallet med den nyss nämnda texten till hans predikan på årsdagen av februarirevolutionen (Psalt. 11:3).¹

Ett egendomligt drag är, att Monod ingen enda gång använder sig av någon parabeltext.

C) *Monods exegetis.*

De flesta av Monods texter äro för korta, för att någon mera ingående exegetisk behandling skulle behöva eller ens kunna ifrågakomma. Men icke heller de längre texterna behandlas med någon exegetisk utförlighet. När texten överhuvud förklaras, sker det i regel blott genom en enkel begreppsutredning, en kortfattad antydning om sammanhanget e. d. Orsaken därtill är givetvis, dels att Monod, ägande frihet att själv välja sina texter, icke tillgriper andra än sådana, som han finner exegetiskt självklara, dels ock att Monods praktiskt-religiösa intresse helt överväger det teoretiska. Redan hans akademiska föreläsningar voro snarare uppbyggelseföredrag än exegetiska utredningar.² Hur mycket mer skulle då icke hans predikningar sakna exegetisk apparat.

Den exegetiska metod, som Monod använder — där man överhuvud kan tala om en sådan — kan närmast angivas såsom en kombination mellan den homiletisk-praktiska och den historiska, med tonvikten lagd på den förra. En särställning intar predikan *Jésus enfant*, som inledes med en flera sidor lång, synnerligen livfullt målade skildring av den tilldragelse, om vilken texten berättar, nämligen Jesus vid tolv års ålder i templet. Denna skildring avser närmast att med egna ord återgiva textens innehåll i en för de ungdomliga åhörarna³ lätt tillgänglig form. Här är det sålunda den parafraserande metoden, som tillämpas.

De bibelställen, han anför inne i predikningarna, lämnar han

¹ *Les fondements en ruines.*

² Dubois, a. a., s. 69. Jfr. *Souvenirs*, s. 252.

³ Predikan hölls för barn (4. 297).

i allmänhet utan exegetisk förklaring. Dock händer det ibland, att han går tillbaka till grundtexten för att finna den rätta innebörden i enskilda uttryck. Sålunda översätter han ordet »Adam» med »människa» och drar därav slutsatser till förmån för arvsyndsläran.¹ I *La création* ställer han sig rimligtvis tvekan inför den tolkning, som, därför att Elohim är en pluralform, vill ur skapelseberättelsens »Gud sade» utläsa treenighetsläran. Han vågar dock icke ovillkorligt förkasta denna tolkning men uttrycker en förmodan, att pluralformen kan betraktas som en pluralis majestatis. I denna förmodan bestyrkes han av att i nästa kapitel Gud talar om sig själv i första person singularis.² I samma predikan säger han det vara vanskligt att exakt översätta den hebreiska verbform, som i Gen. 1:2 är återgiven med »Guds Ande svävade över vattnet». Han refererar olika tolkningar men finner, att det för de flesta gemensamma är, att de leda tanken över till hur en fågelhona skyddar sina nyss utkläckta ungar. Därav drar Monod den slutsatsen, att uttrycket vill angiva, att Guds Ande medverkade vid skapelsen, vakade över den, sedan den framsprungit av intet, och »på ett förberedande sätt fyller den uppgift, som längre fram skulle övertagas av Guds Ord.»³ Den språkliga tolkningen är tillfredsställande. Men den närmare utvecklingen av innebörden är godtycklig.

Talrikare äro dock de fall, då han går tillbaka till nya testamentets grundtext. Han förklarar det grekiska ordet för synd betyda »förfela målet» och får ur denna tolkning fram grundtanken för predikan *La misère de l'homme*, nämligen att synden är något naturvidrigt, som icke kan annat än föra människan i olycka.⁴ I samma predikan anger han den grekiska motsvarigheten till de franska orden charité och amour.⁵ I *Le géolier de Philippes* förklarar han, att uttrycket i Apostl. 16:31 »Tro på Herren Jesus» i grundtexten har en energi, som det icke är möjligt att återgiva på franska.⁶ I *Donne-moi ton coeur* föredrar han det för franska öron något främmande *donner* amour framför det mera idiomatiska *témoigner* amour. Det förra är mera expressivt och kommer grundtexten närmare.⁷

¹ 1. 219.

² 1. 312.

³ 1. 313. Jfr utredningen av erreur och péché i *La sanctification par la vérité* (1. 84).

⁴ 1. 16.

⁵ 1. 18.

⁶ 2. 33.

⁷ 3. 423.

Ehuru han sålunda kan i själva predikan diskutera översättningen av enskilda bibelställen och göra homiletisk användning av de resultat, till vilka han kommer, är det dock ojämförligt oftare, som han, utan att inför åhörarna påpeka, att han avviker från den traditionella översättningen, citerar bibelställen i egen översättning.

I sådana fall har han vid predikningarnas utarbetande för trycket försett dem med noter, i vilka han upplyser om förhållandet.¹ I de flesta fall nöjer han sig därvid med en enkel erinran: »ordagrann översättning», men ibland motiverar han den med sakliga skäl, och i enstaka fall refererar han till någon auktoritet.²

Ej sällan använder han speciella bibelöversättningar. Han refererar till Osterwalds översättning,³ till Dav. Martins,⁴ till Vivyens översättning av Psaltaren, Ordspråksboken och Predikaren,⁵ till Lausanneöversättningen⁶ och till Vulgata.⁷ Under stundom går han till engelska eller tyska bibelöversättningar.⁸

2. Predikningarna och predikanten.

Om någon predikant kunnat över sitt livsverk sätta överskriften »jag tror, därför talar jag», så är det Monod. Hos honom finnes icke ett spår av talande blott ex officio. Hans predikan är i ordets djupaste mening ett vittnesbörd. Detta framgår redan av den oupplösliga enheten mellan Monods personliga utveckling och de olika skedena i hans förkunnelse. De problem, som sysselsätta honom personligen, omsättas självfallet till predikan. Hans predikan är strängt taget ingenting annat än ett till andras tjänst framlagt vittnesbörd om hans egna erfarenheter, strider och problem. Man gripes av en känsla av vördnad, när man får blicka in i den sällsynta enhetligheten i Monods livsverk. Han hade ett enda stort intresse i livet: det religiösa intresset. Detta präglar alla hans förehavanden. För sina anhöriga i hemmet,

¹ T. ex. 1. 348, 1. 363, 2. 32, 2. 55, 2. 75, 2. 113, 2. 125, 2. 145, 2. 146, 2. 148, 2. 243, 2. 446, 2. 468, 2. 478, 3. 332, 3. 409, 4. 175, 4. 184, 4. 243, 4. 290, 4. 394, 4. 397.

² T. ex. 4. 163, där De Wette anföres.

³ 1. 46, 3. 176.

⁴ 1. 320, 2. 265, 3. 167.

⁵ 1. 321.

⁶ 2. 264, 3. 532, 4. 125.

⁷ 2. 276.

⁸ T. ex. 1. 13.

för sina umgängesvännar, för sina lärjungar vid universitetet, för dem han korresponderade med, för alla, var han alltid och alltigenom själasörjaren. Därför var hans predikan i grunden intet mindre än, att han gav sig själv.

Det är en vanskelig sak för en predikant att från predikstolen tala om sig själv. Men Monod kan det och gör det ofta. Det sker alltid i oskrymtad ödmjukhet. Betecknande äro de ord, med vilka han avslutar företalet till första delen av de samlade predikningarna: »Det är, som sig bör, att han växer till, och att jag förminskas.» I en predikan säger han, att det står envar fritt att förkasta *det* i predikan, som härrör från Monod själv, men icke de evighetssanningar, som dölja sig bakom den tillfälliga formen.¹ En annan gång förklarar han sig icke vilja komma med egna tankar. Allt igenom vill han enbart ösa ur Guds ords skattkammare.² Sig själv kallar han blott ett svagt eko av Guds röst.³ Han blyges icke för att inordna sig själv i raden av ofullkomliga vittnen och öppet erkänna, hur även han själv är i behov av det förkunnade ordets ledning. Predikan *La sanctification par le salut gratuit* avslutar han med följande varmt personliga bön: »Och mig, som du har sänt till denna församling för att väcka den och förmå den att vända om till dig, o, min Frälsare, uppehåll mig med din nåd! Och liksom de kristna äro satta att vara föredöme för människorna, gör ordets predikare till ett föredöme för de kristna! Gör mig, liksom Timoteus, till ett föredöme för de troende i tal, i umgängelse, i kärlek, i tro, i renhet, ja, i allt! Lär mig att vaka över mig själv och över hela den församling, där den helige Ande har satt mig till herde att vårda din hjord, som du förvärvat åt dig med ditt blod. Hjälp mig att hålla ut i arbetet som en god Jesu Kristi stridsman!»⁴

Kristendomens krav framställer han icke blott för åhörarna utan lika mycket för sig själv.⁵ På tal om föräldrars plikter mot sina barn yttrar han: »När jag säger detta till eder, mina bröder och systrar, gör jag ingen åtskillnad mellan eder och mig. Då jag riktar en maning till eder, riktar jag den lika mycket till mig själv.»⁶

¹ 1. 69.

² 4. 452.

³ 4. 291.

⁴ 1. 139.

⁵ 4. 280.

⁶ 4. 335.

Tilltalande är det försynta sätt, på vilket han omnämner sina egna genomkämpade tvivel och trösvårigheter.¹ Även de mera tillfälliga erfarenheter, för vilka han understundom ger uttryck, giva framställningen personlig färg, såsom när han i *La compassion de Dieu* säger, att texten på honom gjort ett särdeles starkt intryck. Han talar om, hur han känner det, då han står på predikstolen, om den inspirerande känslan av rapport med åhörarna.² På ett ställe använder han t. o. m. sitt intryck av åhörarna som uppslag till predikan. Det är i predikan *Nathanaël*, som han börjar med att omtala, hur ofta den tanken gör honom sorgsen, när han stiger upp i predikstolen, att en del av åhörarna låtit sig fångas av fördomar mot kristendomen.³

Vid ett par tillfällen nämner predikanten rent av sitt eget namn. I barnpredikan *Tel enfant, tel homme* gör han detta för att ackommodera sig efter de små åhörarnas uppfattningsförmåga: »Om jag vore i den stackars familjefaderns ställe, skulle jag icke veta någon annan utväg än att göra som M. Monod säger.»⁴ Men när han i *Exclusisme* likaledes talar om sig själv i tredje person, är det tvärtom framställningens solenna prägel och påverkan av ett poetiskt citat, som kommer honom att nämna sitt eget namn: »Ni torde erinra eder de högstämda orden hos en av våra skalder.»⁵

J'en ai rougi dans l'âme, et me suis plaint à moi,
De voir là Ptolémée, et n'y voir point de roi.

Nåväl, ni få icke stöta eder på, om jag med en viss förändring av orden säger: Jag skulle blygas i min själ, om jag såge Adolphe Monod men icke skönjde i honom Jesu Kristi sändebud.»⁶

En reflex av predikans personliga prägel framträder även i det sätt, på vilket Monod förtäljer de drag ur livet, dem han här och var använder som illustrationer. Han generaliserar icke dessa, så som t. ex. Schartau,⁷ utan berättar dem med individuell åskådlighet, gärna så, som han i *Jésus enfant* omtalar en

¹ 1. 131, 2. 377 ff., 4. 90 f.

² 4. 266.

³ 4. 85 f.

⁴ 4. 377.

⁵ Corneille, tragedien *La mort de Pompée*, Akt. III, scen 1.

⁶ 4. 404 f.

⁷ Jir. Edv. Rodhe, Henrik Schartau såsom predikant, s. 221.

tilldragelse: »För två år sedan var jag med om ett stort religiöst möte i Glasgow i Skottland» etc.¹

I en särskild form framträder det personliga draget, när Monod försvarar sig mot beskyllningar eller eljes redogör för sin ståndpunkt, då den bryter sig mot andra uppfattningar. Jag nämner två exempel. Det ena är hans självförsvar mot de beskyllningar för antinomism, som från rationalistiskt håll riktades mot hans förkunnelse om rättfärdiggörelsen genom tron utan lagens gärningar. I *La sanctification par le salut gratuit* uppvisar han beskyllningens grundlöshet. Det är, menar han, så långt ifrån, att hans förkunnelse är farlig för moralen, att den tvärtom erbjuder de kraftigaste tänkbara motiv till ett sedligt liv. Denna predikan är därför till väsentlig del en personlig apologi. Det andra exemplet är hämtat ur predikan *Les fondements en ruines*, som hölls 1849 under intryck av de kyrkopolitiska strider, i vilka Monod då var invecklad. Vi erinra oss, att Monod i dessa intog en förmedlande ståndpunkt. Detta ådrog honom skarpa förebråelser från en del ytterlighetsmän. Han beskylldes för inkonsekvens och för vacklan i den då aktuella bekännelsefrågan. Emot dessa och dylika beskyllningar försvarar han sig ivrigt och utförligt.

3. Predikningarna och åhörarna.

A) Hänsyn till olika slag av åhörare.

I förra kapitlet påpekades, hurusom Monods diagnostiska förmåga företer en viss ojämnhet. Han äger en framstående förmåga att taga hänsyn till de olikheter mellan åhörarna, som betingas av yttre åtskillnader, såsom olika ålder, kön, civilstånd och yrken. Däremot lider hans rent religiösa diagnos av en viss begränsning. Detta faktum, som kan synas överraskande hos en man, sådan som Monod, för vilken de religiösa åtskillnaderna voro ojämförligt viktigare än alla andra, har, som nämnt, sin förklaring i att han så övervägande har sin uppmärksamhet riktad på uppdelningen av människorna i omvända och oomvända, att alla andra religiösa åtskillnader träda tillbaka. Naturligtvis saknas de icke helt och hållet. Men som den sidan tillräckligt berörts i förra kapitlet, återstår nu endast att fullständiga bilden genom att närmare se till, hur Monod beaktar de åtskillnader, som bero på andra faktorer än de religiösa.

¹ 4. 311.

I stor utsträckning tar han hänsyn till *olika åldrar*.

I de samlade predikningarna finnas tvenne barnpredikningar, *Jésus enfant, modèle des enfants* och *Tel enfant, tel homme*. I dessa gör han aktningsvärda försök att anpassa sin framställning efter de små åhörarnas uppfattningsförmåga. De båda predikningarna utmärka sig för en konkret livfullhet och präglas av en älsklig naivitet.

Monod ägde själv ett barnasinne. Knappast något område av hans prästerliga verksamhet ägde hans kärlek i så hög grad som arbetet bland barnen. När han 1846 gjorde en resa i England och Skottland, bevistade han en barn gudstjänst i London. Han skriver därom: »Framför mig stod en den allra näpnaste lilla flicka på omkring sex år, som öppnade sin mun för att sjunga med som de andra. Refrängen löd: *And crown Him, Lord of all*. Och när jag hörde dessa kära barn sjunga om Herren, änglarna, Israel, hedningarna och den kristna kyrkan, var det, som om mitt hjärta ville brista, och jag kunde icke sjunga, blott gråta.»¹ Något av samma kärlek till barnen och gripenhet inför dem präglar Monods barnpredikningar. Ett sentimentalt drag kan icke fränkännas dem, men det är en så helgad sentimentalitet, att kritiken förstummas.

Intresset hålles vid makt genom målade skildringar och exempel, som här och var äro inströdda. Helt naturligt dominerar det etiska inslaget i dessa predikningar mer än i Monods övriga. Och de etiska spörsmål, som behandlas, äro sådana, som falla inom barnens sfär.

Dubois säger, att dessa predikningar visa, vilken smidighet och förtrolighet, Monods geniala talarbegåvning var i stånd att utveckla.² Och man måste giva honom rätt.

Dock lida de av ett svårt fel, som gör, att de, trots allt, måste hava förfelat sitt ändamål. Det är deras orimliga längd. De omfatta respektive 39 och 42 trycksidor i stor 8:o!

Till ungdomen vänder sig Monod ofta. Det är framför allt två ting, han talar med de unga om, nämligen i de tidigare predikningarna ungdomsårens frestelser och i de senare predikningarna den kristna ungdomens uppgift att göra sin insats vid uppbyggandet av framtidens kyrka. De båda intressesekretarna äro karakteristiska för skillnaden mellan Monods olika skeden. I förra fallet ses det kristna livsidealet från negativ synpunkt

såsom undflyende av världens lockelser, i det senare från positiv synpunkt såsom aktivt kallelsearbete. I förra fallet är synpunkten dessutom övervägande individualistisk. I senare fallet är den övervägande social.

Ungdomstidens frestelser får han osökt tillfälle att tala om i *Jésus tenté au désert III*.¹ Han tar som exempel fram en ung man inom affärsvärlden, som vill komma sig upp. Hur nära till hands ligger det icke för honom att göra som så många andra: ljuga, bedraga, processa, ohelga vilodagen o. s. v.? Men bakom allt detta står djävulen, som säger: »Allt detta skall bliva ditt, om du faller ned och tillbeder mig.» Då gäller det att kunna svära som Jesus: »Vik hädan, Satan! Ty det är skrivet: Herren din Gud skall du tillbedja, och honom allena skall du tjäna.» Och för att giva sina unga åhörare kvietiv mot dessa frestelser och motiv i kampen mot dem framhåller han, att de fördelar, som Satan har att giva på den av honom anvisade onda vägen, blott äro usla vrångbilder av de fördelar, vilka falla dem till del, som äro trogna mot Gud. Det är ett misstag att tro, att syndig slughet ger varaktig jordisk fördel. Men det giver gudsfruktan. Den har löfte med sig både för detta livet och för det tillkommande.

Nästa exempel gäller en ung, kristligt sinnad kvinna, som står i begrepp att skänka hjärta och hand åt en man, som är i alla avseenden förträfflig, så när som på det, att han står främmande för hennes tro. Skall hon lyssna till hjärtats röst och förneka sin tro? Det är samme frestare, som i förra exemplet; och med samma vapen skall han hållas fjärran. För att lämna kvietiv mot denna frestelse säger Monod: »Gå fram till Jesu kors, och lägg vid dess fot stilla ned dessa lyckodrämmor, som ditt arma hjärta burit på, och du skall i hans kärlek finna full ersättning för det offer, du gjort, ja, än mer.»

Ett område, på vilket Monod ofta och med förkärlek ingår, när han talar om och till ungdom, är nöjeslivet. I den andra predikan över Johannes Döparens död, *Danse et martyre*, skildrar han, hur Salomes dans kom. Herodes att glömma sig och göra det, han sedan fick bittert ångra. Detta ger Monod anledning att förmana de unga att taga sig i akt, så att icke även de bli brägta på fall genom de världsliga lustbarheternas snaror.²

»Kan hon bedja, innan hon beger sig i väg till balen? Ack, hur skulle hon kunna det? Då har hon nog med att tänka på

¹ Souvenirs, s. 295.

² Dubois, a. a., s. 93.

¹ 2. 208 ff.

² 2. 267 ff.

sin toalett och sitt utseende. Om hon föll på knä, riskerade hon att förstöra ett veck på sin klädning eller sin fina frisyra. För resten — på knä? Vad skulle det tjäna till? Skulle det vara för att vara trogen mot ordet: »Antingen I äten eller dricken, eller vadhelst I gören, gören allt till Guds ära»? Skulle hon bedja om att det, hon nu tänker vara med om, skulle lända till Guds ära? Skulle hon bedja om den helige Andes bistånd till att — — —, nej, jag kan icke säga det; det skulle låta som gyckel med heliga ting.»¹

Ett exempel på Monods förkunnelse för ungdom under hans »liberala» skede kan hämtas ur den fjärde predikan över aposteln Paulus. Där talar Monod om ungdomens plikter mot kyrkan och samhället. De unga äro kyrkans och samhällets hopp i denna kritiska tid (1851). Den närmaste föregående generationen hade haft sin stora uppgift: att förverkliga *le réveil*. Detta tillhörde numera det förflutna. Den generationen var gammal vorden. En ny tid med nya uppgifter var inne. Nu var det de ungas uppgift att uppbygga framtidens kyrka. Villkoret för att de skulle kunna fylla denna maktpåliggande och ärofulla uppgift var, att de ställde sig helt i Guds tjänst, såväl med sin ungdomsfriska entusiasm, som ock med sin oerfarenhet och allt annat, som var ägnat att nedslå deras mod. Om de lade fram allt inför Gud, så förvandlade han det till kraft.²

Av det sagda torde framgå, att Monod vet att tala enkelt och praktiskt till ungdom och förstår att sätta sig in i olika lägen. Under det äldre skedet hade det dock varit önskligt, om Monod till de två, syndiga nöjen och den kristnes lycka i bönen, hängivelsen och försakelsen, fogat ett tredje, den oskyldiga ungdomsglädjen, som utan att vara av religiös natur dock har sin rättmätiga plats i ett kristet ungdomsliv. Men för detta hade Monod icke tillräcklig blick.

*

Vänder sig Monod således ofta till dem, som stå vid människolivets begynnelse, barnen och de unga, så är det däremot mera sällan han riktar sig direkt till de gamla. Detta innebär dock icke, att de blivit förbisedda. Tvärtom är grundtonen i Monods äldre förkunnelse, med dess starka betonande av de jordiska glädjeämnenas ringa varaktighet och framhållande av de andliga

¹ 2. 272.

² 4. 256 f.

livsvärdenas oförstörbarhet, så inriktad på att giva kvietiv och motiv åt dem, som nalkas jordelivets slut, att han icke behöver vända sig till dem med särskild adress. Annorlunda ställer det sig med predikans förhållande till de unga. För att icke ställa dem utanför sin förkunnelse känner Monod med riktigt självbedömande, att han behöver speciella grepp i sin framställning.

*

Men det är icke blott de olika åldrarna i människolivets, som betinga religiösa olikheter. Även åtskillnaden mellan *könen* erbjuder egendomligheter, som den homiletiska diagnosen icke får förbise.

Det maskulina elementets krav tillgodoses därigenom, att predikningarna i vidsträckt grad referera till intellektet. I de äldre predikningarna sker detta i de ofta förekommande demonstrerande partierna, i predikningarna från Paristiden i de många anspelningarna på samtidens kyrkliga, politiska och sociala förhållanden. Vi återkomma till detta på tal om Monods hänsynstagande till de psykologiska grundförmögenheterna hos sina åhörare. En annan sak, som likaledes hör hit, men som också kommer att beröras i annat sammanhang, är de anspelningar, Monod gör på män i olika levnadsställningar, deras speciella plikter, religiösa företräden och faror.

Det feminina elementet åter tillgodoses särskilt genom de känslobetonade partierna i predikningarna framför allt, där sådana förhållanden behandlas, som falla inom kvinnans egen sfär. När han talar om, hur han själv sett en ung missionär vid avresan till Indien gråtande slita sig ur sin mors famn, och hur han någon tid därefter såg samma mor begråta sin sons död, icke vid hans grav — den låg fjärran vid Ganges' strand —, då rör han förvisso vid de ömmaste strängarna hos varje mor bland åhörarna.¹ Att de älskliga skildringar, Monod ofta lämnar ur hemmets värld, skulle särskilt beröra den kvinnliga delen bland åhörarna är självfallet. Men främst hava vi i detta sammanhang att beakta alla de tillfällen, då han direkt predikar om eller till kvinnorna. Tvenne predikningar bära t. o. m. överskriften *La femme*. Av dessa behandlar den första ämnet principiellt och handlar om kvinnans uppgift. Den andra behandlar ämnet praktiskt och behandlar denna uppgifts lösning. Han stannar där,

¹ 1. 105.

som vi i annat sammanhang sett, inför kvinnan såsom flicka, såsom maka, såsom mor, såsom ensam i livet, såsom tjänarinna, den modärna lyxkvinna, änkan, ja, t. o. m. den fallna kvinnan.

Dessa predikningar äro rika på utomordentligt starka partier, som icke kunna annat än på det livligaste beröra envar, men som framför allt måste hava gripit dem, till vilka de i första hand voro riktade. Äkta mänskliga och verkligt rörande äro hans ord till de ensamma, ogifta kvinnorna i predikan *Qui a soif?*¹

Att Monod utnyttjar predikans möjligheter att aktualiseras och individualiseras genom att taga hänsyn till olika *civilstånd* har redan framgått. Han talar speciellt om eller till gifta² och ogifta,³ föräldrar⁴ och barn,⁵ änkor⁶ o. s. v.

Likadant är förhållandet ifråga om människor av olika *yrken*.

I *L'ami de l'argent* vänder han sig till affärsmännen med närgående frågor i syfte att framkalla självprövning rörande deras speciella yrkessynder.⁷

Montaubanpredikningarna, som till stor del äro hållna i fakultetens kapell, ingå detaljerat på prästernas liv och förhållanden. Han uppmanar studenterna, att, när de gå ut som präster, predika renlärigt. Djävulen vill förleda prästen att predika ett falskt evangelium för att vinna människors behag. Det gäller att stå emot.⁸ Allvar och energi i predikoförberedelsen äro nödvändiga. Djävulen söker förmå prästerna att slappna av, i det han lockar dem att lita på medfödd färdighet att tala o. d.⁹ Han uppmanar sina ämbetsbröder att utan människofrukta säga sanningen och bestraffa synd, i vilken form den än möter.¹⁰ Tiden närmast efter prästvigningen är farlig. Liksom Jesus blev frestad, just då han stod i begrepp att anträda sin offentliga verksamhet, så ställas de unga prästerna, vilkas unga tro under uppväxt- och läroåren fått växa i skyddet av fromma människors inflytande, öga mot öga med en otrogen värld, som fördrager allting, blott icke en allvarlig gudsfrukta. Det är frestelsens tid,

¹ 3. 348.

² 1. 137, 1. 263, 2. 59 f., 3. 167 ff., 3. 191 ff., 3. 276 m. fl.

³ 2. 414, 3. 181 ff., 3. 207 ff., 3. 348.

⁴ 1. 137, 2. 59 f., 3. 191 ff., 4. 334.

⁵ 1. 137, 3. 187, 4. 293 ff., 4. 337 ff.

⁶ 3. 221.

⁷ 2. 410 ff.

⁸ 2. 190 f.

⁹ 2. 222 ff.

¹⁰ 2. 241.

då det gäller att stå fast.¹ Frestelserna äro nödvändiga för alla, men för ingen i så hög grad som för prästen, som skall vara i stånd att hjälpa andra i frestelse.² Avslutningen på tredje predikan över *Jésus tenté au désert* utgöres av en serie allvarliga förmaningar till de unga prästerna att med odelat hjärta ställa sig i sin Herres tjänst. Han uppställer en förebildlig antites mellan Jesus i hemmet i Nasaret och Jesus i öknen, uppmanar dem att frigöra sig från alla band, t. o. m. familjebanden, för att helt kunna gå upp i sitt kall och sluta med de stränga orden: »Antingen — bliven 'ökenmänniskor', eller — bliven icke kyrkans män. Amen.»³

I *Les grandes âmes* riktar han sig till de skönlitterära författarna och framhåller, att man har rätt att på deras produktion ställa icke blott estetiska utan även etiska krav.⁴

I de bägge predikningarna över Johannes Döparens död vänder han sig till societeten, den värld, där man roar sig, och ställer inför dess dansande och teaterbesökande människor fram en asketisk kristendoms stränga krav. *L'ami de l'argent* riktar sig på flera ställen direkt till penning- och börs-aristokratin.

Vid ett annat tillfälle talar han speciellt till de bildade.⁵

B) *De olika psykologiska grundförmögenheterna hos åhörarna.*

Hur Monod tar hänsyn till dessa, har i det föregående flyktigt berörts. Men detta är en så betydelsefull sida hos förkunelsen, att det kräver en något utförligare behandling.

I mycket stor utsträckning vädjar Monod till *förståndet*. Han är en framstående dialektiker. Predikningarna gå till väsentlig del ut på att övertyga. I sista hand är det naturligtvis viljan, han vill åt. Han vill framkalla »viljan till tro». Men vägen till viljan går för honom ofta genom intellektet. Mest gäller detta predikningarna från Lyontiden.

Predikningarna utmärka sig för en fast tankebyggnad. Den ena länken griper med konsekvens in i den andra. Betecknande är hans omsorg om att börja sina rationella utredningar med klara och tydliga definitioner.⁶

¹ 2. 142 ff.

² 2. 150 ff.

³ 2. 230 f. Obs. den dubbla hänsyftningen i uttrycket »ökenmänniskor»: dels på Jesus i öknen, dels på andan i den gamla hugenottkyrkan, l'Eglise du désert.

⁴ 4. 72.

⁵ 2. 336.

⁶ T. ex. 1. 77, 4. 427 f.

I predikningarna *La sanctification par la vérité, Pouvez-vous mourir tranquille?, Êtes-vous un meurtrier?, Le bonheur de la vie chrétienne, Les démoniaques* och *La crédulité de l'incrédule* anför han hela serier av argument och slutledningar, söker undanskaffa de tankesvårigheter, som äro ägnade att hindra åhörarnas tro, följer tankarna tillbaka till deras utgångspunkter och framåt till deras konsekvenser och åberopar förnuftet som stöd för trossatserna.

Till en viss grad är detta förfaringssätt psykologiskt riktigt. Det flitiga demonstrerandet måste ses mot bakgrunden av det andliga tidsläget. När det gäller att erövra en i rationalistiska tankevanor fostrad generation för positiv kristendom, är det naturligtvis taktiskt riktigt att söka övervinna den på dess egen mark, den rationella bevisföringens. Typisk för denna metod är *La crédulité de l'incrédule*, där grundtanken är, att det är okritiskt, naivt, att icke tro. En högre, strängare dialektik vittnar, menar Monod, ovillkorligt till trons förmån. Kan alltså metoden, principiellt sett, ha ett visst berättigande, så gäller detta i ännu högre grad, när den handhaves så skickligt, som vad här är fallet. Han får fram det doktrinära, ytliga och naivt självbelåtna hos upplysningsrationalismen. Han lyckas att ganska effektivt rubba tillförsikten till den förmenta självklarhet, rationalismens satser fingo under det naturliga förnuftets hägn. Särskilt starkt måste hans argument ha verkat vid det muntliga framförandet, då utom den styrka, bevisföringen fick genom Monods mäktiga personlighet och oratoriska förmåga, åhörarna naturligtvis icke kunde hinna att underkasta argumenteringen en ingående granskning.

Men läser man Monods predikningar och kan mera objektivt bedöma halten av hans bevisföringar, te de sig icke alltid i samma grad övertygande. Vi hade i förra kapitlet tillfälle att se, hur hans bevis för inspirationen voro behäftade med rätt betänkliga logiska brister. Ofta gäller om Monods bevis, att de förutsätta vad som skulle bevisas. Grundfelet är dock, att han låter sig av motståndarnas intellektualism förledas till att icke blott på rationell väg uppvisa det otillfredsställande i deras ståndpunkt utan ock att söka bevisa sin egen åskådning med rationella argument. Men som hans egen åskådning gick tillbaka på rent religiös motivering och sålunda i grunden var irrationell, går han att bevisa det, som icke kan rationellt bevisas. Den rationella bevisföringen, som var ägnad att vara ett peda-

gogiskt och taktiskt hjälpmedel, tillväller sig större plats än vad som tillkommer den. Han söker övervinna upplysningens rationalistiska intellektualism genom att i dess ställe sätta en dogmatisk intellektualism. Det enda, som djupast sett förmådde övervinna rationalismen, var en fullödlig religiös förkunnelse. Därför tog Monods förkunnelse från metodens synpunkt sett ett utomordentligt betydelsefullt steg framåt, när han från och med *La parole vivante* strävar att frigöra sig från nu nämnda ensidiga och överdrivna appellerande till intellektet.

Vabre, som i sin studie över Monod undersöker hans förkunnelse med hänsyn till de psykologiska grundförmögenheterna, ägnar hans sätt att använda sig av logiskt demonstrerande en i flera hänseenden berättigad kritik.¹ Däremot faller Vabre ett omdöme, som icke håller streck, när han säger, att Monods predikningar för litet vädja till *känslan*.² Det är sant, att Monod endast undantagsvis är sentimental. Men i hans djupa, innerliga och varma religiositet ligger ett moment, som mäktigt väddar till känslan, och som är så ursprungligt och starkt, att det icke kan hållas tillbaka ens av hans intellektualism. På denna omständighet beror det i väsentlig grad, att hans intellektualism i de äldre predikningarna icke förmår utöva sitt hämmande inflytande mer, än vad som nu är fallet. Det andeliv, som pulserar i Monods förkunnelse, är så rikt och starkt, att det förmår genom-bryta formen.

Känslans djup och styrka kommer framför allt till synes i de predikningar, där hans mystiska ådra träder i dagen. Exempel därpå är *Dieu est amour*.³

Det är sålunda den religiösa känslan, som Monod i främsta rummet påverkar. Men därjämte finnas i predikningarna gott om partier, där han väddar till känslan i mera allmänmänsklig bemärkelse. Särskilt gäller det i de illustrationer, som ofta finnas inströdda i framställningen, i hans älskliga skildringar ur barnens värld,⁴ i hans anspelningar på förhållandet mellan mor och barn⁵ o. d. I samma riktning verka de ofta återkommande

¹ A. J. Vabre, *Étude sur la prédication d'Adolphe Monod*, s. 30 ff.

² a. a., s. 24 ff. — Samma omdöme går igen exempelvis hos Coulomb (s. 47).

³ Jfr ock 1. 32 f., 1. 62, 1. 122 ff., 1. 184, 1. 197, 1. 323, 2. 129, 2. 203 ff., N. 80, N. 105 f., 3. 16, 3. 334 f., 3. 412, 4. 13, 4. 103, 4. 116, 4. 274.

⁴ Se de båda barnpredikningarna.

⁵ T. ex. 1. 105, 3. 203 f.

erinringarna om livets vemod, jordisk lyckas förgänglighet,¹ lidande och tillbakasatta människors lott² o. s. v. Ett ofta använt medel att påverka känslan är erinring om tragiska eller heroiska episoder ur historien, framför allt kyrkans historia.³ — Hans refererande till känslan genom dylika medel är dock aldrig självändamål. Understundom flätar han in sådana illustrationer för att ge motvikt mot det alltför abstrakta i en längre didaktisk framställning. Men även när så icke är fallet, har han alltid något klart angivet religiöst eller sedligt syfte med sina känslöbetonade exempel.

Med detta tangerar vi gränsen till ett närbesläktat område av det mänskliga själslivet, nämligen *fantasi*en. Monod var en konstnärnatur och fantasimänniska. Predikningarna bära i rikt mått prägel därav.

Av alla predikningar torde *Dieu est amour* vara den, som mest vänder sig till fantasien. Inledningen till densamma har redan omnämnts. Det är där, Monod talar om ett hemlighetsfullt manuskript, som han supponerar, att man funnit halvt förkolnat under askan i Herculaneum. Man söker dechifrera det och läser: Gud — — — är — — —. Fortsättningen är svårtolkad. Vilken spänning hos dem, som sitta lutade över papyrusbladet! Vad årtusendens vise förgäves grubblat över blir här besvarat av Guds egen hand, blott man kunde tolka det. (Monod inskjuter här sin inspirationsteori och förutsätter, att uttolkarna, liksom han själv, vänta att få frågan besvarad av Gud själv.) »Gud är — — —.» Vad skall nästa ord bli?

Detta är ett typiskt romantiskt grepp. Spänningen drives till sin höjdpunkt genom det hemlighetsfulla, det fantasieggande.

Fantasipåverkande är ock den livfulla skildring, som Monod längre fram i samma predikan lämnar av det intryck, kristen förkunnelse gör på grönländaren Kajarnak. F. ö. vimla predikningarna av partier, som direkt referera till fantasien, t. ex. i *Êtes-vous un meurtrier?*, där han uppställer spörsmålet, vid vilken punkt i det psykologiska förloppet, som mördarens brottslighet inträder. Är det i det ögonblicket, då han en timme före den fasansfulla gärningen står på lur vid vägen, där han vet, att offret skall gå fram? Alla hans sinnen äro spända, mordvapnet är redo — — —. Eller inträder brottsligheten redan den gången,

¹ 2. 11.

² 2. 81, 3. 348 m. fl.

³ 4. 346 ff.

då den första vaga tanken på att taga antagonistens liv dyker upp i medvetandet? Eller kanske ännu tidigare?¹

Det sista exemplet är lärorikt. Det visar, hur Monod kan använda det fantasieggande icke blott som ett formellt, oratoriskt grepp för att fånga åhörarnas intresse, utan också, hur han kan ställa det i tankeutvecklingens tjänst som ett hjälpmedel att vinna åhörarna för sin tankegång. Här gällde det att uppvisa det otillfredsställande i upplysningens ytliga moralism. Det för en människas ställning till Gud avgörande är icke gärningarna allena utan framför allt det fördolda hjärtelivets beskaffenhet. Genom denna dramatiska, fantasimättade exemplifiering rycker Monod åhörarna bort från deras sterila, förutfattade teorier och tvingar dem att giva honom rätt.

Mäktigt påverkar han fantasien i predikningarna över Johannes Döparens död, där han i bjärta färger skildrar kontrasten mellan festens prakt i det kungliga palatset och ensamheten och mörkret i Johannes' dystra fängelse² samt ger en målade framställning av hur omöjligt det är för en ung flicka att i balsalens vimmel hålla sitt hjärta fast vid det, som Gud tillhör. Han slutar detta parti med att förtälja om en flicka, som blev hastigt sjuk på en bal mitt under dansen. »Hon hann icke mer än segna ned och dö. Man svepte henne i hennes balklädning. Avundas du denna död, denna liksvepning?»³

Ibland giver han blott ett uppslag, antyder en situation med några knappa ord, men med en sådan pregnans, att det bränner sig fast och fantasien spinner vidare. Så är t. ex. fallet, när han skildrar ett möte mellan tvenne unga flickor i dag gryningen på den tysta gatan, medan staden ännu sover. Den ena kommer från en bal, den andra är på väg till en döende — — —.⁴

I hög grad ägnat att sätta fantasien i rörelse är slutet på predikan *Trop tard*, där predikanten försätter åhörarna till dagen efter yttersta domen, då de oomvända fått sitt eviga öde beseglat. Då är det försent att göra bättring.⁵

Hur ihärdigt Monod än bemödar sig om att påverka åhörarnas tanke, känsla och fantasi, så är detta dock, som sagt, blott medel för att nå deras *vilja*. Detta är för Monod huvudsaken och målet.

¹ 1. 256.

² 2. 250.

³ 2. 274.

⁴ 3. 191.

⁵ 4. 447 ff.

Om viljans primat inom det religiösa livets psykologi uttalar han sig i *La crédulité de l'incrédule*, där han säger: »Skyll icke på edert förstånd, när ni icke kunna tro, — — — utan skyll på — — — eder egen vilja. Ty om ni icke komma till tro, så beror det helt enkelt på, att ni icke vilja tro. — — — Från och med den dagen, då ni få en fast vilja att göra det Gud vill, att göra det, kosta vad det kosta vill, äro ni stadda på trons väg, som leder till det eviga livet.»¹

Men just därför att viljemomentet så överväger i Monods förkunnelse, att allt, vad han säger, mynnar ut i en appell till viljan, så ställer det sig svårare att uppvisa detta genom anförandet av enstaka partier ur predikningarna. Vilka ställen som än framdragas, så bli de godtyckligt valda. Ett säkrare medel att giva en bild av hur Monods förkunnelse vädjar till viljan, är att gå systematiskt till väga och undersöka, vilka motiv, han vill räcka sina åhörare. Men, som en undersökning av motiven hänger nära tillsammans med en framställning av kvietiven, torde det vara riktigast att ägna en ny avdelning åt dessa frågor.

C) Motiv och kvietiv.

Niebergall, som mer än någon annan koncentrerat sig på att betrakta den kristna förkunnelsen från den fruktbärande synpunkten av dess motiv- och kvietivbildande kraft, talar om trenne grupper av motiv, rationella, eskatologiska och ideellt-religiösa. Ifråga om kvietiven sätter han över denna indelning en gruppering efter de olika slag av lidanden, emot vilka kvietiv krävas.² Denna systematisering låter sig med fördel användas beträffande Monods predikan.

Innan vi ingå på de olika slagen av motiv och kvietiv, förtjänar det att påpekas, hur Monod själv framhållit nödvändigheten av att förkunnelsen rör sig med *religiösa* motiv och kvietiv: »Hur mycket större intryck gör det icke på oss, då man talar om att vi skola bedja om och undfå den helige Ande, Gud själv, mot om man blott talade om att vi skola odla våra moraliska anlag! Och hur mycket mera frid erfara vi icke, då vi kunna påräkna bistånd av den helige Ande, av Gud själv, ja, Andens, Guds egen närvaro i oss, mot om vi vore hänvisade till vår egen skröplighet!»³ Här vänder sig Monod mot upplysningspredikans centrifu-

¹ 2. 381 f.

² Niebergall, Wie predigen wir den modernen Menschen? I, s. 7 ff.

³ 2. 104.

gala läggning och kräver, att förkunnelsens tyngdpunkt flyttas över till det centralt religiösa området.

a) Motiv.

Vi nämnde Monods opposition mot upplysningen. Ur denna springer Monods huvudmotiv under hans äldre skede fram. Han vänder sig mot upplysningsreligiositetens optimism, som yttrade sig i bristande syndakänedom. Han fattade som sin främsta uppgift att undanröja detta hinder för ett djupare kristligt liv. Han vill bibringa åhörarna en verklig uppfattning av livets allvar sub specie æternitatis. Det, som gör livet till en så ytterligt allvarsam sak, är, att varje människa, som icke genomgått omvändelsens kris, är på väg mot evig fördömdelse. Denna skrämmande tanke är den röda tråd, som går igenom de äldre predikningarna, särskilt dem från Lyon-tiden. Det är det *negativt eskatologiska motivet*, som är själva nerven i dessa predikningar.

I huru hög grad detta är förhållandet träder måhända icke fullt till synes vid ett flyktigt genomläsande av predikningarna. Det beror därpå, att det negativt eskatologiska motivet mera klingar som en underton under framställningen, än vad det framträder i dess enskilda detaljer. Detta sammanhänger med ett redan påpekat drag, nämligen Monods återhållsamhet ifråga om konkreta skildringar av de fördömdas pinor.

Dock finnas åtskilliga partier i predikningarna, där detta allmänna grundmotiv koncentrerar sig till direkta utredningar. Antingen utgår han därvid från Guds helighet, som icke lämnar synden ostraffad.¹ Eller ock ser han saken från resultatets synpunkt och framhåller räkenskapen på den yttersta domen som motivbildande.² Ytterligare tillspetsning ger han detta motiv, då han inträngande manar sina åhörare att taga vara på nådens dag, innan det blir för sent. Detta är en tanke, vars motivkraft han med verklig virtuositet utnyttjar. Det är alltså tanken på döden, som införes såsom motiv. Den dominerande synpunkten är då döden såsom ett ovillkorligt avklippande av alla möjligheter till bättring. Det tillstånd, i vilket människan befinner sig i dödsögonblicket, är avgörande för hennes eviga öde.

Under sitt Parisskede vacklade Monod på denna punkt och

¹ 1. 370, N. 65.

² 1. 263, 1. 211, 1. 242.

lämnade åtminstone frågan öppen, huruvida man icke har rätt att se mera optimistiskt på livet efter detta.¹ Därmed har den motivkraft, som ligger i tanken »för sent» förminskats. Mot slutet av hans predikoverksamhet ökas den igen.²

I de äldre predikningarna är han angelägen att framhålla ovissheten om, när döden kommer, såsom kraftigt motiv till att utan uppskov söka själens frälsning. I *Pouvez-vous mourir tranquille?* heter det: »Skjut icke upp till i morgon. I morgon kanske du icke längre finnes till. I morgon kan det hända, att du är död. Därför — icke i morgon, utan i dag. Se, nu är välbehaglig tid; nu är frälsningens dag.»³

Med en annan skiftning införes dödstanken i *L'ami de l'argent*. Där betraktas döden icke blott som avklippandet av möjligheterna till frälsning, utan även såsom den där fråntager oss de jordiska ägodelarna. På så sätt anställs en jämförelse mellan livet i timligheten och livet i evigheten, vilken resulterar i det förras intighet. Därmed vill Monod giva åhörarna motiv att övervinna frestelsen till girighet.⁴

Ytterligare kraft förlänas åt det negativt eskatologiska motivet genom ett energiskt betonande av imputabiliteten. Fördömmelsen är av olika grader. Den fruktansvärdaste graden väntar oomvända kristna.⁵

Har den flitiga användningen av denna motivgrupp sin närmaste förklaring i Monods antitetiska ställning till upplysningen, så är samma sakförhållande orsaken till att han jämförelsevis sparsamt använder sig av *positivt eskatologiska motiv*. Han talar visserligen om den eviga saligheten,⁶ men vanligen blott i korta antydningar. Ofta blanda sig andra motivgrupper in i tankegången, så att det understundom icke kan fullt avgöras, huruvida han avser en kristens seger i tiden eller i evigheten. Och när motivet förekommer klart uttalat, skyndar han sig nästan alltid att som komplement tillfoga några ord om den eviga fördömmelsen. Man märker, hur noga Monod aktar sig för att komma in i tankegångar, som skulle kunna påminna om rationalismens ordande om den himmelska sällheten såsom dygdens lön.

¹ N. 68.

² Predikan *Trop tard*.

³ 1. 203. Jfr. 4. 357 f.

⁴ 2. 409.

⁵ 1. 304.

⁶ T. ex. 2. 64, 2. 180 f., 4. 373.

Att Monod under sådana förhållanden även skulle vara sparsam vid användningen av de *rationella motiven* ligger i sakens natur. De användes av upplysningen i övermått och neddrogos till moralismens och nyttighetslärans plan.

När Monod under sitt äldre skede någon enstaka gång använder dem, söker han lyfta upp dem på en religiös nivå genom att kläda dem i en dogmatisk dräkt. Så sker t. ex. i *La peccadille d'Adam et les vertus des pharisiens* och i *Qui a soif?* I båda skildras syndens följder i detta livet i form av lekamligt och andligt lidande. Men han försvagar motivens kraft, genom att han icke förer tanken på den konkreta, empiriska linjen, utan på den dogmatiskt-abstrakta. Han skildrar icke, hur den eller den påtagliga synden hos individen drar olycka över denne själv, hans omgivning och efterkommande. Det är samma drag, som när han i synd mot människorna icke kan se synd mot Gud, utan måste uppställa teorien om rubbningen av harmonien i den metafysiska kosmos för att känna sig tillräckligt ha betonat synden som ett religiöst begrepp eller som när han icke kan vara viss om att Skriften skyddas från profanering, försävt man ej förklarar den vara tillkommen genom en för de bibliska författarna säregen art av inspiration, som ligger över vår psykologiska erfarenhet. På samma sätt är det med den sedliga kausaliteten. Det naturliga orsakssammanhanget synes honom för profant för att kunna ses religiöst. I den av naturlagarna förorsakade vedergällningen kan han icke direkt se uttrycket av Dens rättfärdighet, som stiftat dessa lagar. För att kunna se religiöst på detta sammanhang, måste han lyfta upp det över det naturligas sfär. Han utgår därvid från det adamitiska syndafallet och talar om den förbannelse, som till följd av arvsynden vilar över människosläktet. Därvid träder det rationella inslaget i motivet starkt tillbaka. Motivet står på gränsen till den grupp av ideellt-religiösa motiv, som vi i fortsättningen komma att kalla auktoritetsmotiv. Det är nämligen snarare den traditionella dogmatiska åskådningen än aktgivande på erfarenheten, som förlänar motivet dess kraft.

Den enda gång Monod, så långt jag kunnat se, närmare utvecklar ett rationellt motiv på den individuella linjen utan denna dogmatiska inklädnad, är i *Tel enfant, tel homme*. Där framhåller han, hur den flitige får framgång i sina strävanden, den punktliga förvärvar människors förtroende och den kyske

och måttfulla bevarar sin hälsa.¹ Men då är att märka, att denna predikan hölls så sent som 1852, då kampen mot upplysningen icke längre stod på dagsprogrammet, och framför allt, att den är en barnpredikan, där Monod så starkt ackommoderar sig efter de små åhörarnas uppfattningsförmåga, att uttalandet icke kan betraktas som uttryck för något i Monods åskådning konstitutivt.

Annorlunda ställer sig saken på den sociala linjen, utmed vilken hans tänkande går under det andra skedet. Där använder han renodlat rationella motiv i ganska stor utsträckning. Under intryck av februarirevolutionen predikar han om att revolutions-tidens olyckor voro en följd av sociala synder. Äro samhällsförhållandena ordnade efter kristna grundsatser, behöva inga revolutioner förekomma. På så sätt utnyttjar han omstörtningarna i samtiden som motiv till ökad kristlig aktivitet. Detta är grundtanken i *Les fondements en ruines II*.

En speciell motivgrupp, som åtminstone är besläktad med de rationella motiven och som förekommer i Monods senare predikningar, är påpekandet av vad kristendomen uträttat i filantropiskt hänseende. Det är i sista hand Jesus, som befriat slaverna och byggt sjukhusen. Låtom oss därför arbeta för den religion, som bär sådana frukter!²

Är i Monods äldre predikningar den negativt eskatologiska motivgruppen den dominerande, så förekommer emellertid redan där en annan motivkrets, som, i den mån Monods utveckling skrider framåt, strävar att göra den förra gruppen rangen stridig, och som i Montaubanpredikningarna begynner skjuta den åt sidan för att slutligen i de tidigare Parispredikningarna i det allra närmaste undantränga densamma. Det är de *ideellt-religiösa motiven*. Ser man på Monods homiletiska produktion i dess helhet, är det denna grupp, som utan all fråga intager främsta rummet.

Dessa motiv kretsar, som naturligt är, företrädesvis kring Jesu person. I de äldre predikningarna hämtas motivkraften framför allt av vad Jesus *gjort*, nämligen i sitt lidande och sin död, enligt den zinzendorfska tanken: »Detta har jag (Kristus) gjort för dig. Vad har du gjort för mig?»³ I de senare predikningarna hämtas motivet av vad Jesus *är*. Monod bygger på

¹ 4. 374 f.

² *Que seriez-vous sans Jésus-Christ?* N. 7 ff., 4. 131, 4. 354.

³ 1. 123 ff., 2. 73.

den johanneiska Kristusmystiken. Kristus är vinträdet, vi äro grenarna, han är ljuset, han är det levande vattnet. Med ett ord: han är livskällan. Vissheten om att denna finnes och är för oss åtkomlig bör på oss verka lika sporrande, som vetskapen om oasens närhet påskyndar ökenvandrarens steg.⁴

Det jämförelsevis ringa utrymme, Monod i sina predikningar ger åt evangeliernas skildringar ur Jesu liv, gör, att han endast undantagsvis får tillfälle att använda det motiv, som består i Jesu föredöme. Men när tillfälle därtill gives, utnyttjar han det. Så sker t. ex. i *Jésus tenté au désert* och i *Jésus enfant, modèle des enfants*. Här hålles han naturligtvis även tillbaka av oppositionen mot upplysningen.

Vare sig tonvikten lägges på Kristi offerdöd eller på hans levande person, är han uppenbararen av Guds kärlek. Djupast sett är det denna, som är motivbildande.⁵ Den oförskyllda nåden är centralmotivet.⁶ Hela predikan *La sanctification par le salut gratuit* är ett hänfört lovprisande av den outtömliga motivkälla, som inligger i evangeliet om Guds nåd utan vår förskyllan eller värdighet.

I specifikt reformert dräkt kommer detta motiv till synes, då Monod talar om hur medvetandet om att vara av Gud utkorad till salighet är en oförliknelig kraftkälla. Där utnyttjas alltså predestinationsläran som motiv.⁷

Är sålunda Guds utsägligt stora *gåva* i Kristus det starkaste motivet, så sluter sig oupplösligt till detsamma Guds *krav* som det andra stora ideellt-religiösa motivet. Gud räknar på oss.⁸ Vi hava hans uttryckliga befallning i lagen: i samvetet och i bibeln.⁹ För lagens majestät vet Monod att giva verkligt sublima uttryck. Jag erinrar om hans parallell mellan lagbundenheten i den fysiska världen och i den andliga.⁷ Guds vilja är det kategoriska imperativet. Monods inflytande från Kant har i det föregående vidrörts.

Monods djupa och träffsäkra religiösa intuition skyddar honom dock från att i sin starka respekt för plikten få in något oevangeliskt, lagiskt. I själva lagen ligger ett evangelium, i kra-

⁴ *Qui a soif?*

⁵ 1. 200, 4. 452.

⁶ 1. 124.

⁷ 1. 404 ff.

⁸ 1. 137.

⁹ 1. 152.

⁷ 1. 364 f.

vet en gåva. Gåvan består i det förtroende, Gud visar oss genom att anförtro oss höga uppgifter med stora krav. Vi äro satta att vara väktare i Israel.¹

Sambandet mellan gåva och krav framhåller Monod även genom en religionshistorisk jämförelse. Vi kristna hava fått oändligt mycket mer av Gud än hedningarna. Detta förpliktar.² Denna tankegång äger ock sin tillämpning på enskilda länder och församlingar inom kristenheten, vilka särskilt benådats genom besökelse.³ Sitt sammanfattande uttryck får den ideellt-religiösa motivgruppen i predikan *Le bonheur de la vie chrétienne*. Grundtanken i den är, att det kristna livet har sin lön i sig självt, i den inre lycka det skänker redan i tiden. Det tillfredsställer vårt väsens djupaste behov.⁴ Därigenom framstår det som det mest eftersträfvansvärda av allt. Likartade tankar framställas i *Qui a soif?*

En särskild utformning får denna tanke i den förnämnda predikan, då han anlägger den i motivhänseende fruktbärande synpunkten, hur kristendomen skänker en enhetlig och sammanhängande livsåskådning och därigenom förlänar åt personligheten målmedvetenhet och kraft. Livet samlar sig kring en sammanhållande princip, ett allt behärskande totalintresse.⁵

Till dessa centrala motiv sluta sig i Monods förkunnelse en rad andra ideellt-religiösa motiv av mera periferisk art, men som hos Monod spela en betydande roll. Man skulle kunna kalla dessa *auktoritetsmotiv*.

Det är ingen tillfällighet, att dessa intaga ett stort rum i Monods predikan. Upplýsningen hade rivit ned auktoriteten. Bibeln betraktades icke längre som Guds eget inspirerade och ofelbara ord, utan en samling ålderdomliga litteraturalster av tvivelaktigt sanningsvärde. Och gent emot den historiska traditionen intog upplýsningen en kritisk ståndpunkt. Föregående släktled hade levat i mörker och vidskepelse. Först nu var det sanna ljuset kommet. Givet är, att när en sådan åskådning genomgått sin progress, kulmen och regress, skulle ett starkt behov av auktoritet göra sig gällande.

I hög grad sätter detta sin prägel på Monods motiv. Framför allt använder han flitigt bibelordets auktoritet som motiv.

¹ 1. 137.

² 1. 395 f.

³ 1. 397, 1. 430.

⁴ 2. 61.

⁵ 2. 56 f.

»Det är skrivet» är för honom en den verksammast tänkbara vädjan till viljan, emedan det bibeln föreskriver är dikterat av Guds egen mun. Vill man ur mängden av exempel på detta, i de äldre predikningarna oavslått återkommande drag utvälja något särskilt, kunde man törhända stanna inför predikningarna om Jesu frestelse, där Monod till köpmannen, som frestas att förvärva rikedom genom ohederliga affärsmetoder, till den unga kvinnan, som frestas att sälja sig för pengar till en ovärdig man, och till den unge prästen, som frestas att göra sig populär genom att pruta av på kristendomens krav, ger motivet: »Det är skrivet: Herren din Gud skall du tillbedja, och honom allena skall du tjäna.»

Inför det andra auktoritetsmotiv, traditionens bjudande makt, tvingades Monod av det historiska sammanhang, i vilket han stod, att iakttaga en viss återhållsamhet. Katolicismen över-skattade traditionen och från upplýsningen härstammad en till sin grundtendens irreligiös tradition.¹ Men från sitt eget kyrkosamfunds ärorika förlutna upphämtade Monod en förpliktande motivbildande tradition. Så t. ex. skildrar han i *Qui doit communier?* hugenottkyrkans storhetstid före rationalismen och vill genom att sätta den i motsats till samtidens förslappning väcka åhörarnas religiösa ambition.

Nära besläktad med denna motivgrupp är det personliga föredömet, använt såsom motiv. Jag förbigår här Jesu exempel, vilket, såsom intagande en särställning, behandlats i annat sammanhang. Jesus är för Monod icke en historisk personlighet att sätta au niveau med andra. När Monod använder det personliga föredömet som motiv, är det bibliska gestalter, sådana som patriarken Jakob, Moses, Daniel, Johannes Döparen,² Natanael,³ Petrus⁴ och Maria Magdalena,⁵ han anför. Framför allt framhåller han Paulus. De fyra predikningarna över aposteln Paulus äro väsentligen predikningar om hans föredöme, framför allt den sista, som också bär överskriften *Son exemple*.

Men icke blott bibliska gestalter användas, utan även personligheter ur kyrkohistorien, Bernhard av Clairvaux,

¹ Detta har Monod utvecklat i *Doctrine chrétienne*, första föredraget, *Jésus jugeant la tradition*.

² *Hérode et Jean Baptiste* och *Danse et martyre*.

³ *Nathanaël, ou l'esprit prévenu, mais sincère*.

⁴ *Les grandes âmes*.

⁵ *Marie-Magdeleine*.

Huss,¹ Calvin, Luther,² martyrerne,³ missionshistoriens⁴ hjältar m. fl.

Slutligen förtjänar påpekas, att gränsen är flytande mellan de rationella motiv, Monod använder, då han erinrar om de uppgifter, som tidsläget pålägger åhörarna, och den ideellt-religiösa motivgruppen. När han påyrkar ökad kristlig aktivitet av den orsaken, att den religiösa, politiska och sociala utvecklingen eljes äventyras, och det sålunda framhålls, hur en sund klokhet kräver verksamt kristligt arbete, så är detta ett rationellt motiv. Men när han talar om samma sak, sedd från pliktbegreppets synpunkt, och framhåller vilka speciella förpliktelser, som väckelsen,⁵ revolutionen⁶ och andra tidsföreteelser lägga på åhörarnas samveten, om deras religiösa plikter mot eftervärlden⁷ o. d., är detta en ideellt-religiös motivering.

Monod gör således en mångsidig användning av de ideellt-religiösa motiven. Vid sitt utnyttjande av dessa träffar han kristendomens kärna, liksom hans förkunnelse där når sin höjdpunkt. Likväl är det vissa sidor av centralmotivet, Guds kärlek, som han icke tillräckligt får fram. Man saknar de personliga, åskådliga drag, som göra bilden av Guds kärlek rätt levande för det fromma hjärtat, och därigenom äga en särskilt stark, motivbildande kraft. Han kan giva synnerligen starka och fulltoniga uttryck för Guds kärlek, sådan den på ett medelbart sätt framträder i försoningsläran. Men man saknar i hans förkunnelse den på ett omedelbart sätt framträdande bilden av den himmelske Fadern. D. v. s. han utnyttjar på ett förträffligt sätt de motiv, som falla inom den synvidd hans dogmatiska conception utstakar. Men en viss skematisk styvhet i åskådningen hindrar honom från att se en del andra värdefulla motivgrupper.

b) Kvietiv.

Liksom Monod avvisar alla icke religiösa motiv, låter han sig angeläget vara att icke erbjuda andra kvietiv än sådana, som äro av religiös art. Han förkastar världsmänniskornas falska kvietiv att helt enkelt skjuta livets svårigheter ifrån sig.⁸ I stället sätter han upp det mäktiga, alla livets förhållanden om-

¹ 2. 37.

² 2. 148 f.

³ 3. 235, 4. 407 f.

⁴ 1. 105, 4. 406.

⁵ 4. 288.

⁶ *Les fondements en ruines.*

⁷ 3. 281

⁸ 2. 66.

spännande universalkvietiv, som består i kristen tro och livs-åskådning. Förträffligt ger han uttryck åt det rogivande, som ligger i en sådan livsfördjupning, genom en bild. Han liknar världsmänniskan vid en grund sjö, som av minsta storm upp- röres ända till botten. Den kristne däremot är lik det djupa havet, som väl kan svalla på ytan, men som alltid är lika lugnt nere på djupet. I jämförelse med de vidder, som öppna sig därnere, te sig stormarna på ytan som något oväsentligt.¹

Men naturligtvis nöjer sig icke Monod med detta allmänna kvietiv. Han gör flitigt bruk av de speciella kvietiv och kvietiv-kretsar, som kristendomen erbjuder.

I många fall utgöra de paralleller till hans motiv. Hans grundmotiv under det äldre skedet, det negativt-eskatologiska, sprang fram ur hans pessimistiska livssyn. Denna utgör ock bakgrunden för hans centralaste kvietiv under samma skede. Det är *kvietiv mot skuldkänslan*. Det kvietiv, han ställer upp mot denna, är Jesu ställföreträdande lidande och död. Jesus har tagit vår synd och skuld på sig. Därför kunna vi äga frid.

För att detta kvietiv skall vara tillfylles, fordras emellertid garantier, å ena sidan för att Gud accepterar Jesu ställföreträdande lidande och död såsom en verklig satisfaktion, och å andra sidan för att den av Jesus åvägabragta försoningen gäller oss. Den förra garantien finner Monod i Jesu uppståndelse. Den är vittnesbördet från Guds sida om att han godtagit Jesu medlarskap.² Den andra garantien skänker predestinationsläran. Särskilt användbar är denna som kvietiv mot fruktan att förlora nådaståndet.³ Riklig användning göres av den därmed beslätade tanken, att omvändelsen är ett verk av Gud, ej av människan. Guds makt införes såsom det fullt betryggande kvietivet. Men då ligger det stor vikt uppå att få visshet om att Gud verkligen vill vår omvändelse. På uppvisandet av att så är fallet, nedlägger Monod mycken energi. En hel avdelning i predikan *La compassion de Dieu pour le chrétien inconverti* ägnas åt att övertyga åhörarna om att Gud vill deras omvändelse.⁴

De falska kvietiv mot skuldkänslan, som rationalismen uppställde, avvisas, såväl förlitandet på dygden som på att Gud skulle vara overseende och ej räkna så noga.⁵ Dessa tröstegrun-

¹ 2. 67.

² 1. 183 f.

³ 4. 117.

⁴ 1. 407—424.

⁵ T. ex. 1. 77, 1. 228, 1. 371, 2. 19, 2. 25, 2. 482, N. 72.

der kullstörtar Monod genom att peka på människans totala syndafördärv och Guds stränga helighet.

Synden möter oss emellertid icke blott som skuld utan även som pinande *frestelse*. De kvietiv, Monod framlägger mot frestelserna, få, som helt naturligt är, i mångt och mycket sin karaktär av Monods fasta tro på den onda andevärldens realitet och hans livliga sysselsättning med dithörande föreställningar. Så t. ex. säger han i *Les démoniaques*, att det är lugnande att veta, att vi själva icke äro den enda orsaken till vårt moraliska elände, utan att detta också går tillbaka på djävulen och hans anhang, som lockat oss till fall.¹

Men å andra sidan vet han att anföra en serie kvietiv mot frestelserna, som icke sammanhånga med den demonologiska tankekretsen. Dessa gruppera sig kring Kristi person. Hur svåra frestelserna än kunna vara, skola vi dock aldrig misströsta. Fall är icke nödvändigt. Ty Kristus segrade i all frestelse. Där hava vi borgen för vår seger. »Varen vid gott mod; jag har övervunnit världen.»² Icke ringa motivkraft vinnes ur jämförelsen mellan Jesu frestelser och våra. Han frestades värre än vi.³ Dessutom frestas vi aldrig över förmågan.⁴ Slutligen äga vi ett gott skydd mot misströstan däri, att de svåraste frestelserna äro förbehållna åt de bästa människorna.⁵ Denna tanke äger mycket av kvietivkraft i sig. Ty ju häftigare frestelserna ansätta oss, dess mer växer vår tillförsikt.

Anför Monod sålunda en hel rad av kvietiv mot synden såväl i form av skuld som i form av frestelse, så är det däremot mera sällan, som han lämnar kvietiv mot *dödsfruktan*. Under sitt väckelseskede ansåg han sig snarare behöva injaga hos sina åhörare en hälsosam fruktan för döden än invagga dem i säkerhet. Och den naturliga dödsfruktan, som är oberoende av alla föreställningar om livet efter detta, hade föga rum hos Monod själv. Han intog en väsentligen negativ ställning till jordelivets glädjeämnen. Denna världen var för honom främlingslandet. Kvietiv mot den formen av dödsfruktan voro för honom obehövligen, och han synes i det stycket hava bedömt sina åhörare efter sig själv. Vidare måste här hava inverkat hans av opposition mot upplysningens ordande om himmelens lycksa-

¹ 2. 105 ff.

² 2. 274.

³ 2. 129.

⁴ 2. 170.

⁵ 2. 139.

lighet föranledda, redan påpekade obenägenhet att mycket tala om den eviga saligheten. Slutligen var dödstanken för Monod så starkt etiskt betonad, att de partier i predikningarna, där man, av sammanhanget att döma, kunnat vänta kvietiv mot dödsfruktan, snarare innehålla kvietiv mot skuldkänsla än mot fruktan för döden. Betecknande för detta är predikan *Pouvez-vous mourir tranquille?*. Dock är naturligtvis gränsen flytande, och understundom beröres den egentliga dödsfruktan. Det kvietiv, som sättes upp emot densamma, är försoningen i Kristus. Tro på Kristus, så kan du dö lugn! Samma kvietiv användes i *Le bonheur de la vie chrétienne*: »Vet du, vad det vill säga, att kunna dö i frid, att kunna se Frälsaren, redo att mottaga dig, att kunna säga med aposteln: Jag har kämpat den goda kampen, jag har fullbordat loppet, jag har bevarat tron; härefter är mig förvarad rättfärdighetens krona, vilken Herren den rättfärdige domaren skall giva mig på den dagen, men icke blott åt mig, utan ock åt alla, som älska hans tillkommelse?»¹ I *Exclusisme* tillvitar han liberalismens latitudinarism, att den icke förmår skänka tillräckliga kvietiv mot dödsfruktan. Det kan endast den livsåskådning göra, som har sitt verkliga centrum i Kristus.²

Det tredje slaget av livets nedpressande makter, mot vilka Monod uppställer kvietiv, är *denna världens lidanden*.

Vad då först beträffar de timliga lidandena i allmänhet, så möter oss först en grupp av kvietiv som samla sig kring Jesu person. Kristus har lidit före oss.³ Detta är en tanke, som är ägnad att borttaga åtskilligt av lidandets bitterhet. »Nedläggen edert kors inför hans fötter, han som bar ett ännu mycket tyngre kors.»⁴ Vidare uppmanar Monod sina åhörare att i den innerliga livsgemenskapen med Kristus söka kvietiv mot jordelivets sorger: »Hören I icke Herrens inbjudan: Kommen till mig I alle, som arbeten och ären betungade, och jag skall vederkvicka eder? Viljen I hellre låta edra tårar falla på jorden än utgjuta dem i Jesu famn?»⁵ Det är sålunda unio-mystica tanken, som här användes som kvietiv. — Vad Kristus gjort för vår frälsning är ett så stort fröjdeämne, att de timliga bekymren i jämförelse därmed förefalla små och obetydliga.⁶

¹ 2. 79. Jfr. N. 77.

² 4. 405.

³ 2. 78.

⁴ 2. 81.

⁵ 2. 81.

⁶ N. 77.

Vidare utnyttjar han försynstron, som kvietiv mot lidande. De svårigheter, som drabba oss, äro icke meningslösa grymheter utan hälsofarlig tuktan, sänd av en Fader, som älskar oss. Detta sätt att se bryter udden av lidandet. Det uppfattas icke längre som något ont, som man spjärnar emot, utan som bevis på Guds kärlek, som man gläder sig åt och tackar för.¹

I nära samband med denna tanke står det eskatologiska kvietivet. Korset är den enda vägen till härligheten. De som med tårar så, skola skörda med jubel.²

Därnäst vända vi oss till Monods kvietiv mot olika slag av lidande.

Det lidande, som sjukdom för med sig, får ett försonande ljus över sig, om man betänker, vilka tillfällen till eftertanke, till bättring, till bön, till övning i tålmod, som sjukdomstiden skänker, men som vi under hälsans dagar icke få. Det kan hända, att prövotiden på sjukbädden blir det pris, för vilket själens eviga frälsning köpes.³

Mot pinande känsla av oförmåga att fylla sin uppgift i livet anför Monod kallelsetanken som kvietiv. Den, som efter moget övervägande och bön funnit sin kallelse, har i och med detta funnit botemedlet mot den oroande känslan av otillräcklighet. Han får höra Herrens röst tala så, som denna röst fordom sade till Gideon: »Gå åstad med den kraft, du har; se jag har sänt dig.»⁴

Understundom går han in på särdeles specialiserade förhållanden. Han ger kvietiv mot den ogifta kvinnans ensamhetskänsla. »Du som går och bär på en ljuv och dock bitter längtan efter att älska och älskas, ingen kunde sätta större värde än du på ett eget hem, men det beskärdes dig aldrig. Du är ensam och betryckt» (Ps. 25:16). Du är försmådd. Men av vem? Av en blind slump? Nej, av den himmelske Faderns försyn. Varför? Är det, för att du skulle berövas det andra äga? Nej, utan för att göra dig rikare än dessa andra. Tro mig: Gud har något bättre i beredskap åt dig. Han har hänvisat dig till att söka ersättning i hans kärlek — — —.»⁵

Mot obegripliga, sorgliga händelser — som typ för sådana uppställes Johannes Döparens död — finner Monod kvietivet i

¹ 2. 78.

² 3. 345

³ 3. 347.

⁴ 4. 254.

⁵ 3. 348.

tanken: Gud vill det. Och vad han vill är alltid det bästa, även när vi icke förstå det.¹

Liksom Monod under sitt andra skede anförde en hel del motiv, som åsyftade eller hämtade sin kraft ur samtida politiska sociala och kyrkliga förhållanden; så är det på samma sätt med kvietiven. Som kvietiv mot den oro, som februarirevolutionen och densamma åtföljande kristendomsfientliga strävanden framkallade, framhåller Monod, att Gud är mäktig att vända själva skadan till gagn. Att vi hava så svårt att inse detta beror på vår ringa överblick. Vi likna den menige soldaten, som blott ser de fram- och tillbakatågande truppmassorna, men icke är invigd i stridsplanen. För honom ter sig det hela som ett meningslöst virrvarr. Högste befälhavaren, som vet, varför varje manöver utföres, ser i samma tilldragelser ett planmässigt sammanhang. Kunde vi blott se med Guds ögon, skulle de strider, som nu te sig meningslösa, visa sig tjäna högre syften.²

Ett annat, mera rationellt kvietiv mot samma sak finner Monod i historiens lagbundenhet. Erfarenheten visar, att på mörka tider i regel följa ljusa tider igen. Så skall det förvisso också ske nu.³

Överblicka vi till sist Monods motiv och kvietiv i ett sammanhang, finna vi, att det i det stora hela råder en sund proportion mellan dem båda. Intetdera slaget överväger på det andras bekostnad. Eljes hade man kunnat vänta, att kvietivsidan varit starkast representerad, åtminstone under hans äldre skede. Det hade varit en rätt naturlig följd av hans reaktion mot upplysningens moralism. Romantiken predisponerade ju även för att i kristendomen snarare söka ett ställe där man finner vila än impulsen till arbete.⁴ Frågar man efter orsakerna till att Monod här undgick ensidighet, tar man säkerligen icke miste, om man pekar på hans säkra religiösa intuition, som vi på åtskilliga andra punkter sett leda honom rätt, i det starkt viljebetonade i hans väsen samt i hans i vissa hänseenden kritiska ställning gent emot romantiken. Möjligen kan man också tänka på det anglikanska inflytande, som genom mångfaldiga förbindelser nådde honom, och som givetvis var ägnat att motverka passivitet.

¹ 2. 253.

² 3. 240.

³ 3. 252.

⁴ Lehmann, Tvedräkt och endräkt, s. 66.

4. Predikningarna och samtida förhållanden.

En av de viktigaste förutsättningarna för att förkunnelsen skall kunna fylla sin uppgift är att den är aktuell. Här är icke platsen att undersöka, i vad mån den totalåskådning, som framföres i Monods predikningar, står i kontakt med de bärande tankarna i samtiden. Den frågan besvaras på andra punkter av denna studie. Här gäller det predikningarnas speciella aktualitet, d. v. s. de direkta anspelningar, Monod gör på samtida förhållanden.

Närmast intresserar han sig naturligtvis för de religiösa förhållandena. Att han oupphörligt kommer in på upplysningsreligiositeten och kritiserar den från olika synpunkter, behöver knappast nämnas.¹ lika litet som att han ofta gör anspelningar på väckelsen, framhållande dess värde.² Men de religiösa förhållandena kunna icke isoleras från det kulturella, politiska och sociala sammanhang, i vilket de framträda. Ofta föranledes Monod till översiktliga framställningar av bakgrunden för de religiösa företeelserna i samtiden. I *La sanctification par la vérité* skildrar han, hur tiden på alla områden kännetecknades av ett sjudande andligt nydaningsarbete. Inom konsten, litteraturen, astronomin, fysiken, biologien, överallt pågick en nyorientering. Den sträckte sig även till det religiösa området, där den tagit gestalt i den pågående väckelsen.³ Denna skildring är intressant, icke minst från den synpunkten, att den visar, att Monod åtminstone till en viss grad såg, hur den religiösa rörelse, till vilken han själv anslutit sig, historiskt sett hade samma rötter som åtskilliga samtida företeelser på det kulturella området. Detta hindrar dock icke, att han vid andra tillfällen kan gå skarpt tillrätta med den tidsströmning, vars barn han själv i viktiga hänseenden var, romantiken. I *L'ami de l'argent* anställer han en vidräkning med romantikens skönlitteratur. Han finner dess formella löslighet bjärt kontrastera mot klassicismens ädla formkultur. Den är bisarr och omoralisk. Den skyr icke att i ekonomiskt spekulationssyfte ockra på människornas lägre instinkter.⁴

¹ T. ex. 1. 36, 1. 42, 1. 78, 1. 104, 1. 287, 1. 294, 1. 308, 2. 96, 2. 377, N. 23, N. 72, 3. 33.

² T. ex. 1. 103, 1. 422, 2. 74, 3. 33 ff., 4. 24, 4. 178, 4. 268, 4. 283, 4. 387 ff.

³ 1. 101 ff.

⁴ 2. 425.

Under sitt andra skede sysselsätter han sig i mycket hög grad med de andliga strömningarna omkring seklets mitt och de politiska händelserna, framför allt februarirevolutionen. Predikningarna *Les fondements en ruines*, *La vocation de l'Église* och *La parole vivante* överflöda på anspelningar på dessa förhållanden. Samtidigt börjar han se väckelsen från ny synpunkt. I de äldre predikningarna prisade han dess företrädarnas framför upplysningen. Nu framhåller han även dess ensidigheter och brister.¹ Ju mer tiden lider, dess mer kritisk ställer han sig även mot liberalismen.²

Gå vi så till mera speciella förhållanden, finna vi en mångfald aktuella spörsmål, som behandlas i predikningarna. En fråga, som han flera gånger och ganska utförligt behandlar, är slaveriet.³ Han predikar mot svettningssystem inom industrien,⁴ mot exploaterandet av minderårigas arbetskraft,⁵ han ivrar för fredssaken,⁶ han berör frågan om kvinnoemancipationen,⁷ han fördömer duellväsendet,⁸ han kritiserar lyx, ytlighet och nöjeslystnad hos de högre samhällsklasserna,⁹ han anmärker på brister i samtidens uppfostrings- och undervisningsväsen¹⁰ han klagat över tilltagande brottslighet,¹¹ över det stora antalet självmord¹² över oredlighet i handel och vandel,¹³ över upplösande tendenser inom skönlitteraturen,¹⁴ han ivrar för religionsfrihet¹⁵ o. s. v.

Något, som naturligtvis mycket sysselsatte sinnena vid denna tid, var den uppdykande socialismen och kommunismen. Monod ägnar åtskillig uppmärksamhet åt dessa företeelser. I *La vocation de l'Église* talar han om »vissa nutida försök» att imitera egendomsgemenskapen i den äldsta kristna församlingen i Jerusalem. Dessa voro enligt Monods mening förfelade.

¹ 3. 33 ff., 3. 369, 3. 445, 4. 24, 4. 181.

² 3. 393, 4. 284, 4. 385, 4. 419.

³ 2. 419—420, N. 18—23, 4. 354.

⁴ 1. 429.

⁵ 2. 422.

⁶ N. 11 ff.

⁷ N. 32 ff. och *La femme*.

⁸ 1. 247.

⁹ 2. 63 f., 2. 74, 2. 142, 2. 292.

¹⁰ 3. 184, 3. 196 f., 3. 205.

¹¹ 4. 20.

¹² 4. 20.

¹³ 2. 208, 2. 420.

¹⁴ 2. 205, 2. 425, 4. 5, 4. 71 ff.

¹⁵ N. 27.

De hade föga mer än namnet gemensamt med den urkristna kommunismen.¹ Detta framhålles även i *L'ami de l'argent*.²

Mot socialismens utopiska drömmar vänder han sig vid flera tillfällen. I *Qui a soif?* heter det: »Vår tid tycks tro, att den återfunnit någon bortglömd källa från paradiset. Det är blott att gräva upp den. Vad den icke ger i dag, hoppas man, att den skall giva i morgon. Liksom man icke haft tillfällen nog att bli besviken under sextusen år av oupphörliga misräkningar! Vad den icke ger åt individen, hoppas man, att den skall giva åt släktet! Liksom släktet vore något annat än alla individerna tillsammans! Eller som om det personliga livet skulle uppgå i det kollektiva av pur undfallenhet för nutidens idéer! Ack, i stället för att följa Jesus i det himmelska livet, där han stillar själens längtan, skapar man åt sig en falsk Jesus, jordisk, profan, köttslig, för att helt bekvämt kunna anropa hans namn utan att behöva lyda hans bud. Allt detta är lika dåraktigt som brottsligt. Man må göra, vad man vill, med denna jord, aldrig skall den giva annat än vad den äger. Och — sanna mina ord — den äger ingenting att stilla vårt törstande hjärta med.»³ Mot socialismen försvarar han privategendomen.⁴ Men han skyndar sig att tillägga, att angreppen mot den sistnämnda ha sin orsak i det orättfärdiga sätt, på vilket de besuttna använt sina ägodelar. Om de rika besinnat, att de blott äro redovisningsskyldiga förvaltare för det som Gud anförtrott dem till en tid, skulle socialismen aldrig ha blivit till, eller åtminstone skulle de rika varit utan skuld till dess uppkomst.⁵ Ja, han går ännu längre i mildhet i sitt omdöme om den för honom i grunden motbjudande socialismen. Med den förmåga, som är honom egen, att avvinna även de skrämmande företeelserna i samtiden dess ljusa sidor, ser han i de socialistiska drömmarna om ett nytt samhälle även sådant, som predisponerar för det goda.⁶

5. Predikningarna och kulturlivet.

Monod var icke i egentlig mening en lärd man, men han stod inom sin intressesfär på höjdpunkten av sin tids bildning. Det asketiska drag, som i vissa hänseenden gjorde hans syn-

¹ 3. 80.

² 2. 416.

³ 3. 358. Jfr 3. 255, 275, 277.

⁴ 3. 274.

⁵ 3. 275 f.

⁶ 3. 92.

vidd trång, yttrade sig aldrig som kulturfientlighet. Vår framställning av Monods förhållanden till sin samtid har tvärtom visat, att han på det hela taget såg på kulturlivet med förståen- de och vaken blick.

Därför äro Monods predikningar i rätt stor omfattning kulturpredikningar, understundom t. o. m. i sådan grad, att det väcker en svensk läsares förvåning. I varje fall är kontrasten stor mellan Monods rikedom på kulturellt stoff och den fattigdom i berörda hänseende, som är regel i svensk predikan från samma tid. En mäktigt bidragande orsak till denna åtskillnad är de franska kalvinisternas egenskap av minoritetskyrka med rekrytering företrädesvis ur den bildade medelklassen, en omständighet som är ägnad att skänka helt annan resonans för ett kulturellt inslag i förkunnelsen än vad fallet är i en masskyrka. Dock förmärkes en tydlig gradskillnad i detta hänseende mellan de tre skedena i Monods predikan. Minst gör sig det kulturella draget gällande i Lyon, där Monod var helt upptagen av de nya religiösa spörsmålen och under de sista åren predikade för en anspråkslös frikyrkomenighet, mera framträder det i predikningarna i universitetsstaden Montauban och mest i predikningarna från Paristiden. Monods personliga utveckling och olikheterna i församlingarnas struktur verka båda i samma riktning.

Vad då först beträffar det teologiska kunskapsstoffet, så erinras om vad som på tal om predikningarnas förhållande till bibeln blivit sagt om de spår, som där komma till syns av Monods studier inom hans specialfack, exegetiken.

Bland homiletiska författare, vilkas skrifter han använder eller eljes omnämner, märkas Chalmers,¹ Saurin,² Bossuet,³ Laget,⁴ Krummacher⁵ och H. Harris.⁶

Ur kyrkohistorien upphämtar han åtskilligt kunskapsstoff. På gränsen mellan exegetik och kyrkohistoria står det material till de fem predikningarna över Paulus, som han hämtat ur Neanders Paulusstudier.⁷ Neanders arbete *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens* citeras på flera ställen.⁸ G. S. Faber, Vallenses and Albigen- ses

¹ 2. 396.

² 2. 430.

³ Doctr. chr., s. 71.

⁴ N. 15, cit. ur Laget, Sermons.

⁵ 2. 184.

⁶ 2. 383.

⁷ 4. 125.

⁸ N. 22, 3. 202, 3. 219.

användes likaledes som källa.¹ Uttalanden anföras av Cyprianus,² Augustinus,³ Petrus Lombardus,⁴ Luther,⁵ Frans av Sales,⁶ Pascal,⁷ Bengel⁸ m. fl. Origenes, Contra Celsum citeras.⁹ Lika så Flavius Josephus.¹⁰ Bilder ur kyrkans historia från skilda tider framställas ofta.¹¹

Bland andra teologiska författare, som återopas, märkas Reinhard, Essai sur le plan formé par le fondateur de la religion chrétienne (övers. fr. ty. Valence 1842),¹² Spring, Obligation of the world to the Bible,¹³ Tholuck,¹⁴ Vinet,¹⁵ Erskine,¹⁶ Gerbet,¹⁷ Ph. A. Stapfer,¹⁸ och katoliken Bautain.¹⁹

Någon gång gör han utflykter på religionshistoriens område och talar om islam, brahmanismen, parsismen,²⁰ Juppiter, Molok, Jaggernaut,²¹ brahminerna och fakirerna²² m. m.

Om vi för att få inblick i omfånget av Monods teologiska studier gå utanför predikningarna, så ådagalägger han i sina kontroverser med katolikerna, framför allt i *Lucile*, en ganska imponerande förtrogenhet med den patristiska litteraturen. Han citerar Ireneus,²³ Tertullianus,²⁴ Athanasius,²⁵ Basilius,²⁶ Justinus,²⁷ Hilarius²⁸ och Cyrillus.²⁹

Vad profanhistorien beträffar, citerar han åtskilliga förfat-

- ¹ 4. 156.
- ² 2. 403.
- ³ 1. 64, 2. 65, 2. 119, 3. 75.
- ⁴ 3. 120.
- ⁵ 2. 151.
- ⁶ 2. 409.
- ⁷ 4. 61.
- ⁸ 2. 195.
- ⁹ N. 14.
- ¹⁰ 2. 239, 2. 243, 2. 259.
- ¹¹ 1. 290 ff., 1. 418, 2. 17, 2. 37 f., 2. 100, 2. 132, 2. 239, 2. 248, 3. 218, 3. 263, 4. 155 f., 4. 346, 4. 390 ff. m. fl.
- ¹² N. 16.
- ¹³ N. 18, N. 21, N. 26 f., m. fl.
- ¹⁴ N. 28.
- ¹⁵ 3. 14.
- ¹⁶ 3. 419.
- ¹⁷ 3. 176 (Gerbets Mission des femmes).
- ¹⁸ 3. 35 (Ett föredrag inför Société biblique).
- ¹⁹ 4. 107, Philosophie du Christianisme.
- ²⁰ 1. 103 f.
- ²¹ 1. 415.
- ²² 2. 25.
- ²³ Lucile, s. 112.
- ²⁴ a. a., s. 113.
- ²⁵ a. a., s. 157.
- ²⁶ a. a., s. 157.
- ²⁷ a. a., s. 170.
- ²⁸ a. a., s. 170.
- ²⁹ a. a., s. 170.

tare, såväl antika — Tacitus,¹ Suetonius,² och Polybius³ —, som moderna — Michelet, Du prêtre, de la femme, de la famille,⁴ Leland, Sur les esclaves,⁵ och Cranz, Geschichte von Groenland⁶ m. fl.

Här och var låter han historiska personligheter, händelser och förhållanden passera revy. Han talar om Kolumbus och Montgolfier,⁷ Voltaire och Pascal,⁸ Mirabeau och Pitt,⁹ Newton,¹⁰ André Chénier,¹¹ slaget vid Plataea,¹² slaveriet i Sparta och Rom,¹³ den franska drottningen Batilda, Klodvig II:s gemål¹⁴ m. m. Han finner en gudomlig plan gå genom historien. Målet är alla folks samlande under Kristi spira.¹⁵ Ibland låter han historiens fakta tjäna som stöd för sanningen av hans uttalanden. När han talar om njutningslystnadens fördärvlighet, belyser han sin sats genom att påpeka, hurusom upplysningstidens ledande män i regel vore nöjesmänniskor. Detta menar han, är en av orsakerna till att den tiden stod så lågt i religiöst hänseende.¹⁶ Tiberius, Caligula, Nero, Domitianus och Heliogabalus få tjäna som avskräckande exempel på hur njutningslystnaden föder vållust och vållusten grymhet.¹⁷

Vår skildring av Monods studietid visade, att han idkat rätt grundliga filosofiska studier. Även detta har satt spår efter sig i predikningarna.

Den tänkare, av vilken han tagit mest intryck, är Kant. I *La femme* anføres Kants *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*,¹⁸ och i *Le fatalisme* talar Monod om Kants ställning till frågan om viljans frihet.¹⁹ Om Kant säger Monod, att han är den mest moraliske av den moderna tidens filosofer,²⁰ och

- ¹ 2. 350, N. 17.
- ² 2. 350.
- ³ N. 15.
- ⁴ 3. 195.
- ⁵ N. 18, N. 27.
- ⁶ 2. 451.
- ⁷ 4. 42.
- ⁸ 4. 61. Pascal även 2. 341, 2. 365.
- ⁹ 4. 250.
- ¹⁰ 2. 235.
- ¹¹ 3. 390.
- ¹² N. 18.
- ¹³ N. 19.
- ¹⁴ N. 23.
- ¹⁵ 2. 66.
- ¹⁶ 2. 270.
- ¹⁷ 2. 285.
- ¹⁸ 3. 128, 3. 153.
- ¹⁹ 4. 10.
- ²⁰ 4. 10.

att ingen nutida filosof överträffat honom i tankens djup och i andlig energi.¹ Givetvis har han Kant i tankarna, när han i *La sanctification par le salut gratuit* talar om den »sunda filosofi», som bestyrker bibelns lära, att kriteriet på en handlings moraliska värde icke är dess yttre form utan det sinnelag, varur den framsprungit.² Men Monods höga värdesättning av Kant hindrar honom likväl icke från att kritiskt vända sig mot dennes religionsuppfattning.³

I samma predikan kritiserar Monod Hegels gudsbegrepp.⁴

Ifrågavarande predikan, *Le fatalisme*, är utpräglat filosofisk till hela sin läggning. På sina ställen liknar den mera ett katederföredrag än en predikan. Monod vänder sig där mot panteismen i dess olika yttringar. Han skiljer mellan den spekulativa panteismen, som härskar i lärosalar och studerkamrar, och den praktiska panteismen, som gör sig gällande i fråga om politiska och sociala förhållanden samt icke minst på religionens och moralens område. Där alstrar panteismen fatalism, som i sig innebär förnekande av viljans frihet. Monod tar då som sin uppgift att visa upp fatalismens ohållbarhet och åberopar därvid stoikerna och Kant, ja, t. o. m. Paulus, om vilken Monod säger, att han skulle vara den främste bland filosoferna, om han icke redan vore den främste bland apostlarna.

Frågan om viljans frihet är ett problem, som Monod brottas med icke blott i *Le fatalisme* utan ock på de ställen, där predestinationsläran föres på tal.⁵

Andra bevis på en viss filosofisk skolning förefinnas; t. ex. när han avvisar det ofilosofiska sättet att flytta begreppet tid in i evigheten,⁶ eller när han citerar Bacon och med stöd av honom förordar en empirisk metod vid lösningen av religiösa frågor,⁷ eller när han lämnar en konstfilosofisk utredning av satsen, skönhet är enhet i mångfald, och drar upp en parallell mellan det estetiska och det religiösa, sett från synpunkten enhet och mångfald.⁸

¹ 3. 154.

² 1. 113 ff.

³ 3. 413.

⁴ 3. 412.

⁵ 1. 409, 3. 241 m. fl.

⁶ 1. 147.

⁷ 2. 336.

⁸ 2. 57 f.

Han citerar Plato,¹ Leibniz,² Montesquieu,³ Rousseau,⁴ och nämner Demokrit⁵ m. fl.

Den till följd av romantikens livsåskådning aktualiserade motsättningen mellan esteticism och religiös livssyn sysselsätter hans tanke. I *La création* anställer han teoretiska spekulationer däröver. Han ställer sig på den platonska idélärans ståndpunkt och gör gällande, att för den religiösa människan är den översinnliga världen det ursprungliga, och sinnevärlden är blott skuggan, avbilden. För estetikern är sinnevärlden det enda verkligt existerande.⁶ Därför, säger han i en annan predikan, är poesien, så länge den blott är estetisk, ur stånd att höja sig över den fallna mänsklighetens sfär.⁷ I en tredje predikan vänder han sig mot den romantiska esteticismen och förklarar, att den rör sig i fantasiens värld och är främmande för verkligheten. Den faller tårar inför uppdyktade lidanden, som framställas på scenen, men står likgiltigt för de tragedier, som utspelas i verkligheten. Den religiösa människan har däremot ett vaket sinne för nästans nöd.⁸

I *Les grandes âmes* yttrar han tänkvärda ord om skönlitteraturens uppgift. Han anlägger, som vi redan hava nämnt, en moraliskt-religiös måttstock i motsats mot en ensidigt estetisk värdesättning.⁹

Bland skönlitterära författare studerar han naturligtvis föredömet sådana, som behandla religiösa ämnen. Han nämner Dante, Milton, Klopstock m. fl.¹⁰ men även andra, försävt de höra till klassicismen. Så t. ex. citerar han en av Corneilles tragedier.¹¹

6. Predikningarnas förhållande till främmande konfessioner.

Monods predikningar äro i stor utsträckning apologetiskt och polemiskt lagda. Men striden föranledes i de allra flesta fall icke av konfessionella orsaker. Han kämpar mot upplysningen

¹ N. 16.

² 3. 193.

³ N. 17.

⁴ 2. 361.

⁵ 2. 364.

— I *Lucile* citerar han Tenneman, *Geschichte der Philosophie* (a. a., s. 12) och den engelske filosofen A. Collins (a. a., s. 41).

⁶ 1. 322.

⁷ N. 89.

⁸ 2. 290.

⁹ 4. 71 f.

¹⁰ 4. 72.

¹¹ 4. 404.

och längre fram mot den teologiska liberalismen. Om luthersk uppfattning uttalar sig Monod aldrig annat än med uttryck för den fullständigaste andegemenskap. Det reformerta inslaget i hans förkunnelse inskränker sig till de smådrag, vilka i det föregående antytts, såsom en viss betoning av predestinationsläran och förkärlek för gammaltestamentliga texter. Därtill skulle kunna läggas en viss förtunning i fråga om nattvarden. Den uppfattas närmast blott som en åminnelse- och bekännelsehandling.¹ Men dessa drag äro så föga framträdande, att den som läser predikningarna utan att på förhand vara underrättad om Monods konfession, näppeligen skulle kunna utleta densamma. Monod tillhörde en pietistisk riktning. I pietismens väsen låg, att i dess iver för livspraxis undanskjuta intresset för konfessionella skiljaktigheter.² Tiden gick i unions- och allianssträvandenans tecken. För den vid mitten av 1840-talet stiftade Evangeliska alliansen var Monod varmt intresserad och uttalar sig i predikningarna om densamma med innerlig sympati.³

Monods vidhjärtenhet sträckte sig även till de katoliker, med vilka han kunde mötas på basis av gemensam kristen tro. I april 1841 skriver han svar på ett brev från en abbé de Baudry, vilken synes hava uttalat sig mot Monods uppfattning av bibeln. Monod försäkrar, att han icke tagit abbéns anmärkningar illa upp, och tillägger: »Ni slutar med att tillförsäkra mig eder uppriktiga tillgivenhet i vår gudomlige Frälsares heliga namn. Jag glädes åt denna kristna hälsning. Herrens Jesu Kristi nåd, hans oförskyllda nåd, som aposteln kallar den (Rom. 3: 23),⁴ är mitt enda hopp. Om den också är edert, äro vi ense på trons grund. Tillåt mig tillägga, att det icke erfordras mer, än att Ni alltigenom följdriktigt fullföljer denna begynnelse, för att vi skola vara i fullkomlig överensstämmelse.»⁵

Ett annat skönt uttryck för kristlig andegemenskap, som icke låter de konfessionella skrankorna söndra, är det brev, Monod under sin sista sjukdom mottog från abbé Martin de Noirlieu i februari 1856, och som av utgivaren försetts med den betecknande överskriften »Sympathie chrétienne.»⁶

Annorlunda ställer sig av helt naturliga skäl saken vid Mo-

¹ Qui doit communier?

² Jfr. Holmquist, Den religiösa toleransens historia, s. 58.

³ 3. 43, 3. 49, 3. 55, 3. 99, 3. 101, 3. 255.

⁴ Bör vara Rom. 3: 24.

⁵ Lettres, s. 270.

⁶ Lettres, s. 450.

nods offentliga framträdande. Den starka pressningen från katolskt håll nödvändiggjorde motåtgärder, och de ofta återkommande beskyllningarna mot protestantismen krävde vederläggning.

Monods tvenne skrifter mot katolicismen, *Récit des conférences, qui ont eu lieu en 1834 entre quelques catholiques romains et Adolphe Monod* och *Lucile, ou la lecture de la Bible* falla icke inom ramen för denna framställning. Men även i predikningarna kommer den antitetiska ställningen till katolicismen här och var fram.

Han talar om att namnet Rom blivit satt i stället för namnet Kristus.¹ Han säger, att hos aposteln Paulus fanns intet prästerligt i romersk mening: »Han är lika angelägen om att vara tillsammans med de ringaste bland Guds folk som de, vilka giva sig ut för att vara apostlarnas arvtagare, äro angelägna om att hålla sig på avstånd från dem. Dessa berömma sig av sin klerikalism eller av sin apostoliska succession, alldeles som om en inre anklagelse nödgade dem att genom ämbetets yttre tecken ersätta vad som fattas i inre avseende. Paulus däremot berömmar sig icke av annat än det, han har gemensamt med de minsta Guds barn. — — — Paulus målar sig själy utan helgon-gloria och i sådan gestalt, att var och en av eder kan ikläda sig en liknande.»²

I en annan predikan kritiserar han det andliga tvång, den katolska kyrkan utövar: »Genom tron återvann reformationskyrkan i striden mot förfallets kyrka icke blott kyrklig frihet utan ock andlig frihet och visade människorna, som voro uttröttade på den ultramontana fatalismen,³ hän till den korsfäste Kristus, för att föra dem från trälldom under människor till Herrens tjänst.»⁴

I *Pouvez-vous mourir tranquille?* förkastar han förböner för de döda.⁵ I *Jésus tenté au désert* förklarar han klosterlivet hava större frestelser med sig än det aktiva kallelselivet.⁶ Helgonkyrkan och skärsejlsläran vittna om bristande tilltro till att Jesus fullgjort allt på korset.⁷ I stället för Guds verkliga närvaro i Kristi levande person har den katolska kyrkan satt en

¹ 2. 191.

² 4. 273.

³ Citatet är ur predikan *Le fatalisme*. Ordet fatalism fattas här i bemärkelsen av ofrihet.

⁴ 4. 24.

⁵ 1. 145.

⁶ 2. 135, jfr. 2. 68, 2. 292, 3. 73.

⁷ N. 76.

inbillad närvaro i sakramentet.¹ Det katolska prestationssystemet är gärningslära, som insöver i falsk frid² och egenrättfärdighet.³ Den Gud, som nöjer sig med att vår kropp deltar i kultén, att vi böja knä, uppläsa vissa inlärdas böner och giva allmosor för att därmed förvärva förtjänst, är fariseismens Gud.⁴ Monod opponerar sig mot katolskt underskattande av äktenskapet och klandrar celibatet.⁵ Pretentionen på ofelbarhet är en täckmantel för orörligheten.⁶

Riktat Monod sålunda angrepp mot den romerska kyrkan, så finner han sig vid andra tillfällen föranlåten att försvara protestantismen mot angrepp från detta håll. I *L'exclusisme* avvisar han de katolska beskyllningarna mot protestantismen för lösaktig subjektivism.⁷

P. L. Comte gör en intressant jämförelse mellan Monods sätt att från predikstolen tala om katolicismen och den samtida katolske predikanten Lacordaires uttalanden om protestantismen. Lika måttfull och värdig som han finner den förres polemik vara, lika övermodiga, ovärdiga och osanna finner han flerstädes den senares utfall mot protestantismen.⁸

¹ 3. 12.

² 3. 77.

³ 4. 277, 4. 368.

⁴ 3. 412.

⁵ 3. 168, 3. 209.

⁶ 3. 233.

⁷ 4. 391.

⁸ P. L. Comte, *Étude homilétique sur la prédication contemporaine*. Ad. Monod et Lacordaire, s. 104 ff.

KAP. V.

PREDIKNINGARNAS FORM.

Den svagaste sidan hos väckelsens predikan var formen. Det genom en djup och intensiv upplevelse undfångna religiösa innehållet hade så tagit predikanterna i anspråk, att i allmänhet föga intresse blev över för den formella utgestaltningen. En bidragande omständighet var naturligtvis även oppositionen mot upplysningspredikans tomma ordglitter. Vincent ger ett drastiskt exempel på väckelsepredikans formlöshet.¹

Även i detta hänseende intar Monod en dubbelställning till väckelsen. På samma gång som han icke kan helt fritagas från vissa för väckelsen karakteristiska formella oegentligheter, visar han prov på en synnerligen högt uppträdd formkultur. Jämför man de båda dragen, överväger utan all fråga den sistnämnda egenskapen. Hans begåvning var för rik och mångsidig för att hans beroende av väckelsen skulle förleda honom att förbise betydelsen av predikoinnehållets framläggande i en tillfredsställande form. Han var för samvetsgrann för att lämna en så viktig sida obeaktad. Han hade för stort mått av självkritik för att nöja sig med mindre än ett intensivt förberedelsearbete. Och icke minst, han var en utpräglad estetiker med grundlig skolning i den formsäkra franska klassicismen.

Frukterna av detta komma till synes i såväl den logiska som den stilistiska formen.

I. Stoffets anordning.

Predikans formella struktur är i hög grad beroende av huruvida texten fattas som predikans enhet, eller om denna utgöres av ett tema.

Predikar Monod textuellt eller tematiskt? Är hans metod analytisk eller syntetisk?

¹ Vincent, a. a., s. 59.

Ju högre en predikant eller riktning värdesätter bibelordet, dess närmare till hands ligger det naturligtvis att predika textuellt. Man hade då kunnat vänta, att Monods predikan skulle haft textanalysens form. Så är dock fallet endast i mindre utsträckning. Vanligtvis predikar Monod tematiskt. Understundom använder han en textuellt-tematisk blandform.

Här föreligger sålunda en motsägelse hos Monod mellan bibelteologisk teori och homiletisk praxis. Denna motsägelse torde ytterst hava sina rötter i den reformerta bibeluppfattningen, som var så pressad, att den sprängdes sönder. Vi hava sett, hur Monods överdrivna veneration för bibelordets bokstav förlorde honom att för det mesta använda sig av mycket korta texter. Men dessa korta texter tvingade honom att predika tematiskt. Den massiva biblicismen ledde sålunda, i vad på texttroheten ankommer, hans predikan bort från bibeln.

Detta, inom den reformerta predikan mycket vanliga drag har i den reformerta homiletiken fått ett teoretiskt försvar, som mirabile dictu utgår från exklusivt biblicistiska förutsättningar. Leufvén fäster uppmärksamheten på Vinets ord: »Apostlarna, våra förebilder, predikade över ämnen, icke över texter.»¹ Den biblicistiska föreställningen om den apostoliska tidens normativitet leder till teoretiskt rättfärdiggörande av en tematisk, ja, i värsta fall textlös predikan!

Med detta har jag endast velat peka på en inkonsekvens hos Monod. Jag har icke velat fälla något principiellt omdöme till den ena eller den andra metodens förmån. Såväl det textuella som det tematiska predikosättet har sina företräden. De böra komplettera varandra. Men vad man kan lära av Monod, särskilt under hans äldre skede, är, att den tematiska metoden kan ha sina faror med sig för en predikant, som tillhör en skarpt accentuerad åskådning med benägenhet att begränsa intresssfären till ett fåtal, ofta återkommande idéer. Här gäller det samma, som blivit sagt om olägenheterna av Monods oberoende av perikopsystemet.

Sanningen av detta omdöme bekräftas av Monods egna uttalanden, när han vid slutet av Lyontiden klagade över att hans predikan led av brist på omväxling. Som botemedel föreslog han en större rörlighet vid ämnesvalet. Men han var också nog klarsynt för att inse, att verklig hjälp icke stod att få, så länge

¹ Leufvén, Homiletiska principfrågor, I, s. 49.

han enbart predikade tematiskt. Han beslöt att härnäst predika omväxlande tematiskt och textuellt.¹

Hur detta beslut omsattes i handling framgår av att den första predikan, som finnes tryckt efter detta uttalande, är textuell.² Samtliga föregående predikningar i Lyon-samlingen äro tematiska. Den första predikan, som återfinnes i Montauban-volymen,³ bär tydliga tecken, att den från början varit ämnad som textuell. Den sönderfaller i två avdelningar; fångvaktarens fråga: »Vad skall jag göra för att bli frälst?» och apostlarnas svar: »Tro på Herren Jesus Kristus» etc. Men den senare avdelningen sväller ut till en fristående avhandling över ämnet »tro». Denna predikan är sålunda en blandform. Av samma slag äro *Jésus tenté au désert I* och *Hérode et Jean Baptiste*. Bland utpräglade textuella predikningar i denna serie märkas *Les démoniaques* och *Danse et martyre*. De tematiska predikningarna från denna tid äro dock talrikare än de textuella.

Under Paristiden återvinner den tematiska metoden sin starkt dominerande ställning. Blott en enda predikan ur de två volymerna från denna tid är rent textuell.⁴ Men så är denna det så mycket mer. Den kan sägas vara en typ för god elementär uppställning med tillämpningen följande omedelbart efter varje ur texten hämtad tanke.

Med »tematisk predikan» mena vi väl närmast en predikan, vars underavdelningar äro på logisk, topisk, syntaktisk e. d. väg frameducerade ur temat. Så är fallet med de flesta av Monods tematiska predikningar. Jag anför som exempel på logisk partition predikan *L'ami de l'argent*.

Ämne: Tre misstag med avseende på girigheten.

I. Misstag rörande dess natur.

II. Misstag rörande hur Gud betraktar den.

III. Misstag rörande dess herravälde över oss.

Ibland anlitar han den topiska partitionen.⁵ Så sker t. ex. i *Saint Paul III. Sa conversion*.

Ämne: Omvändelsen.

I. Vad är den?

II. Varthän syftar den?

III. Varifrån kommer den?

¹ Souvenirs, s. 219 f. Dagboksanteckning den 6 januari 1835.

² *La foi toute-puissante*, Lyon 1835.

³ *Le géolier de Philippe*, 1836.

⁴ *Nathanaël*.

⁵ Steinmeyer, Die Topik im Dienste der Predigt.

Även syntaktisk partition förekommer, t. ex. i *Donne-moi ton coeur*.

Ämne: Giv mig ditt hjärta.

I. *Ditt hjärta* är ditt väsens viktigaste del.

II. Giv det! säger ett inre behov hos dig.

III. *Ät mig* säger a) världen, b) Gud.

En helt annan typ möter oss likväl i de äldsta Parispredikningarna. Där förtöper föredraget utan någon efter retorikens lagar företagen partition. Den ena tanken knytes fritt vid den andra på idéassociationernas väg. Man kan knappast tala om ett tema, snarare om en rubrik. Det är den franska conférencetypen, som vid denna tid lancerades av katolikerna Frayssinous, Dupanloup, Lacordaire, Ravignan, Didon m. fl.¹ Ett karakteristiskt exempel på Monods predikningar av detta slag är *La parole vivante*. Vill man återgiva dess tankegång i en skematisk disposition, kunna de olika avdelningarna icke angivas annat än genom inskjutna underrubriker, liknande dem, som inom journalistiken användas för att giva en tidningsartikel typografisk överskådlichkeit.

Ämne: Det levande Ordet.

I. Jesus var under sitt kötts dagar det levande Ordet.

II. Han är det ännu såsom närvarande i Anden.

III. Emedan kristendomen har sin princip i honom, är den icke lära utan liv.

VI. Detta behöver nu framhållas, ty det har förbisetts av väckelsen.

Andra av Monods predikningar från denna tid hava ibland en starkare formell stringens. Men i sakligt hänseende äro de olika underavdelningarna sammanförda med stor frihet utan att äga annat sammanhang med varandra, än att de äro hämtade ur ett och samma område av verkligheten. Ett exempel därpå är predikan *La femme II*.

Ämne: Kvinnans liv.

I. Den gifta kvinnan.

II. Den unga flickan.

III. Modern.

IV. Den ensamma kvinnan.

V. Tjänarinnan.

VI. Diverse species: den mondäna lyxkvinnan, änkan m. fl.

VII. Den fallna kvinnan.

¹ Jfr Comte, *Étude homilétique* etc. s. 37 ff.

Det anförda visar, hur obunden Monod i sin homiletiska metod är av doktriner. Obekymrad om regler använder han det framställningssätt, som i varje enskilt fall lämpar sig bäst som medel att uttrycka innehållet.

Ett av de mest framträdande dragen hos hans dispositioner är deras enkelhet. Man söker förgäves hos Monod några invecklade uppställningar med överflödiga divisioner och subdivisioner. Hans gruppering av stoffet har så osökt och naturligt framsprungit ur dettas art, att man vid läsningen av predikningarna knappast märker något av utarbetandets teknik. Och dock ligger det bakom utarbetandet ett många gånger intensivt och mödosamt arbete. Och icke blott detta, utan även och framför allt ett klokt planerat arbete. Det brev, han den 25 februari 1830 skrev till sin broder Guillaume,¹ lämnar intressanta upplysningar om arten av Monods predikoförberedelse. Han säger, att han ganska tidigt kom på det klara med det förkastliga i att för snart gripa sig an med predikans skriftliga avfattande. Detta fel gjorde han sig skyldig till i början av sin predikoverksamhet. Följden blev, att han fick skriva och skriva om många gånger och ändock icke blev nöjd med resultatet. Numera skriver han icke en rad, förrän han så grundligt arbetat sig in i ämnet, att utarbetandet följer av sig självt. Detta är en gyllene regel, vars goda frukter visa sig i det drag hos Monods predikan, varom nu är fråga.

Just därför att Monods teknik är så högt uppdriven, att den knappast märkes, döljer sig bakom den skenbara enkelheten ett många gånger stort raffinemang. Särskilt gäller detta det skickliga sätt, på vilket han sammanfogat de olika avdelningarna i predikan. Tankarna glida för det mesta så osökt över i varandra, att läsningen skänker en känsla av intellektuellt välbehag. En annan omständighet, i vilken frukten av en omsorgsfull planläggning röjer sig, är predikningarnas klimaktiska uppställning. Ju längre framställningen fortskrider, dess starkare bli argumenten. Typisk i detta hänseende är *La compassion de Dieu I*, där icke blott predikan själv utan även underavdelningarna äro anordnade i gradvis fortgående stegring. Huvudtanken i predikan är följande: 1) Synden är i och för sig beklaglig. 2) Men den är icke blott själv av ondo; ännu värre är dess följd, fördömmelsen. 3) Denna fördömmelse är evig. 4) Den värsta formen av evig för-

¹ Lettres, s. 55 ff.

dömelse drabbar oomvända kristna. Som exempel på progressivitet i underavdelningarna må den andra avdelningen anföras: a) Att bli förbannad (fördömd, maudit) av en den allra sämsta människa, en grov brottsling, vore ju redan det något förfärligt. b) Hur mycket värre, vore det icke att bli förbannad av en hederlig människa! c) Ja, än mer, av sin egen far! d) Hur skall det då icke vara att bli fördömd av Gud!

Att denna progressivitet är fullt medveten och avsiktlig framgår av den bild med vilken han åskådliggör densamma. »Tänkom oss ett högt berg, som reser sig terrassförmigt, bergkam över bergkam. Antag nu, att någon skall bestiga det. Till en början ser han icke längre än till toppen på närmaste bergkam och klättrar på med friskt mod i den tron, att han snart är uppe. Men nätt och jämnt har han kommit upp på, som han trodde, högsta toppen, förrän han får se en högre topp resa sig i fjärran. När han så mödosamt tagit sig upp på den, får han se, att icke ens detta var målet för hans vandring, utan att ännu högre bergsformationer torna upp sig mot rymden. Så går hans färd från överraskning till överraskning. Alldeles på samma sätt är det med mig, när jag går att framställa för eder hela vidden av den oomvända kristnes elände. Varje gång som jag tar fram en ny synpunkt, hoppas jag, att det icke skall kunna finnas något hemskare, utan att jag uttömt mitt förskräckliga ämne. Men jag hinner nätt och jämnt sluta en avdelning, förrän jag märker, att det finns andra synpunkter kvar, som äro ägnade att låta saken framträda i en ännu mera fasaväckande dager. På det sättet går jag från bestörtning till bestörtning från skräck till skräck.»^{1,2}

*

Monods förmåga att skickligt planlägga predikningarna kommer även till synes i *inledningarna och avslutningarna*. Ofta bemödar han sig i exordiet om att från första stund fånga åhörarnas intresse. Därvid använder han olika psykologiska grepp. Inledningen till *Dieu est amour* sätter fantasien i rörelse genom

¹ 1. 378 f.

² Dock händer det någon gång, att han bryter mot progressivitetens lag. Så är exempelvis fallet i *Dieu est amour*, där han framhåller hur Gud på fyra sätt visar sin kärlek: 1) genom det mål, till vilket hans frälsningsrådsslut syftar, 2) genom det medel, som han använder för att föra oss fram till detta mål, 3) genom det verk, Kristus hade att utföra i världen, 4) genom den oförskyllda nåden. Där nås höjdpunkten i tredje avdelningen. Den fjärde är svagare och mera allmänt hållen. Jfr Fr. Coulomb, La prédication d'Adolphe Monod, s. 59 f.

talet om det hemlighetsfulla manuskriptet i Herculanium. Predikan *Qui a soif?* inleder han med den förbluffande frågan: »Y a-t-il ici quelqu'un qui ait soif? — — —» I *Êtes-vous un meurtrier?* får han från första början åhörarnas uppmärksamhet spänd genom att framhålla det egendomliga i det föreliggande textvalet: »Du skall icke dräpa». — Den maningen skulle vara på sin plats i en illa beryktad skog, ett tillhåll för rövare, eller inför en skara brottslingar. Men här i kyrkan inför en samling av de mest respektabla människor! —

I de flesta fall äro dock exordierna i enlighet med en motsatt men lika riktig psykologisk lag neutralt hållna. Oftast begagnar han texten som uppslag för att därifrån leda åhörarna fram till ämnet. Erbjuder texten några svårigheter, utreder han dessa kortfattat, redigt, praktiskt och populärt. Med klarhet och pregnans utreder han begreppen och rör sig gärna med definitioner.¹ Är det hans avsikt att behandla någon fråga, om vilken det kan befaras, att meningarna äro delade, händer det, att han i exordiet begagnar tillfället att tillbakavisa dessa. Så sker t. ex. i *Pouvez-vous mourir tranquille?* där han avvisar en del falska kvietiv mot dödsfruktan, och i *Le bonheur de la vie chrétienne*, där han korrigerar några gängse vanföreställningar angående det kristna livets förhållande till lyckokravet. Dock händer det någon gång, att exordiet sväller ut väl mycket och blir till en liten fristående avhandling före predikan. Så är fallet med inledningen till *Pouvez-vous mourir tranquille?* Andra gånger åter, då ämnet ger sig av sig självt och utredningar äro obehövliga, kastar Monod sig, obekymrad om retorikens regler, direkt in medias res.

Hans perorationer äro oftast synnerligen värdefulla. Där kulminerar predikningarnas finala prägel. Han samlar sina krafter till en sista avgörande stormlöpning mot åhörarnas hjärta och vilja. Med ett gripande allvar ställer han åhörarna inför ett ofrånkomligt antingen — eller; antingen att förkasta den erbjudna sanningen eller böja sig för densamma. Där når den religiösa innerligheten och kraften hos Monod sin höjdpunkt. Ännu i dag, när man läser avslutningarna till åtskilliga av Monods predikningar, leva de tryckta orden upp, de fyllas med ande och liv, och man kan bilda sig en föreställning om, vilken utomordentlig förmåga dessa predikningar måste hava ägt icke blott att, som

¹ T. ex. *La sanctification par la vérité*.

samtida vittnen intyga, hålla de andlöst lyssnande åhörarskarorna i oavslått spänning intill sista ordet, utan ock att föra till inre avgörelse.

Som verkliga mästerverk förtjäna att nämnas avslutningarna till *La sanctification par le salut gratuit*, *La compassion de Dieu*, *Dieu est amour*, *Qui a soif?* och *Trop tard*.

Men alla förtjänster till trots kan det icke nekas, att Monods perorationer understundom på ett störande sätt bryta predikans enhet. Så sker t. ex. i *La femme I*, där Monod faller utom ramen för predikan genom att sluta med en fråga om det behandlade ämnet tämligen fristående utredning och en förmaning till bibelläsning. Liknande oegentligheter förekomma flerstädes. Dubois, som påpekat samma sak, förklarar dock detta bero på att Monod vid utskrivandet av predikningarna för trycket, fann nya synpunkter, som han nedskrev i form av tillägg.¹

Ett betänkligt fel, som skulle ha gjort predikningarna fullständigt omöjliga i våra dagar, är deras orimliga längd. *Pouvez-vous mourir tranquille?* är 62 sidor 8:o, *La crédulité de l'incrédule* 58 sidor. De övriga komma icke långt efter. Fyrtiofem å femtio oktavsidor synes vara ungefär genomsnitt. Som jämförelse kan nämnas, att J. A. Eklunds, Centerwalls och S. A. Fries' predikningar i regel hålla omkring 8 å 10 sidor i ungefär samma format och tryck. Under förutsättning att *Pouvez-vous mourir tranquille?* hållits i ungefär samma skick, som den blivit tryckt, kan den näppeligen ha framförts på mindre än 1 $\frac{3}{4}$ timme. Inne mot 1 $\frac{1}{2}$ timme torde ha varit Monods vanliga predikolängd.² I detta hänseende fanns nog hos upplysningens predikan en strävan till det bättre. Åtminstone utmärker sig vår främste predikant av den neologiska riktningen, Lehnberg, för predikningar av måttlig längd.³ Monod återfaller till ortodoxiens och pietismens predikoideal, som i sin iver att få sagt så mycket som möjligt glömmar, att l'art d'ennuyer, c'est de tout dire.

II. Predikningarnas språkliga dräkt.

Samma omsorgsfulla noggrannhet, som utmärker stoffets gruppering, sätter ock sin prägel på predikningarnas språkliga form.

¹ Dubois, a. a., s. 16.

² Jfr Fr. Coulomb, *La prédication d'Adolphe Monod*, s. 69.

³ Leufvén, *Magnus Lehnberg*, s. 22.

I det skick, vari de tryckta predikningarna föreligga, hava de merendels nedskrivits, först sedan de blivit hållna. I det nyss omnämnda brevet till Guillaume Monod 1830 talar Monod visserligen om skriftlig förberedelse. Men ju mer han arbetade sig in i den förberedelsemetod, han i sagda brev omnämner såsom ännu ett önskemål, nämligen att på meditationens väg vinna fullständigt herravälde över sitt ämne, innan han skred till något utarbetande av detaljerna, dess mer frigjorde han sig från beroendet av skriftlig förberedelse. Dubois,¹ som utan angivande av källa, men, efter vad det vill synas, på grundval av Monods egna meddelanden i *La destitution* etc., lämnar intressanta upplysningar om Monods sätt att preparera sina predikningar, berättar, att han ofta inskränkte sig till att i förväg nedskrivna enskilda partier, på vilka vilade så stor vikt eller, som vållade sådana svårigheter, att deras formgivning icke kunde anförtros åt framförandets ögonblick, och att han, då han stod på höjdpunkten av sin förmåga, talade utan skriftlig förberedelse. Men för att icke förfalla till stereotypa uttryckssätt utan för att oavslått utveckla och fullkomna sin stil ägnade han i de flesta fall måndagen åt att ord för ord nedskrivna den predikan, han hållit dagen förut.² Gällde det att skriva ut en predikan för tryckning, fördubblade han sin möda. Han vägde varje ord, avlyssnade språkets rytm, rådfrågade lexikon och vädjade i tvivelaktiga fall till sina anhörigas omdöme. Detta skrupulösa detaljarbete, som t. o. m. kunde sträcka sig till experimenterande om rätta platsen för en punkt eller ett komma,³ berodde icke på fåfänga eller pedanteri utan på en omutlig plikt-trohet. När det gällde en så viktig sak som Guds ords förkun-nelse, fick intet hjälpmedel försummas.⁴

Bästa sättet att få en föreställning om Monods stil torde vara att taga en överblick över de retoriska figurer, som giva densamma sin prägel.

I ganska stor utsträckning begagnar Monod *anekdoter* som illustrationer i predikningarna.⁵ Där röjer sig det anglosachsiska inflytandet på väckelsen liksom ock dennas karaktär av en folk-

¹ a. a., s. 7.

² Jfr *La destitution d'Adolphe Monod* s. 17: »Jag har för vana att tala fritt efter anteckningar och brukar icke nedskrivna mina predikningar förrän efteråt.»

³ Dubois, a. a., s. 7.

⁴ E. de Pressensé, *Études contemporaines*, s. 198.

⁵ 1. 153, 3. 203, 3. 204, 3. 257, 3. 424, 3. 436, 4. 311, 4. 326, 4. 327, 4. 346 ff., 4. 352 ff. m. fl.

F. Dahlbom: *A. Monod som predikant*.

rörelse. Om anekdotens berättigande i predikan äro meningarna delade. Nekas kan dock icke, att anekdoten, när den väljes med takt, kan komma som en livets bekräftelse på de framställda tankarna och verksamt bidra till att göra predikan åskådlig. Oförbehållsamt måste erkännas, att Monods anekdoter i de allra flesta fall fylla detta krav. Han bemödar sig om att endast välja sådana anekdoter, om vilka han vet, att de äro sanna. Man slipper detta pinsamma tvivel på predikantens tillförlitlighet, som gör, att så många anekdotpredikningar förfela sitt syfte. Träffande säger han själv i en barnpredikan: »Ni tycka om berättelser. Det gör jag också. Nämligen när de äro sanna. Uppdiktade berättelser, mina barn, härröra från människor; sanna berättelser komma från Gud.»¹ Vägörande verkar ock, att Monods kultiverade smak hindrar honom från det triviala anekdotval, som misspyrder vissa former av anglosachsisk predikan och gärna vill gå igen i därifrån påverkad predikan i skilda länder. Den anglo-amerikanska uppbyggelselitteraturen överflödar av anekdoter, som på oss göra ett motbjudande intryck, därför att de äro hämtade från sådana områden av livet — t. ex. affärslivet och sportsväsendet, sett från utvärtes teknisk synpunkt — att de utlösa störande idéassociationer och synda mot retorikens regel om att »apte dicere». Monod väljer sina anekdoter med stor frihet men hämtar dem alltid från personlighetens eget område och använder inga, som icke äga en religiöst-sedlig kvalitet i sig själva. Även där dissenterpredikans anekdoter äga en sådan kvalitet, förfela de ofta sitt syfte genom en löjväckande naivitet eller rustik realism. Man erinre sig P. Waldenströms anekdoter,² eller vad som i detta hänseende kan presteras exempelvis inom dansk predikan och uppbyggelselitteratur av den »inre missionens» typ.³ Gent emot sådana företeelser stå Monods anekdoter som en vägörande motsats. Dock kan det ifrågasättas, om det är pedagogiskt riktigt att i en predikan, avsedd för barn, berätta tvenne så dystra historier om döden, som dem Monod omedelbart efter varandra anför i *Jésus enfant*.⁴ Men sådana missgrepp höra hos Monod till undantagen.

Den strävan efter klarhet, som är ett genomgående karak-

¹ 4. 346.

² Jfr Edv. Leufvén, P. Waldenström som predikant, s. 66.

³ Som ett avskräckande exempel på absurt anekdotval från detta håll kan hänvisas till den eljes framstående O. Ricard i *Kristus och hans män*, s. 152 f.

⁴ 4. 326 ff.

teristikon för Monods predikan, föranleder honom att göra ett rikligt bruk av exempel och bilder.

Hans *exempel* utmärka sig i regel för exakthet och pregnans och äro ägnade att ställa den sats, han vill belysa, i klarare dager. I de flesta fall hämtar han sina exempel ur bibeln, men han tar dem ock ur profanhistorien liksom även ur de mest skilda områden av mänsklig kunskap och erfarenhet.¹

Ingen retorisk figur använder han dock så flitigt som *bilden*.² Bilderna förekomma så ymnigt och komma, som det synes, så av sig själva, att det understundom förefaller, som vore talandet i bild Monods naturliga uttrycksmedel. De äro aldrig löst påsatta ornament av enbart dekorativ natur, utan de tjäna alltid klarhetens intresse. Som exempel på hur väl funna och expressiva hans bilder kunna vara må framhållas den redan anförda bilden om bergbestigningen som ett uttryck för predikans progressivitet, eller då han talar om världsmänniskornas ytliga intressen och de kristnas skenbara intresselöshet under bilden av lekande barn och några vuxna personer, som sitta bredvid och samtala om allvarliga ting. För en ytlig betraktare förefalla de stojande barnen mera sysselsatta än de vuxna, men i verkligheten förhåller det sig tvärtom.³ Synnerligen expressiv är en bild, sådan som denna: »Frestelsens styrka beror icke blott på de yttre förhållandena utan även på den inre författningen hos den, som frestelsen hemsöker. Det är stor skillnad på hur det känns att taga i en otäck, slemmig orm för ett vallhjon med grova barkade händer mot för ett barn med dess fina, mjuka skinn. Så måste ock frestarens angrepp te sig helt annorlunda för en syndare, sådan som du och jag, mot för Honom, den helige.»⁴

Vissa gånger ställer man sig dock tveksam inför hans bildval, t. ex. då han framställer förhållandet mellan den synliga och osynliga kyrkan under bilden av snigeln och hans skal,⁵ eller då han liknar Paulus' författaremöda vid en skådespelares

¹ 1. 229, 1. 252, 1. 255, 1. 267 f., 1. 272, 2. 354 m. fl.

² 1. 14, 1. 16, 1. 21, 1. 29 f., 1. 39, 1. 53, 1. 57, 1. 84, 1. 92 f., 1. 109, 1. 123, 1. 131 ff., 1. 168, 1. 171, 1. 219, 1. 225, 1. 237, 1. 238, 1. 282 f., 1. 362 f., 1. 364, 1. 378, 1. 386, 1. 410, 1. 412, 2. 35, 2. 49, 2. 52, 2. 56, 2. 62, 2. 69 ff., 2. 106, 2. 130, 2. 225, 3. 10 f., 3. 187, 3. 241, 3. 286, 3. 313, 3. 324, 3. 346, 3. 421, 4. 86, 4. 89, 4. 99, 4. 116, 4. 132, 4. 145, 4. 149, 4. 153, 4. 418 m. fl.

³ 2. 62.

⁴ 2. 130.

⁵ 3. 286.

arbete på att utforma sin roll,⁴ eller då han kallar Paulus för den andlige Atlas, som bär hela hednavärlden på sina skuldror.² Föga lyckligt falla hans ord, då han talar om en penna, »doppad i erfarenheten av vad det innebär att vara korsfäst med Kristus».³ Någon gång faller han, i strävan efter att vara aktuell och uttrycka sig populärt, för fröstelsen att använda jämförelser av tvivelaktig beskaffenhet, som t. ex. då han säger, att en kristens seger över sig själv är något så stort, att »en Cæsars eller en Bonapartes segrar äro barnleksaker i jämförelse därmed», eller att en kristen bör följa sin inneboende trosinstinkt med samma tillit som »Kolumbus på det villande havet» och »Montgolfier i den osäkra rymden» följde sin naturliga instinkt.⁴

På ett förtjänstfullt sätt kommer Monods stilistiska förmåga till synes i de *skildringar*, han här och var lämnar. Ibland parafraaserar han målade och livfullt textens berättelse.⁵ Rätt ofta skildrar han personligheter och händelser ur kyrkans historia. Främst är här att nämna den sju sidor långa skildringen av Oberlins och hans medhjälperska Louise Schepplers oegennyttiga arbete i Ban-de-la-Roche.⁶ Ett mästestycke av skildringskonst är partiet i *Danse et martyre*⁷ om den unga flickan på bal. Älskliga äro de skära, ljusa bilder, han tecknar ur hemmets och barnens värld, t. ex. den vackra skildringen av en förtrolig uppgörelse mellan en mor och hennes vuxne son⁸ eller den av barnafromhet och barnslig oskuld genomandade skildringen av ett kristet barns dagordning.⁹

I Monods skildringar framlysa, jämte hans stilistiska mästarskap, hans religiösa och sedliga allvar, hans fina iakttagelseförmåga och hans psykologiska skarpsblick.

Nära besläktat med skildringen är *antagandet*, hypotesen, som retoriskt konstgrepp. Båda framspringa ur fantasien. Monod var en utpräglad fantasimänniska, vilket även går igen i hans flitiga användning av antagandet.¹⁰ Märkligast är antagandet om det funna manuskriptet i Herculanium, som inleder predikan *Dieu est amour*.

¹ 4. 148.

² 4. 132.

³ 4. 275.

⁴ 4. 42.

⁵ *Danse et martyre, Hérode et Jean-Baptiste, Jésus enfant.*

⁶ 4. 346 ff.

⁷ 2. 272 ff.

⁸ 3. 201.

⁹ 4. 361 ff.

¹⁰ 1. 172, 2. 131, 2. 443, 4. 200, 4. 251, 4. 330.

Det personliga draget i Monods förkunnelse, både i vad avser dess förhållande till predikanten och till åhörarna, sätter ock sin prägel på hans stil. Han talar med förkärlek i första personen singularis och vänder sig oavlåtligt i tilltalsform till åhörarna. Det är det formella uttrycket för predikningarnas praktiskt halievtiska karaktär.

Det personliga förhållandet till åhörarna avspeglar sig ock i den ytterst flitiga användning, han gör av *frågeformen*, såväl den djupgående hjärtefrågan, vilken vädjar till samvetet, som ock den oratoriska frågan, som avser att fånga uppmärksamheten. Stilen får härigenom en prägel av lätthet och livlighet, som medför en avgjord vinst för predikan. Dock driver Monod understundom denna form ända till missbruk. Man läse särskilt första avdelningen av *Êtes-vous un meurtrier?* Där hopas fråga på fråga sida upp och sida ner, och påstående-satserna äro i försvinnande minoritet. En så utpräglad monotoni i den interrogativa formen tillhör likväl undantagen. Däremot har Monod i så gott som alla sina predikningar en överdriven benägenhet för parentetiska utropsfrågor: que dis-je? dirai-je? le dirai-je? l'oserai-je dire? que sais-je? o. d., som blivit en stereotyp vana hos honom.¹

En annan yttring av Monods praktiska läggning är hans strävan att göra framställningen så konkret som möjlig. Detta är så mycket nödvändigare för honom, som hans åskådning på åtskilliga punkter bär ett visst abstrakt drag. I riktig känsla av att detta drag måste motverkas bemödar han sig icke blott om att konkretisera framställningen genom anekdoter, bilder o. d. utan han kläder ock gärna själva idéerna i kött och blod. Hellre än att tala om en egenskap eller en idé *personifierar* han den, i det han ställer upp en tänkt eller verklig person såsom typ för densamma. Så gör han t. ex. i *Jésus enfant*, där den åttaårige Jules får tjäna som typ för ett kristet barn, eller i *Dieu est amour*, där grönländaren Kajarnak framställles som typ för en människa, som fått syn på Guds kärlek. Att dylika personifieringar äro lyckliga grepp av stor effekt är obestriddt.

Det dramatiskt livfulla och konkreta i Monods stil gör, att

¹ Andra uttryck, som han till övermått använder, äro sådana som: Hé! Hélas! j'aurais dire, pour ne pas dire, je veux dire, disons plus, disons mieux, quoi qu'il en soit, Eh bien!, du moins, toutefois, aussi bien, au reste, que si o. s. v. Jfr Vabre, a. a., s. 61.

han gärna använder sig av *apostrofering*. Han tilltalar Kajarnak,¹ Johannes Döparen,² ja, t. o. m. Satan.³

Ett stilistiskt vapen, för vilket Monod icke är främmande, är *ironien*.⁴ Ibland kan hans ironi vara nog så bitande, som t. ex. när han gisslar sina samtida för omotvarsighet mellan de uppskruvade talesätten på det religiösa området och den ofta ytterst torftiga verklighet, som står bakom de höga orden. De kunna tala vackra ord om frälsningens glädje; men den upplevda bakgrunden är mången gång så obetydlig, att det hela är ungefär, som om någon ställde till en stor glädjefest, därför att en liten rispa i fingret blivit läkt, eller därför att han lyckats laga en tallrik, som gått sönder.⁵

Men Monods ironiska läggning förleder honom aldrig till ovärdigt gyckel. Vål kan han skaka ironiens bjällerstav för ett ögonblick, men blott för att stunden därpå återföra tanken till det djupt allvarliga i den fråga, som föreligger. Sålunda säger han i *Les grandes âmes*, sedan han ironiserat över dem, som anse sig för »stora» för att tro på Kristus: »Mina bröder, mina kära bröder, ironien passar icke längre rätt väl tillsammans med mitt allvarliga ämne. — — — Låt oss därför tala allvar och gå till botten med frågan.»⁶

T. o. m. *ordlekar* förekomma i predikningarna. Han säger, att inför Gud kommer det mindre an på position än på disposition.⁷ Han talar om »une bonne foi — qui est de bonne foi».⁸ — »Ainsi se forment, je devrais dire se déforment, des hommes auxquels il ne manque plus pour être hommes que d'être hommes.»⁹ — »Se faire une raison, dites plutôt une ratiön.»¹⁰ — »A perte de vue ou de vie.»¹¹ Ja, han slutar sin tredje predikan över aposteln Paulus med orden: »Commencez par convertir votre conversion.»¹²

På vissa ställen verka dessa ordlekar uppfriskande och förläna åt talet en viss udd. Men i regel göra de ett främmande

¹ 1. 463.

² 2. 245, 2. 250.

³ 1. 136.

⁴ 1. 100, 1. 170, 1. 177, 2. 23, 2. 368, 2. 374, N. 59, 4. 78, 4. 400.

⁵ N. 59.

⁶ 4. 79.

⁷ 1. 329, 3. 165.

⁸ 4. 223.

⁹ 3. 326.

¹⁰ 3. 326.

¹¹ 3. 413.

¹² 4. 224.

intryck i predikan. Särskilt ställer man sig frågande inför lämpligheten av att sluta en predikan med en ordlek.

Är ordleken en vanskelig sak i predikan, så är *paradoxen* det än mer. I riktig känsla härav har t. ex. Quensel velat helt utmönstra den ur det homiletiska föredraget.¹ Möjligt är, som ock Quensel indirekt antyder, att den kan ligga närmare till hands för andra språk och folklynnen än det svenska. I varje fall använder Monod den understundom. Det mest anmärkningsvärda exemplet torde vara predikan *La foi toute-puissante*, som börjar med den paradoxala vändningen: »Det finns en tro, som gör människan starkare än Gud.»²

En av de retoriska figurer, som ymnigast förekommer i Monods predikningar, är *antitesen*.³ Särskilt utmärker sig predikan *Danse et martyre* för sina briljanta antiteser. De förläna åt talet en anmärkningsvärd skönhet, rytm och kraft. Men det kan ifrågasättas, om de icke understundom äro alltför glänsande och göra stilen mera konstnärligt utformad än vad gägneligt är.

Detta i någon mån utstuderade drag kommer ännu tydligare fram i Monods användning av en så pass pretiös retorisk figur som *omkvädet*. I *Êtes-vous un meurtrier?* låter han varje avdelning sluta med några satser, som stereotypiskt återkomma liksom en refräng.⁴ Samma konstgrepp användes, ehuru icke så i ögonen fallande, i *L'ami de l'argent*.⁵ I *La compassion de Dieu* slutar var och en av de tre huvudavdelningarna med textens ord.⁶ I den andra predikan över samma ämne slutar avdelning efter avdelning med orden: »Dieu veut votre conversion.»⁷ I *La peccadille d'Adam* är det ett helt parti av predikan, där varje stycke ändas med frågan: »Ce châtement, vous semble-t-il léger?»⁸ Ibland står omkvädet i början av avdelningarna. Så är t. ex. fallet i *Donne-moi ton cœur*, där vart och ett av de tre huvudpartierna begynner med orden: »Donne, mon fils, ton cœur à moi.»⁹ Ett sådant grepp kan vara utomordentligt verkningfullt. Det skänker åt framställningen ett högstämt och mäktigt patos, det tillfredsställer det logiska sinnet på ett oför-

¹ O. Quensel, Homiletik, s. 135.

² 1. 327.

³ 1. 370, 2. 152, 2. 219, 2. 254, 2. 324, 2. 379, 3. 407, 4. 193, 4. 194, 4. 346 m. fl.

⁴ 1. 251, 1. 260, 1. 264, 1. 269.

⁵ 2. 412, 2. 414, 2. 419.

⁶ 1. 369, 1. 378, 1. 393.

⁷ 1. 411, 1. 414, 1. 424.

⁸ 1. 216, 1. 217, 1. 218, 1. 219.

⁹ 3. 415, 3. 421, 3. 429.

likneligt sätt och hamrar fast predikans grundtanke i åhörarnas medvetande. Men på samma gång är metoden synnerligen ömtålig. Gränsen mellan inspiration och manér är härfin. Det behövs blott, att ett spår av skrivbordsmöda visar sig, så blir effekten motsatt den önskvärda. Man kan icke säga, att Monod i någon enskild predikan överskrider denna gräns. Tvärtom, tar man var och en av de nu nämnda predikningarna för sig, kan det icke nekas, att han uppnår en beundransvärd verkan. Men läser man flera av dem i följd, får man en känsla av att gränsen till det manérartade åtminstone icke är långt borta.

*

I allmänhet präglas Monods stil av en upphöjd värdighet, parad med ett visst gratiöst behag. När han följer den klassiska sermonstilens traditioner, undgår han den artificiella stelhet, som eljes gärna vidlåde denna form av predikan. När han närmar sig conférence-stilen, iakttar han nödig moderation, för att icke föredragets högtidlighet må äventyras.

Bland de homiletiska författarna råder en samstämmig mening, att endast den predikan anslår den rätta tonen, som genomgående har en biblisk kolorit.¹ I det hänseendet intar Monods förkunnelse ett framstående rum. Hans starka biblicitet i sakligt hänseende motsvaras av en lika mäktig stilistisk biblicitet. Även då han icke citerar bibeln, få hans uttryck i de flesta fall sin prägel av bibelns färg och rytm.

Hans stil är mönstergill genom sin klarhet. Ej sällan får man ett intryck av att den sak, varom det är fråga, näppeligen kunnat sägas annorlunda, utan att innehållet blivit lidande. Det är ett typiskt franskt drag. Dock gör sig Monod aldrig skyldig till den hos fransmännen ej sällan förekommande pseudo-klarhet, som i genomskinlighetens intresse låter den elegant turnerade frasen ersätta bristen på grundlighet. Icke heller är Monods klarhet av det slaget, som kyler. Den genomstrålas inifrån av den heliga eld, som brann i Monods själ.

Ett egendomligt drag, som ej sällan kommer fram, är, att även mycket intensiva partier präglas av en viss förbehållsam behärskning i uttrycken.² I detta, i någon mån dämpat återhållna kan det understundom ligga en utomordentlig retorisk styrka. Monod begagnar sig med stor skicklighet av den språkligt-psykologiska lagen, att ett behärskat uttryck, som håller sig

¹ Jfr Quensel, Homiletik, s. 120, Hering, Die Lehre von der Predigt, s. 430 ff., Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie II, s. 425 f., Palmer, Evangelische Homiletik, s. 447.

² Jfr Stapfer, La grande prédication etc., s. 182.

längre ned på stegringsskalan, gör större effekt än ett obehärskat slösande med språkets starkaste uttryck.

I rak motsats till detta finnas återigen andra partier, där han av sin inre glöd förledes att låta talet flyta i en alltför bred ström, som hotar att aldrig sina. Ur ett flertal predikningar skulle exempel kunna anföras på hur han fyller sida efter sida med uttryck för samma sak, som på intet sätt föra tanken framåt. Visserligen förfaller han aldrig till rena tautologier. Med en beundransvärd uppfinningsriktighet vet han att variera uttrycken. Men variationen är endast formell och kan icke förtaga intrycket av en tröttande vidlyftighet. Denna mångordighet är den huvudsakliga orsaken till predikningarnas överdrivna längd. En oformlighet är hans förkärlek för långa meningar. I *Saint Paul I* har han en mening på dryga tre sidor.⁴ Andra exempel att förtiga.

Monods stil kan således icke fritagas från brister. Men hur i ögonen fallande dessa än understundom kunna vara, väga dock förtjänsterna ojämförligt tyngre. Ett vittnesbörd därom är, att en så kompetent och kritisk granskare som litteraturhistorikern Paul Stapfer om Monod fäller det omdömet, att han visserligen icke är en stor stilist (un grand écrivain) men utan tvekan kan tilläggas epitetet en *mönstergill* stilist (un écrivain exemplaire).⁵ För att rätt förstå, vilken hög värdesättning, som ineligger i detta omdöme, måste man veta, vad Stapfer menar med en »stor» stilist. Därmed menar han de formvirtuoser, som äro språkligt nydanande. Detta är en litterär synpunkt, som vi äro vana att anlägga på diktare men näppeligen på ordets förkunnare.

Den omsorg, Monod nedlade på sina predikningars logiska och stilistiska utformning och det erkännande, han därför fick röna, bidraga till att göra studiet av Monod som predikant lärorikt. Det ligger en stor och allvarsam sanning i det som särskilt Holmdahl framhållit,⁶ att den kristna förkunnelsen icke längre intar någon privilegierad ställning utan är hänvisad till fri konkurrens. Det är visserligen sant, att den fullödigaste och mest tändande förkunnelse kan framläggas i bristfälliga yttre former, liksom ock att ingen retorisk fulländning kan ersätta bristen på inre förutsättningar. Men som regel gäller dock att förkunnelsen för att kunna hävda kristendomens plats i nutiden icke får i formellt hänseende stå tillbaka för det muntliga föredrag, som bjudes människorna utanför kyrkomurarna. På den punkten står Monods trohet i sin gärning som en förebild.

⁴ 4. 133 ff.

⁵ Paul Stapfer, a. a., s. 412.

⁶ O. Holmdahl, Gammal och ny förkunnelse, s. 160.

BIHANG.

Förteckning över Monods tryckta predikningar.

Första serien. — Lyon 1827—1836.

La misère de l'homme et la miséricorde de Dieu ¹ :	1827 ^{2,3}
1. La misère de l'homme.	
2. La miséricorde de Dieu.	
La sanctification par la vérité.	1828 ⁴
La sanctification par le salut gratuit.	17 maj ⁵ 1829 ⁴
Pouvez-vous mourir tranquille?	1829 ⁴
La peccadille d'Adam et les vertus des pharisiens.	1830 ⁴
Êtes-vous un meurtrier?	1830 ⁴
Qui doit communier?	20 mars 1831 ⁶
La création.	1833 ⁴
La foi toute-puissante.	1835 ⁴
La compassion de Dieu pour le chrétien inconverti: 4 maj 1834 ⁷	
1. Combien le chrétien inconverti est misérable.	
2. Combien Dieu est favorable à la conversion du chrétien inconverti.	

Andra serien. — Montauban 1836—1843.

Le géolier de Philippes.	1836 ⁴
Le bonheur de la vie chrétienne.	1838 ⁴
Les démoniaques.	1838 ⁴

¹ Ordningsföljden är densamma, som Monod följer i *Sermons*. Den är ej alltid kronologisk.

² Ärtalen angiva, när predikningarna hållits första gången. Se dock *Le fatalisme*.

³ 1. 10.

⁴ Ärtalet angivet av Dubois (a. a., s. 107).

⁵ *La destitution d'Adolphe Monod*, s. 15.

⁶ *La destitution d'Adolphe Monod*, s. 132.

⁷ 1. 354.

219

Jésus tenté au désert:	1839 ¹
1. Le combat.	
2. La victoire.	
3. Les armes.	
La mort de Jean-Baptiste:	1840? ²
1. Hérode et Jean-Baptiste.	
2. Danse et martyre.	
Êtes-vous chrétien?	1841 ²
La crédulité de l'incrédule.	1841 ²
L'ami de l'argent.	1841 ²
Dieu est amour.	1843 ²

Tredje serien. — Paris 1847—1855.

Paris I.

La parole vivante.	31 oktober 1847 ³
La vocation de l'Eglise.	5 augusti 1849 ⁴
La femme:	1848 ⁵
1. La mission de la femme.	
2. La vie de la femme.	
Les fondements en ruines:	24 februari 1849 ⁶
1. La position.	
2. L'action.	
Qui a soif?	1849 ⁷
Le plan de Dieu.	1850 ⁸
Donne-moi ton coeur.	1850 ⁹
Marie-Magdeleine.	Påskan 1850 ¹⁰

Paris II.

Le fatalisme.	2 april 1848 ¹¹
Les grandes âmes.	1849? ²
Nathanaël.	1848? ²
Saint Paul:	1851 ²

¹ 2. 121. Dubois (a. a., s. 107) påstår, att Monod själv enligt *Lettres*, s. 321, uppger 1841. Detta är oriktigt. Monod skriver till sin syster Betsy: »Jag sänder La Tentation du Seigneur au Désert. Begrunda den.» Därmed har han naturligtvis icke sagt, att predikan hållits då.

² Enl. Dubois, a. a., s. 107.

³ 3. 3.

⁴ 3. 4.

⁵ 3. 109.

⁶ 3. 229.

⁷ 3. 309.

⁸ 3. 361.

⁹ 3. 405.

¹⁰ 3. 441.

¹¹ 4. 3. Hållen första gången i Montauban 1846. *Lettres*, s. 353.

1. Son oeuvre.
2. Son christianisme, ou ses larmes.¹
3. Sa conversion.
4. Sa personnalité, ou sa faiblesse.
5. Son exemple.

Jésus enfant, modèle des enfants. 30 mars 1851 ²
 Exklusisme, ou l'unité de la foi. 1852?³
 Trop tard, ou Dieu fidèle dans ses menaces. 15 januari 1854 ⁴

Volymen Trois sermons de Noël.

Que seriez-vous sans Jésus-Christ? Julian 1843 ⁵
 Le nom de Jésus. » 1847 ⁶
 L'incarnation du Fils de Dieu. » 1851 ⁶

Föredrag, vilka ehuru icke varande egentliga predikningar citerats i det föregående.

L'inspiration prouvée par ses œuvres. 1 febr. 1852 ⁷
 Doctrine chrétienne. våren 1853 ⁸
 Les adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Église. okt. 1855—
 mars 1856. ⁹

¹ Enl. Dubois, a. a., s. 107, hållen redan i Montauban.

² 4. 293.

³ Enl. Dubois, a. a., s. 107.

⁴ 4. 448.

⁵ N. 3.

⁶ N. 4.

⁷ *L'inspiration*, s. 5.

⁸ *Doctrine chrétienne*, s. 5.

⁹ *Les adieux*, s. 6.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

FÖRETAL.

Kap. I. DE ANDLIGA TIDSSTRÖMNINGAR, SOM UTÖVADE INFLYTANDE PÅ MONODS UTVECKLING OCH FÖRKUNNELSE	s. 5—32
I. UPPLYSNINGEN.....	s. 9.
II. VÄCKELSEN.....	s. 14.
III. LIBERALISMEN.....	s. 27.
Kap. II. MONODS LIV OCH RELIGIÖSA UTVECKLING. OLIKA SKEDEN I HANS FÖRKUNNELSE.....	s. 33—75
1) Monods härstamning och uppväxtår.	
2) Studenttiden.	
3) Den religiösa krisen	
4) Lyon.	
5) Montauban.	
6) Paris	
Kap. III. ANALYS AV INNEHÅLLET I MONODS FÖRKUNNELSE	s. 76—150
I. MONODS FÖRKUNNELSE OM NÅDENS SUVERÄNITET	s. 77
1. Monods syndbegrepp	s. 77
2. Monods förkunnelse om Kristus.....	s. 93
a) Kristi person	s. 93
b) Kristi verk	s. 104
3. Monods tankar om frälsningstillägnet och nådavalet	s. 113
4. Monods förkunnelse om det kristliga livets utgestaltning	s. 125
5. Monods förkunnelse om livet efter detta.....	s. 132
II. MONODS UPPENBARELSEBEGREPP.....	s. 138
Kap. IV. PREDIKNINGARNA I FÖRHÅLLANDE TILL VISSA FÖR DEM BETYDELSEFULLA FAKTORER.	s. 151—200
1. Predikningarna och bibeln.....	s. 151
A) Monods bibelbruk i allmänhet.....	s. 151
B) Predikotexterna	s. 157
C) Monods exeges	s. 160
2. Predikningarna och predikanten ...	s. 162
3. Predikningarna och åhörarna.....	s. 165
A) Hänsyn till olika slag av åhörare	s. 165
B) De olika psykologiska grundförmågigheterna hos åhörarna	s. 171
C) Motiv och kvietiv	s. 176
a) Motiv	s. 177
b) Kvietiv.....	s. 184

4. Predikningarna och samtida förhållanden s. 190
5. Predikningarna och kulturlivet s. 192
6. Predikningarnas förhållande till främmande konfessioner s. 197

Kap. V. PREDIKNINGARNAS FORM. s. 201—217

1. Stoffets anordning s. 201
2. Predikningarnas språkliga dräkt ... s. 208

Bihang: Förteckning över Monods tryckta predikningar... s. 218

KÄLLOR OCH LITTERATUR.

KÄLLOR.

- Monod, Adolphe.* — Sermons I—II^a, III^a—IV^a. Paris 1866, 1881, 1860.
 » » — Trois sermons de Noël. Paris 1863.
 » » — Les adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Eglise¹⁵. Paris u. å.
 » » — L'inspiration prouvée par ses oeuvres. Paris 1864.
 » » — Doctrine chrétienne. Paris 1868.

LITTERATUR.

- Achelis, E. Chr.* Lehrbuch der praktischen Theologie⁹. Leipzig 1911.
D'Alembert, Jean le Rond. Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie. Nouvelle édition. Amsterdam 1760—1768.
Alin, Folke. Studier öfver Schleiermachers uppfattning af det evangeliska skapel-sebegreppet. Särtryck ur Lunds Universitets Årsskrift. Lund 1909.
Alin, Folke. Föreläsningen. Lund 1917.
Aulén, G. Den kristna tankens tolkning av Jesu person. Uppsala 1910.
Aulén, G. Dogmhistoria. Stockholm 1917.
Aulén, G. Reformatoriska motiv inom den senare lutherska protestantismen. Särtryck ur Lunds Universitets Årsskrift. Lund 1917.
Bensow, O. Lärobok i symbolik. Stockholm 1904.
Bohlin, Torsten. Sören Kierkegaards etiska åskådning. Uppsala 1918.
Bonet-Maury, G. Art. Französisches Glaubensbekenntnis i Haucks R. E.⁸ VI.
Brandes, Georg. Den romantiske Skole i Frankrig². København 1892.
Brandt, Gustaf. C. O. Rosenii förkunneise. Stockholm 1918.
Bricka, C. F. Dansk biografisk Lexikon, IV, XI. København 1890, 1897.
Brückner, A. Erweckungsbewegungen. Hamburg 1909.
Buddensieg, Rudolf. Art. Quäker i Haucks R. E.⁸, XVI.
Comte, P. Louis. Étude homilétique sur la prédication contemporaine. Ad. Monod et Lacordaire. Genève 1882.
Cornille, P. Oeuvres. Vol. IV. Paris 1801.
Cornelius, C. A. Det nittonde århundradets kyrkohistoria. Uppsala 1879.
Coulomb, Frank. La prédication d'Adolphe Monod. Montauban 1880.
Diderot, D. — *D'Alembert, Jean le Rond.* Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné. Paris, Neufchâtel, Amsterdam 1751—1780.
Dubois, Ch. H. Étude sur Adolphe Monod. Genève 1886.
Eklund, J. A. Kyrkans år. Predikningar⁹. III. Stockholm 1917.
 Encyclopédie des sciences religieuses, publié sous la direction de F. Lichtenberg. Paris u. å.
Erskine, Thomas. Bemerkungen über die innern Gründe der Wahrheit der geoffenbarten Religion. Nach der fünften Ausgabe aus dem Englischen übersetzt von Gottfried Wilhelm Leonhardi. Leipzig 1825.
Falckenberg Richard. Geschichte der neueren Philosophie⁴. Leipzig 1902.

- Fehrman, D.* Carl Fredrik af Wingård såsom biskop över Göteborgs stift II. I Lunds Universitets Årsskrift. Lund 1911—1912.
de Félice, G. Histoire des protestants de France. Paris 1850.
Fries, S. A. Guds rike. Den kristna religionen enligt den svenska evangeliskt-lutherska kyrkans grundsatsar i predikningar på kyrkoårets sön- och högtidsdagar. Stockholm 1910.
Granfelt, Axel, Fredrik. Kristlig dogmatik⁸. Hälsingfors 1880.
Grönbeck, V. Religiösa strömningar i nittonde århundradet. Stockholm 1923.
Göransson, N. J. Gudsförhållandets kristologiska grund I—II. Uppsala 1909, 1910.
Heiler, Friedrich. Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsycho-logische Untersuchung². München 1920.
Hering, H. Die Lehre von der Predigt. Berlin 1905.
Holmdahl, Otto S. Gammal och ny förkunneise. Lund 1920.
Holmquist, Hjalmar. Den religiösa toleransens historia. Uppsala 1917.
Holmquist, Hjalmar. Ur kristendomens historia mellan världskrigen 1814—1914. Stockholm 1918.
Heffding, Harald. Ledande tankar under det nittonde århundradet. Övers. av Rosa Heckscher. Stockholm 1921.
Jacobsen, O. Thune. Gennem Modsætninger, København 1905.
James, William. Den religiösa erfarenheten i dess skilda former. Övers. av Ivar Norberg. Stockholm 1906.
Jansen, J. J. Forkyndelsen. Kristiania 1906.
Kirn, O. Art. Rationalismus und Supranaturalismus i Haucks R. E.⁸, XVI.
Koch, L. Oplysningstiden i den danske Kirke. København 1914, 1915.
Kähler, Martin. Die Wissenschaft der christlichen Lehre⁹. Leipzig 1905.
Köstlin, Heinrich Adolf. Die Lehre von der Seelsorge². Berlin 1907.
Lachenmann, Eugen. Art. Friedrich Monod i Haucks R. E.⁸ XIII.
Larsson, Hans. Poesiens logik. Lund 1899.
Lehmann, Edv. Romantik og Kristendom. København 1910.
Lehmann, Edv. Stället och vägen. Stockholm 1917.
Lehmann, Edv. Tvedräkt och endräkt. Lund 1922.
Leufvén, Edv. W. Rudin som predikant. Uppsala 1919.
Leufvén, Edv. P. Waldenström som predikant. Uppsala 1920.
Leufvén, Edv. Magnus Lehnberg som predikant. Uppsala 1920.
Leufvén, Edv. J. A. Eklund som predikant. Stockholm 1917.
Leufvén, Edv. Homiletiska principfrågor I. Uppsala 1911.
Lindegard-Petersen, V. Den protestantiske Kirke i Frankrig under Germinalloven (1802—1850). København 1907.
Lindskog, J. Schleiermachers lära om synden. Lund 1912.
Lindskog, J. Auktoritetsprincipen i kristen religion och teologi. Lund 1914.
Lisell, G. Svedberg och Nohrborg. Uppsala 1910.
Lüttge, Willy. Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und der fran-zösische Protestantismus. Tübingen 1912.
Maury, Léon. Le réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France (1810—1850) I—II. Paris 1892.
Monod, Adolphe. Considérations sur la nature de l'inspiration des apôtres. Ge-nève 1824.
Monod, Adolphe. Lucile, eller »Tag och läs». Öfers. från 5 franska uppl. Stockholm 1859.
Monod, Adolphe. La destitution d'Adolphe Monod. Paris 1864.
Monod, Adolphe. Récit des conférences qui ont eu lieu en 1834 entre quelques catholiques romains et Adolphe Monod². Paris 1860.
Monod, Adolphe. Explication de l'Épître de Saint Paul aux Éphésiens. Paris 1867.
Monod, Gustave. La famille Monod. Paris 1890.
Monod, Horace. Sermons II², IV. Toulouse 1858, 1856.
[Monod, Sarah]. Adolphe Monod. I. Souvenirs de sa vie, extraits de sa corres-pondance⁸. II. Choix de lettres à sa famille et à ses amis⁸. Paris u. å.
Mortensen, Johan. Från Aftonbladet till Röda rummet. Strömningar i svensk litteratur 1830—1879. Stockholm 1905.

- Niebergall, F. Wie predigen wir den modernen Menschen? I⁸, II². Tübingen 1909. 1906.
- Nohrberg, A. Den fallna Menniskians Salighetsordning. Stockholm 1776.
Nouveau Larousse illustré, VI. Paris u. å.
- Palmer, Christian. Evangelische Homiletik. Stuttgart 1887.
- Pédésert, J. Souvenirs et études. Paris 1888.
- Pédésert, J. Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques 1830—1880 Paris 1896.
- de Pressensé, E. Études contemporaines. Paris 1880.
- Quensel, O. Homiletik². Uppsala 1901.
- Ricard, O. Kristus och hans män. Övers. av Karl Fries. Stockholm 1910.
- Richardot, Albert. Adolphe Monod considéré comme prédicateur. Strasbourg 1863.
- Ritschl, Albrecht. Geschichte des Pietismus I. Bonn 1880.
- Ritschl, Otto. Dogmengeschichte des Protestantismus I. Leipzig 1908.
- Rodhe, Edv. Henrik Schartau såsom predikant. Lund 1909.
- Rothe, Richard. Geschichte der Predigt. Bremen 1881.
- Rydberg, Viktor. Bibelns lära om Kristus². Stockholm 1880.
- Sadolin, J. Th. Ti sociale Predikener. København 1917.
- Schleiermacher, Friedrich. Der christliche Glaube⁸. Berlin 1884.
- Schück, Henrik—Warburg, Karl. Illustrerad svensk litteraturhistoria², IV. Stockholm 1915.
- Skovgaard-Petersen, C. Erfaringer fra Prekestolen. København 1921.
- Stapfer, Léon. Adolphe Monod, l'homme et le prédicateur. Montauban 1871.
- Stapfer, Paul. La grande prédication chrétienne en France. Bossuet, Ad. Monod. Paris 1898.
- Steinmeyer, F. L. Die Topik im Dienste der Predigt. Berlin 1874.
- Stephan, Horst. Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus. Giessen 1911.
- Söderblom, Nathan. Uppenbarelsereligion. Uppsala 1903.
- Söderblom, Nathan. Religionsproblemet, I—II. Stockholm 1910.
- Söderblom, Nathan. Naturlig religion och religionshistoria. Stockholm 1914.
- Troeltsch, E. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. (I Kultur der Gegenwart.) Berlin 1909.
- Vabre, Aug. Jean. Étude sur la prédication d'Adolphe Monod. Strasbourg 1865.
- Vaucher, J. P. E. Souvenirs d'un pasteur genevois, où recueil de sermons. Genève 1842.
- Vincent, Alfred. Histoire de la prédication protestante de langue française au dix-neuvième siècle (1800—1866). Paris 1871.
- Vising, Johan. Den franska romantiken. Stockholm 1915.
- Ziegler, Theobald. Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts². Berlin 1901.

ANVÄNDA FÖRKORTNINGAR.

- 1 = Ad. Monod, Sermons: Första serien¹⁾ (Lyon).
 2 = " " : Andra serien (Montauban).
 3 = " " : Tredje serien I (Paris).
 4 = " " : Tredje serien II (Paris).
 N = " , Trois sermons de Noël.
 Souvenirs = Ad. Monod, Souvenirs de sa vie, extraits de sa correspondance, utg. av [Sarah Monod].
 Lettres = Ad. Monod, Choix de lettres à sa famille et à ses amis, utg. av [Sarah Monod].

¹⁾ Ex. 2.56 = Montaubanserien, s. 56.