

OMKRING TOYNBEE'S HISTORIESYN

av

JOHN NOME

I en kulturell krisetid med truende politiske fremtidsperspektiver kan et historisk verk undertiden forsøke å stille «Historien i nytt lys» — og det til dels slik at det samtidig bringer menneskene nye synspunkter som også gir lysning i dagens uklare situasjon. Bøker av denne art hendte det at vi av og til støtte på i krigsårene, da fremtidshorizonten fortonte seg særlig mørk. Og det samme var også tilfelle da Arnold *Toynbee's* store historieverk ble tilgjengelig i en forkortet utgave i slutten av førtiårene. «Hans historie er for mange mennesker kommet som et budskap som i en mørketid gir tro og forhåpning, i seg selv et vitnesbyrd om de nyskapende krefter som kan frelse Vestens sivilisasjon», skrev således en norsk anmelder (A. H. Winsnes). — At det historieverk i den grad kan bringe «et budskap», hører likevel til sjeldenhetene. *Toynbee's* verk er også noe for seg selv. Det gir et veldig utsyn over viktige situasjoner og kulturelle parallellfenomener i menneskehetens historie, spekket med en kolossal viten om enkeltheter innenfor de forskjellige historiske kulturer, men det hele sett ut fra et grunnsyn som er bestemt av en levende samtidsbevissthet, en art krise-følelse, som har drevet *Toynbee* til å finne enhet og sammenheng i historiens brokede mylder av begivenheter — for derigjennom å kunne kaste lys over vår kultursituasjon, og — mellom linjene — antyde noen mulige fremtidslinjer.

Toynbee's verk «*A Study of History*» var i løpet av tredveårene kommet i seks store bind (I-III 1934, IV-VI 1939) på til sammen omkring tre tusen sider. Den nevnte forkortede utgave av verket, ved D. C. Somervell, utkom i 1946 og ble i de følgende år oversatt til en rekke sprog og solgt i kjempeopplag (norsk

utgave: «Historien i nytt lys», 530 s., 1949). Senere har Toynbee publisert siste del av sitt verk (i fire bind, 1954).

I den forkortede utgaven fremtrådte Toynbee's historiske teorier eller kultursyn mer nøkent og direkte enn i den fullstendige utgaven, hvor detaljenes brokede blomsterflor i noen grad tildekket teoriernes begreppskjemaer. Den forkortede utgaven utkom dessuten, som nevnt, i en krisebetonet etterkrigstid, da man gjerne søkte råd hos historien for å avklare den aktuelle kultursituasjon. Disse faktorer i forening medvirket til at Toynbee's verk, som ville se historien «i nytt lys», utløste en del meningsutveksling i vesteuropéisk kulturmiljø, både om kultur- og historieproblemet i sin alminnelighet, og særlig om Toynbee's eget løsningsforsøk. Herved ble også hans grunnsyn og metode tatt opp til kritisk overveielse. — I de nordiske land, hvor de historiefilosofiske tradisjoner er spinkle, kunne man vesentlig registrere to typiske reaksjoner: (1) de idealistisk filosofiske og religiøst interesserte anmeldere stilte seg overveiende positivt til Toynbee's syn og hadde nesten ingen innvendinger å gjøre; (2) de mer positivistisk innstilte samt faghistorikerne måtte også beundrende anerkjenne Toynbee's omfattende historiske kunnskaper, men flere av dem kunne ikke godta hans historiesyn: det rommet nemlig en tydelig tendens i retning av metafysikk. Denne reaksjon overfor Toynbee angir noe karakteristisk både ved Toynbee's verk og hans kritikere. Toynbee's historiesyn representerer på sin side (tross dets ikledning i et omfattende «empirisk» historisk materiale) en typisk idealistisk-religiøs historiefilosofi. For den skolemessig arbeidende faghistoriker så vel som for den positivistisk innstilte kritiker vil et forsøk av Toynbee's art i regelen fortone seg som en utopisk konstruksjon i vitenskapelig henseende: Vår viten er begrenset og relativ, og et universelt helhetssyn (a unity of vision) som Toynbee har til hensikt å gi, må nødvendigvis bli en gigantisk konstruksjon, i den grad avhengig av en bestemt trosinnstilling at en forsker (event. historiefilosof) som representerer en annen tros-posisjon, uvilkaarlig vil gjøre innsigelser mot tolkningen av materialet på viktige punkter, men særlig vil man ta avstand fra Toynbee's hi-

storiesyn eller fra selve det tenkesett han representerer i sin historieproblematikk. — I diskusjonen om Toynbee's historiesyn dreier det seg således — likesom i de fleste diskusjoner om historiesynet — om (1) metodiske spørsmål, og om (2) grunnsyn contra grunnsyn. Vi må her derfor først gjøre noen prinsipielle overveielser.

Hos en *historiefilosof* er det i alminnelighet grunnsynet eller hans helhetskonsepsjon (syn på historiens grunnvilkår, «lover», formål, «mening», etc.) som dominerer hans tankegang og fremstilling. Det historiske materiale tjener vesentlig til illustrasjon av hans historiske teorier, og det konkretiserer således hans totalsyn.

Hos en *faghistoriker* av den alm. type er en forsiktig interpreterende undersøkelse og fremstilling av det historiske kildemateriale innenfor et som regel sterkt begrenset tidsrom det fremherskende trekk. De enkelte begivenheter sees i en årsaksbestemt, genetisk sammenheng; de store historiske utsyn mangler.

En historiker som *Toynbee* representerer en art personalunion mellom historieforskeren og historiefilosofen, med den siste som den avgjørt dominerende. Det er Toynbee's teorier som i meget vid utstrekning bestemmer hans tolkning av historien og stiller den «i nytt lys». Her får også de *grunnbegreper* (kategorier) han anvender i sin metodiske tilrettelegging av materialet, den største betydning for tolkningen. Disse begreper (f. eks. kultur-begrepet/«sivilisasjon», «samfunn», et «forståelig forskningsområde», «historiske enheter», etc.) er således faste momenter i hans totalsyn, eller de er skjematiserende uttrykk for noe sentralt i hans historieproblematikk (f. eks. kategoriene: utfordring/reaksjon; eng.: challenge/response). I Toynbee's historiske begrepsapparat ligger således skjelettet for hele hans historiesyn.

Det samme gjelder også i prinsippet enhver historieforsker og -tolker: Totalsynet med dets grunnbegreper er de briller hvorigjennom han betrakter det historiske materiale; og tatt for seg er grunnbegrepene det verktøy hvormed historikeren bearbeider og tilrettelegger dette materiale. Forskjellen er vesentlig den at faghistorikeren ikke alltid er tilstrekkelig oppmerksom på at ett eller annet totalsyn (som kan bestemmes filosofisk) også bestemmer hans «vitenskapelige» metodelære eller metodiske forsker-praksis. Overfor denne (filosofisk sett: naive) innstilling har den filosofisk orienterte forsker en viss tilbøyelighet til å fremheve grunnsynets betydning for den metodiske behandling av enkeltmomentene. Denne siste tendens er særlig fremtredende i Toynbee's historiske verk.

Idet vi nå skal nevne noen grunnsynspunkter i Toynbee's problematikk, vil det karakteristiske ved hans historiesyn tre tydeligere frem.

Kulturbegrepet er et sentralt moment i Toynbee's historiesyn.

I sin kulturteori synes Toynbee til en viss grad å være inspirert av Spenglers tese om kulturene som organismer, som oppstår, blomstrer og går under (Oswald Spengler: *Untergang des Abendlandes I-II*, 1918/22). Toynbee regner med at et stort antall kulturer i historiens løp har gjennomgått denne prosess — og eksisterer ikke lenger. Hans historiske skjema omfatter således enogtyve kulturenheter eller «sivilisasjoner»; av disse er *fem* levende i dag: (1) den vestlige kristendoms kultur, (2) den ortodokse kristne kultur (i Russland og det sørøstre Europa), (3) Islam-kulturen (i Den nære orient, delvis i Asia og i Nord-Afrika), (4) den hinduiske kultur (i India), og (5) Det fjerne østens kultur (i China og Japan). Disse «sivilisasjoner» representerer hver for seg kulturelle «enheter» med hver sitt strukturelle særpreg.

Det problem som i særlig grad opptar Toynbee, er om det gis «lover» for kulturenes liv. Dette problem konkretiserer seg i spørsmålene: Hvilke momenter skaper kultur (eller som T. sier: «sivilisasjoner»/«samfunn», societies)? Under hvilke betingelser har de blomstret? Hvilke årsaker leder til deres undergang? — Mens Spengler var pessimist i sitt kultursyn og talte om «Vesterlandets undergang» som en uunngåelig skjebne, er Toynbee nærmest optimist og vil gjerne øyne en viss lysning i de ellers mørke utsikter for vår kulturs fremtid. Dette trekk har en viss sammenheng med hans idealistisk-religiøse grunnsyn. Selv om Toynbee anvender begrepet «organisme» i sin kulturtenkning, forbinder han det ikke med et biologisk-deterministisk grunnsyn som hos Spengler. Innenfor de forskjellige kulturenheter hos Toynbee er det de åndelige momenter (f. eks. moralske og religiøse, personalistiske og sosiologiske) som i høy grad er utslag-givende for kulturenes oppståen, modning, stagnasjon og oppløsning. En kultur oppstår ifølge Toynbee når et samfunn (en konkret historisk kulturenhet) «besvarer» en «utfordring»; og den går under når samfunnet holder opp med å reagere på de utfordringer som ligger i den aktuelle situasjon. Dette syn er i noen grad beslektet med det grundtvigske norrøn-religiøse: at kulturlivets

oppståen og vekst er bestemt av kampviljen — et syn vi også møter i moderne darwinistisk-sekularistisk utformning i Johs. V. Jensens store roman-syklus om nordboernes liv i «Den lange Rejse» (1908/22). I menneskets uavlatelige kamp mot naturhindringer av forskjellig art og mot fientligsinne samfunn osv. blir kulturen til. For Toynbee er «the creative spirit of man» den avgjørende faktor i historien. Et lite mindretall av skapende ånder i folket går her i spissen, i kulturelle veksttider, med ivrig oppslutning fra folkets side. Stagnasjonen i kulturens liv inntrer når denne elite ikke lenger makter å besvare utfordringene, men mister herredømmet over omgivelsene, miljøet og de faktorer som bestemmer den aktuelle situasjon. Og kulturens oppløsning og undergang varsles ved strid og splid mellom herskende mindretall, ved åndelige splittelsesfenomener som fremkaller rotløshet hos individene.

For Toynbee er *religionen* ett av de mest sentrale kulturskapende momenter. Og derved får hans historiesyn en særlig aktualitet for tydingen av vår kultursituasjon og av kristendommens rolle her, — i neste omgang også for samtidens misjonsproblem.

I diskusjonen om Toynbee's historieverk er det til dels — og med rette — fremhevet at flere av hans grunnbegreper ikke er klart definerte; de er undertiden flertydige og kan følgelig gis et forskjellig meningsinnhold alt etter som det høver for historiefilosofens resonnement. Dette gjelder bl. a. også selve *kultur*-begrepet: Det har hos Toynbee til å begynne med — som i historieforskningen i det hele — tilsynelatende en rent formalmetodisk karakter, som et nødvendig hjelpebegrep i forsøket på å tilrettelegge de historisk beslektede faktorer innenfor en viss fellesramme (jfr. begrepene: «forståelig forskningsområde»/historisk enhet). Men etter hvert som forskningen skrider frem, blir kultursamfunnet oppfattet som en sluttet eller kompakt enhet, en art sosiologisk organisme, som ikke bare har individuelt særpreg, men også får metafysisk karakter idet den forankres i konstante historiske «lover». Dette forhold kunne også på enkleste vis uttrykkes slik, at rammen og bildet går i ett. I den

videre historiefilosofiske sammenheng blir den enkelte kultur (som er avsluttet) betraktet som et spesielt eksempel på den altomfattende menneskelige erfaring. Denne eiendommelighet ved Toynbee's historietenkning — glidningen fra en enkel, konkret materialbetraktning til en metafysisk posisjon — skyldes sannsynligvis at han som utøvende historiker ikke har hatt noen dyperegående kontakt med den kritisk-filosofiske tenkning. Han arbeider ikke med klare typologiske begreper, — men med sin geniale intuisjon finner han lett veien fra forskningens konkret-historiske «enheter» til historiefilosofiens metafysisk bestemte oppfatning av typologiske strukturforhold. Men Toynbee's metafysikk er bare et annet uttrykk for hans historiesyn som helhet. Og dettes grunnkonsepsjon ligger her — som hos historiefilosofen flest — allerede i selve hans utgangsposisjon som forsker: i hans grunnaksioner, og markeres ytterligere i hans fremstilling i samspillet mellom hans totalsyn og hans grunnbegreper som gjennomgående har en typisk idealistisk-filosofisk struktur. — Dette moment får særlig aktualitet ved Toynbee's behandling av kristendommen som en sentral faktor i de européiske kulturrenheter og deres kontaktmuligheter med andre sivilisasjoner.

Toynbee har, som antydnet, en positiv innstilling til det religiøse moment som sådant og er sterkt opptatt av dets betydning for den aktuelle kultursituasjon i Vesten i dag. Men i tolkningen av kristendommen som det sentrale religionsfenomen i vår vesterlandske kulturkrets synes Toynbee's historiesyn å være betinget av en idealistisk grunnanskuelse, mer enn av det som man — fra et teologisk synspunkt — kunne kalle en saklig kirkelig-dogmatisk interpretasjon. Denne eiendommelighet har, som vi har sett, sammenheng med hans filosofiske posisjon og hans idealistiske begreppskjemaer (jfr. bl. a. hans typiske uttrykkssett: «det skapende geni som frelser» o. likn.). I sin tolkning av sentrale momenter i den kristne religion kommer Toynbee derfor, naturlig nok, til å legge vekt på trekk som er konstitutive for idealistisk religiøsitet innenfor den vesterlandsk-kristne tradisjon, i somme tilfelle på de almenreligiøse momenter. En viss rolle spiller det nok her at Toynbee som historiker stadig ser de

forskjellige religionsfenomener i et religionshistorisk (og delvis også religionssosnologisk) perspektiv (og benytter en art komparativ metode). I sine livsvurderinger for øvrig synes han dessuten å være sterkt preget av den vesterlandske humanitets- og toleranse-idé. — Kort uttrykt kunne man si at den politiske liberaler Toynbee likesom den idealistisk-religiøse historiefilosof av samme navn har en typisk heldning i retning av teologisk liberalisme. — Dette trekk, som ikke er spesielt dominerende i hans historieverk, er kommet mer i forgrunnen i de uttalelser han har latt falle i de senere år i diskusjonen omkring hans historiesyn.

I denne forbindelse er det særlig enkelte synspunkter som er kommet frem i diskusjonen mellom Arnold Toynbee og Douglas Jerrold, som har en viss interesse. Denne diskusjonen knytter seg i første rekke til en mindre publikasjon av Toynbee: *The World and the West* (1953), som inneholder enkelte av de momenter som drøftes mer inngående i siste del av hans historiske hovedverk. Toynbee's skrift om «Verden og Vesten» (som opprinnelig var blitt til som en rekke Reith-forelesninger i BBC, 1952) fremkalte bl. a. et kritisk motskrift av den engelske historiker og forfatter Douglas *Jerrold: The Lie about the West* (1954), som i undertitlen karakteriseres som «Et svar på professor Toynbee's utfordring»¹.

Det grunnsyn Jerrold representerer har et visst kristent-humanistisk preg, men i oppfatningen av kristelig dogmatiske momenter en katolsk tendens. Med disse forutsetninger er det klart at Jerrold ikke kan bifalle Toynbee's vurderinger på sentrale punkter, dertil er Jerrold en vel skolert historiker, med kritisk sans for de svake punkter i Toynbee's resonnement, sett fra et historisk synspunkt, nemlig de upresise og altfor vide begrepsstørrelser «verden» og «Vesten».

¹ Begge disse skrifter er kommet på norsk (i Cappelens upopulære skrifter):

Arnold *Toynbee: Verden og Vesten* (80 s.), Oslo 1953;

Douglas *Jerrold: Løgnen om Vesten* (62 s.), Oslo 1954.

Med sitt skrift om «Verden og Vesten» vil Toynbee angi historiske retningslinjer til bedømmelsen av vår nåværende politisk-kulturelle situasjon, og problematikken ligger helt på linje med hovedsynspunktene i hans store verk. Dette fremgår bl. a. av Toynbee's presentasjon av problemet: Sammenstøtet mellom Vesteuropa og resten av verden er «et slående eksempel på det historiske fenomen som vi har så mange berømte sidestykker til i tidligere tider», og i interpretasjonen av dette «eksempel» vil Toynbee nå frem til å antyde «en av de muligheter vi nå står overfor». Det konfliktbetonte forhold mellom Verden og Vesten har, ifølge Toynbee, allerede pågått i fire-fem hundre år. Og det er, hevder Toynbee, ikke Vesten som er blitt rammet av Verden, men Verden som er blitt «hardt rammet» av Vesten. Toynbee's fremstilling konsentrerer seg om forholdet mellom Vesten på den ene side og Russland, Islam, India, og Det fjerne østen på den annen. Toynbee's tese går, som antydnet, ut på at det er Vesten som står som «erke-angriperen» i dette forhold, både i moderne tid og langt tilbake, for representantene for de ikke-vestlige kulturer. Og ved å tolke en del historiske situasjoner ut fra dette hovedsynspunkt, vil Toynbee gjøre det klart at Vestens mange historiske «aggresjoner» har ført til at de øvrige kultur-enheter ofte har lukket seg for Vestens innflytelse, med unntak av Vestens teknikk, som har vært dem alle overlegen.

Som et hovedsynspunkt for tolkningen av møtet mellom Vesten og enkelte land i fremmede verdensdeler, synes Toynbee's tese å romme viktige sannhetsmomenter, spesielt når vi tenker på forholdene i kolonialæraen. Dette gjelder bl. a. de konfliktforhold som er kjent fra misjonshistorien, f. eks. i India, China og den fjerne Orient. Her har for øvrig Toynbee ikke noe nytt å gi. — Og likeså i karakteristikken av *kommunismen* sier Toynbee rammende ting: Den er «et våpen av vesterlandsk opprinnelse», en slags sekularisert «vesterlandsk tro»; om kommunismens muligheter i hendene på de ikke-vestlig orienterte russere og andre hevder Toynbee, at den er «et mer effektivt anti-vesterlandsk våpen» enn noe materielt våpen ville ha vært.

Men idet Toynbee beveger seg lenger og lenger tilbake i hi-

storiene og vil konstatere «aggresjons-handlinger» fra Vestens side, kommer det konstruktivt uholdbare i hans teori sterkt frem. På dette punkt har Jerrold satt inn med sin historiske kritikk; han fører flere kraftige motstøt mot enkelte av Toynbee's løst funderte historiske konstruksjoner av Vestens «aggresjon» i tidligere århundrer.

I det «fugleperspektiv» Toynbee anvender i sine kulturbetraktninger, som her «omfatter hele menneskeheten, sviner de forskjellige muhammedanske og kristne variasjoner av en felles gresk-judeisk livsform nesten ut av syne», sier Toynbee selv. Disse variasjoner «virker helt ubetydelige i sammenligning med de karaktertrekk som er felles for alle oss muhammedanske og kristne medlemmer av vår gresk-judeiske kulturfamilie. Når vi sammenligner vår muhammedansk-kristne livsform som helhet med hinduismens form eller Det fjerne østens, blir forskjellighetene innen vår muhammedansk-kristne familie, mellom Østens gresk-katolske kristendom og Vestens kristendom, eller mellom begge disse former av kristdommen og Islam, nesten usynlige». Dette er vel å drive den generaliserende forenklingsmetode vel vidt. Og herved reduseres forskjellighetene så sterkt at den kristne misjonsoppgave synes å fremstille seg som et absurd, eller iallfall unødvendig tiltak i de kulturrenheter som rommer trekk som er beslektet med «den gresk-judeiske livsform». Denne konsekvens vil vel Toynbee dog neppe utlede av sitt historiesyn. — Imidlertid synes hans *toleranse*-ideal å medvirke til at han stiller seg kritisk til de vanlige kirkelige former for misjonsvirksomhet, særlig i eldre tid. Han taler således flere steder med tydelig aversjon om «religionskrigene» etter reformasjonen og også med bedrøvet mine om at Det fjerne østens folk ved de første misjonsforsøk ble «besmittet med den religiøse fanatisme som deres vesterlandske samtidige hadde arvet fra kristendommens jødiske fortid». De første jesuittiske misjonsforsøk i Østen mislyktes fordi datidens kinesiske og japanske statsmenn, som var blitt «oppdratt i konfucianismens og buddhismens mer tolerante filosofiske tradisjoner», fikk en mistanke om at de vesterlandske kristne misjonærens religiøse virksomhet hadde et po-

litisk motiv. «Det de japanske statsmenn fryktet, var at de landsmenn som disse utenlandske misjonærer omvendte til kristendom, skulle bli gjennomsyret av deres nyantatte religions fanatiske ånd, og at de under denne demoraliserende innflytelsen ville la seg bruke til det vi i Vesten i dag ville kalle 'en femtekolonne'.» — Toynbee har således en bestemt aversjon mot det som for ham — med hans idealistisk-religiøse aksiomer — står som religiøst betinget «fanatisme», enten denne fremtrer i de kirkelige religionssystemer i Vesten, eller i sekularisert utgave i kommunismen. Han antyder også — indirekte — et slags reform-program for den kristne misjonsvirksomhet, idet han finner jesuittenes senere forsøk meget tiltalende: De ville nå «by frem kristendommen for hinduene og kineserne som en universell religion med et budskap til hele menneskeheten, og ikke bare som Vestens lokale religion. Jesuittene befrikket kristendommen for dens tilfeldige og irrelevante vesterlandske tilbehør, og bød det essensielle av den frem til China i en kinesisk og til India i en hinduisk intellektuell og litterær drakt, uten noen avstikkende vesterlandske broderier som kunne virke støtende på nærtagende asiater». Selv om det første forsøk av denne art mislyktes, mener Toynbee likevel — da både India og China og kristendommen «fremdeles står på kartet» — at vi kan «vente — og håpe — å få se en gjentagelse av eksperimentet». Det er her den trøst, ifølge Toynbee, at «den omstendighet at kommunismen nylig har seiret i China over en vesterlandsk sivilisasjon som er adskilt fra kristendommen», det er «ikke noe bevis på at kristendommen i China ikke har noen fremtid i et kommende kapitel av historien, som i dag ennå ligger bak vår historiske horisont».

Disse uttalelser som har sammenheng med Toynbee's kristendomssyn, er ellers temmelig upresise. Og de fremkaller derfor spørsmålet: Hvilken form for kristen religion er det Toynbee vil hilse velkommen som et nødvendig ferment i vår tids kultur-situasjon?

Rent generelt synes det å være klart at Toynbee setter visse forhåpninger til det han (i «Historien i nytt lys») kaller en ånde-

lig gjenfødelse (a spiritual rebirth). Da kulturen i første rekke er religiøst bestemt, opponerer Toynbee mot forsøkene på å føre Vestens sivilisasjon over fra en religiøs basis til en sekularistisk (secular). Dette ville nemlig være et feilaktig svar på kultursituasjonens utfordring i dag, og ville bare føre til ytterligere standardisering og byråkratisering og underkuelse av den skapende ånd (the creative spirit): Denne skapende ånd er hos Toynbee i hovedtrekkene oppfattet som en skapende innsats hos mennesket av idealistisk-religiøs art. Og når det gjelder gjenfødellesmulighetene i den aktuelle kultursituasjon, synes også disse — naturlig nok — å være avhengig av hvordan Toynbee bedømmer de religiøse momenter ut fra sitt religiøs-liberale historiesyn.

I boken om «Verden og Vesten» har Toynbee, som vi har sett, villet anvende sin historieteori på den nåværende verdenssituasjon: denne er resultatet av Verdens «svar» på Vestens «utfordring». Men hvilke fremtidsutsikter er det mulig å antyde ut fra denne teori? Toynbee uttrykker seg meget vagt om dette spørsmål, — muligens «noe i likhet med» den historiske avslutningen på den gresk-romerske historie. Denne sluttet slik, ifølge Toynbee, at etterat grekerne og romerne hadde erobret verden med våpenmakt, «tok verden sine erobrere til fange ved å omvende dem til nye religioner, som rettet sitt budskap til alle menneskesjeler, uten å skjelne mellom herskere og undersåtter eller mellom grekere, orientelere og barbarer». — En mulighet av denne art står vi overfor i dag, mente Toynbee.

Denne dunkle antydning gjorde folk interessert: Hvilken religion skulle man nå regne med ville bli den avgjørende — etterat Vestens våpen hadde beseiret verden, likesom grekernes og romernes tidlige —?

Etter å ha blitt utfordret, ga Toynbee følgende svar i et brev til *Times Literary Supplement* (16. april 1954; sitert hos Jerrold):

«Vesten og verden» vil bli «omvendt til en orientalsk religion, som hverken kommer fra Russland eller fra Vesten. Jeg tror at den vil bli den samme som den kristne religion som kom til grekerne og romerne fra Palestina, men slik at ett av de to elementer i den tradisjonelle

kristendom er fjernet og erstattet av et nytt element fra India. Jeg venter og håper at denne nye utgave av kristendommen vil omfatte begrepet Gud som ensbetydende med Kjærlighet. Men jeg venter og håper også at den vil kassere den tradisjonelle kristne oppfatningen av Gud som en nidkjær Gud, og at den vil avvise selvforherligelsen av denne nidkjære Guds «utvalgte folk» som noe enestående i sitt slag. Her er det India kommer inn med sin tro på at det kanskje kan være mer enn én forklarende og frelsende vei til universets mysterium (en tro som utfyller billedet av Gud som Kjærlighet)».

Denne eiendommelige uttalelse bekrefter vår formodning, at Toynbee's «idealistiske» religionsideal ikke faller sammen med noen av de kirkelige former for kristendom (hverken av romesk-katolsk eller evangelisk art). Toynbee's drøm om fremtidens «religion» viser at den humanistiske toleranse-idéen krever at «den tradisjonelle kristendom» må reformeres grundig før verden og den religiøse del av Vesten kan bli omvendt til den; kort sagt: det element man har kalt «vredens Gud», må fjernes, og bare «Kjærlighetens Gud» bli igjen, supplert av indisk mystikk. (I sitt tidligere skrift «Civilization on trial», 1948, er Toynbee inne på liknende synspunkter.)

Toynbee's svar kunne således «neppe sies å være beroligende for det store kristne flertall i Vesten», betoner Jerrold med rette, «fordi det her blir bedt om å vente seg en ny åndelig ledelse som innebærer en innrømmelse av at den religion de hittil har bekjent seg til, er sammensatt av en rekke feiltagelser».

Toynbee's uttalelse er, som antydnet, meget avslørende for hans liberalistisk-religiøse syn og gir en viss nøkkel til forståelsen av dunkle steder i «Verden og Vesten». Jerrold har kanskje en tendens til å bruke denne nøkkel vel fritt. Han mener således at Toynbee ikke bare representerer et slags relativistisk syn på kristendommen (at den i sin tradisjonelle form er «en falsk religion»), men også når det gjelder de etiske, rettslige og kirkelig-religiøse *verdier* som den vesterlandske kristne kultur har frembrakt (f. eks. «lovens herredømme, samvittighetsfrihet, retten til fri tale og fri sammenslutning, retten til å leve, til å være fri . . .» osv.), ligger det i Toynbee's resonnement et forbehold mot å betrakte disse verdier som absolutte. De er i Toynbee's bedømmelse

av vår kultursituasjon, mener Jerrold, «ikke absolutte verdier i den forstand at de er absolutt nødvendige for et skikkelig og godt samfunn, men er bare relativt gode i forhold til vårt spesielle samfunn, som absolutt sett ikke er noe bedre enn noe annet».

Dette er *grunnlaget* for hele Toynbee's argumentasjon, hevder Jerrold, at Vestens verdier ikke er så enestående og heller ikke av så avgjørende betydning, unntatt kanskje for oss selv. Noe riktig er det likevel i Toynbee's forsøk på å betrakte motsetningsforholdet mellom Verden og Vesten fra motpartens synspunkt. «Det er dessverre sant at for den ortodokse hinduer, for kineseren og for muhammedaneren, opptrer mange av oss i dag ikke forkledt som misjonærer som forkynner forløserens evangelium, men som teknikere som bare tilbyr dem den frelse som kan vinnes ved bedre saniteranlegg. Progressive mennesker later til å mene at vi ikke kan lære Østens folk hvordan de skal leve, men vi kan iallfall lære dem hvordan de ikke skal bli født. Det spørsmål professoren unnlater å stille seg selv, er med hvilken rett han forvrenger Vestens representative visdom til denne åndløse nihilismen, og med hvilken rett denne siste kan fremstilles som særlig karakteristisk for den kristne sivilisasjon.»

Ikke bare grunnlaget for Toynbee's kulturtenkning er feilaktig på dette punkt, sett ut fra et kirkelig orientert synspunkt. Men også hans «angivelige historiske argumentering i enkeltheter» rommer, ifølge Jerrold, mange feiltagelser, overdrivelser og skjeve synspunkter. Og Jerrolds motskrift går særlig inn på denne side ved Toynbee's historiske analyser, og risser samtidig opp grunntrekkene i et katolsk orientert historie- og kultursyn.

I motsetning til Toynbee *går Jerrold ut fra at* den sivilisasjon som er skapt av den kristne religion, er «helt enestående, både teoretisk og i virkeligheten. Den representerer en praktisk innsats som hundrer millioner av menneskevesener har hatt og fremdeles har å takke for sin frihet. Når denne friheten alltid er blitt ufullkomment virkeliggjort, skyldes det menneskets medfødte utilstrekkelighet. Når kampen for friheten er blitt kjempet fra slektledd til slektledd og stadig blir det, skyldes det den uuttømmelige livskraft i Jesu evangelium. Uansett hva professoren kan hevde, bygger den kristne verden fremdeles til-litsfullt på det løftet Kristus ga sin kirke om at helvetes porter ikke skal vinne over den. Trygge i vår bevissthet om dette løftet vil vi fortsette i tro, håp og også i kjærlighet, men ikke desto mindre kompromissløst, å kjempe for menneskehetens frihet».

I dette generelle grunnsyn vil også en evangelisk teologisk kritiker kunne møtes med Jerrold — og følgelig ta avstand fra Toynbee's syn på de punkter hvor han som kulturbetrakter og historiefilosof hevder relativiserende synspunkter overfor de «absolutte» momenter i den kristne religion. —

Tilslutningen til et bestemt historiesyn (event. et kristent syn) vil stadig få karakteren av bekjennelse; det er en *tros-posisjon* som her inntas, idet historikeren eller filosofen markerer sitt generelle syn. Dette er nemlig ikke et resultat av forskningen, men ligger forut for denne som en del av dens aksiomgrunnlag. Vår analyse av Toynbee's historiesyn bekrefter dette synspunkt.

Allerede fra filosofisk-kritisk synspunkt kunne det påvises at Toynbee's historiesyn representerer en overveiende idealistisk-religiøs posisjon. Dette er, som vi har sett, blitt ytterligere bekræftet ved Toynbee's brev til Times. — Men også i sitt historieverk har Toynbee lagt for dagen at han med sine historiske overveielser stadig kretser om det religiøse problem. — I et avsnitt (i «Historien i nytt lys») som ble omarbeidet like etter den annen verdenskrigs avslutning — etter det sjokk som den første atom-bombe hadde fremkalt —, taler han om de katastrofale hendelser som «i steilt stigende kurve kaster en mørk tvil over hele vår fremtid». Og denne tvilen «truer med å undergrave vår tro og vårt håp i denne kritiske ellefte time, som krever den ytterste anspennelse av disse to frelsende egenskaper». (Karakteristikken av tro og håp er her typisk idealistisk-religiøs.) Men den utfordring situasjonen stiller, får Toynbee til å tenke på en passus i Bunyan's Pilgrimsvandring, hvor «Kristen» er dypt fortvilet fordi han har drømt . . . og «fått sikker melding om at denne vår by vil bli ødelagt av ild fra himmelen». Han øyner ingen vei til frelse . . . Hvordan går det så —? I den klassiske versjon av myten, sier Toynbee, «får vi vite at den menneskelige part i dramaet ikke bare var overlatt til sine egne ressurser i den avgjørende stund. Ifølge John Bunyan ble Kristen reddet ved sitt møte med evangelisten». Så fortsetter Toynbee: «Og da vi ikke kan anta at Guds natur er mindre trofast enn menneskets, kan og må vi be om at den frist som Gud har gitt vårt samfunn en gang,

ikke vil bli nektet oss om vi på ny ber om den med en ydmyk ånd og et angrende hjerte.»

Her har Toynbee faktisk avlagt en bekjennelse om at den kristne religion er en hovedinspirasjonskilde for den religiøse side i hans historiesyn, selv om det filosofiske grunnlag er idealistisk. Og det er vel dette inntrykk som særlig har festet seg hos mange av Toynbee's lesere, slik at man har oppfattet hans historieverk «som et budskap som i en mørketid gir tro og forhåpning».