

// twee vrijheidsbeelden //

Over de invloed van Locke en Newton op de contrasterende
godsdienstige posities van Jonathan Edwards en Thomas Jefferson
en sporen van dat contrast in de hedendaagse Verenigde Staten

scriptie // thesis
B.A. Religiestudies
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

C.G. (Clemens) van den Berg // 3541460

Bacheloreindwerkstuk // RT3V13004

Prof Dr Birgit Meyer // supervisor

04 / 07 / 14 // versie 1.0

*“Edwards was extraordinary.”*¹

- **George M. Marsden**

*“Perhaps the greatest concentration of talent
and genius in the Oval Office were those
times when Thomas Jefferson ate alone.”*²

- geparafraseerd naar President **John F. Kennedy**

¹ Openingszin Marsden, G.M., *Jonathan Edwards. A Life*, New Haven, CT: Yale University Press, 2003, p. 1

² Anekdote genoemd in McCollister, J., *God and the Oval Office: The Religious Faith of Our 43 Presidents*, Nashville, TN: W Publishing Group, 2005, Ch. “Thomas Jefferson”

Inhoudsopgave

Inleiding	5
Deel I	
Ontstaan van Edwards' orthodox godsbeeld en Jeffersons deïsme in 18^e-eeuws Amerika via de Europese Verlichtingsdenkers John Locke en Isaac Newton	
I.1 – Jonathan Edwards en de excellentie van God	9
I.1.1 – Introductie	9
I.1.2 – Onderwijs in Nieuw-Engeland en de puriteinse scholastiek	10
I.1.2.1 – ‘Technologia’ en Gods soevereiniteit	10
I.1.2.2 – Edwards' twijfel aan het traditionele soevereiniteitsbegrip	11
I.1.3 – Edwards en John Locke	12
I.1.3.1 – Het empirisme in <i>An Essay Concerning Human Understanding</i>	12
I.1.3.2 – Edwards' interpretatie en toepassing van lockeaans empirisme	13
I.1.3.3 – Van empirie naar excellentie middels relationele ontologie	16
I.1.4 – Edwards en Isaac Newton	17
I.1.4.1. – Mechanisering van het wereldbeeld	17
I.1.4.2 – Mechanisering van het godsbeeld en Edwards' trinitarische oplossing voor de problematische consequenties daarvan	17
I.1.5 – Edwards over de menselijke vrije wil	19
I.1.6 – Samenvatting en deelconclusie: Eerste Vrijheidsbeeld	21
I.2 – Thomas Jefferson en het liberaal deïsme	22
I.2.1 – Introductie	22
I.2.2 – Vrijheidsaspecten in Lockes denken	22
I.2.2.1 – Elementen van John Lockes vrijheidsbegrip	23
I.2.3 – Newtons mechanica als aanjager van een deïstisch godsbeeld	25
I.2.4 – Verlichtingsinvloeden in Jeffersons conceptversie van de <i>Declaration of Independence</i>	26
I.2.4.1 – Deïstische invloeden in de opening van de <i>Declaration</i>	26
I.2.4.2 – Lockeaanse invloeden in de <i>Declaration</i>	27
I.2.5 – Jeffersons pleidooi voor religieuze tolerantie in <i>A Bill for Establishing Religious Freedom</i>	28
I.2.6 – Samenvatting en deelconclusie: Tweede Vrijheidsbeeld	29

Deel II

Doorwerking van de edwardsiaanse en jeffersoniaanse vrijheidsopvattingen in de hedendaagse Verenigde Staten

II.1 – Inleiding	32
II.2 – Edwards’ (on)vrije wil en Amerika’s (on)vrije markt	32
II.3 – Obama’s tweede inaugurele rede als voortzetting van jeffersoniaans liberalisme	33
II.4 – Stroming rond de ‘nieuwe atheïsten’ en haar beroep op Jefferson	35
II.5 – Deelconclusie	38
Conclusies en slotbevindingen	39
Bibliografisch overzicht	43

Inleiding

In deze eindschrijft, die dient als laatste proeve voor het behalen van de graad van Bachelor in Religiestudies aan de Universiteit Utrecht, onderzoek ik het denken van twee van de grootste exponenten in de intellectueel-wijsgerige geschiedenis van de Verenigde Staten, die kort na elkaar de 18^e eeuw aldaar domineerden. Het zijn Jonathan Edwards (1703-1758), geestelijk vader van de evangelicale stroming binnen het christendom en zeer invloedrijk opwekkingsprediker, maar bovenal als Amerika's eerste filosoof een nauwelijks geëvenaard origineel denker³, en Thomas Jefferson (1743-1826), diplomaat, jurist, architect en politicus, voornaamste opsteller van de tekst van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring en in zijn latere leven de derde president van de Verenigde Staten.

Waar Edwards, gevormd door theologische traditie, diep overtuigd was van een albesturend God, zonder wiens constante bemoeienis met de wereld die zelfs zou ophouden te bestaan, nam Jefferson een deïstisch standpunt in, een visie waarin God weliswaar als Schepper het universum tot stand bracht, maar directe bovennatuurlijke inmenging in dat geschapen universum wordt ontkend. Voor Jefferson is het vooral de mens, die, als het pinakel van rede en recht, het voortbestaan van de wereld garandeert. M.X. Lesser ontleent aan Gerald R. McDermott in dezen het onderscheid tussen Edwards' 'theocentrische' en Jeffersons 'humanocentrische' gerichtheid,⁴ een zinrijk begrippenpaar dat verderop zal terugkeren.

Het is uiteraard ondoenlijk deze twee giganten in het geringe bestek van enkele duizenden woorden recht te doen en dat is dan ook niet wat ik beoog of pretendeer. Ik zal een filosofisch-religieus argument opzetten over invloeden op Edwards en Jefferson en betogen dat de godsdienstige scheidslijn die in de achttiende eeuw tussen hen gestalte kreeg, nog immer merkbare sporen nalaat in de Amerikaanse cultuur. Deze scriptie richt zich derhalve op een analyse van de totstandkoming via de Europese Verlichting van twee uiteenlopende religieuze visies. Specifiek focus ik mij daarbij op de Verlichtingsdenkers John Locke (1632-1704) en Isaac Newton (1643-1727). Deze beiden legden de basis voor Edwards' rotsvaste overtuiging van Gods almacht⁵ en Jefferson roemde hen tezamen met Francis Bacon als de 'onsterfelijke drie-eenheid'.⁶ In het tweede deel laat ik aan de hand van diverse hedendaagse voorbeelden zien hoe de godsbeelden van Edwards en Jefferson doorwerken in de Amerikaanse samenleving.

Teneinde dit alles gestructureerd en zonder meanderende bijzaken voor het voetlicht te brengen, tracht ik biografische details zoveel mogelijk te vermijden; slechts

³ Zie onder vele, vele anderen Vetö, M., "Edwards and Philosophy", in: G.R. McDermott (ed.), *Understanding Jonathan Edwards*, New York, NY: Oxford University Press, 2009, p. 152 en Minkema, K.P., "Jonathan Edwards's Life and Career: Society and Self", in: *Ibid.*, p. 15

⁴ Lesser, M.X., *Reading Jonathan Edwards: An Annotated Bibliography in Three Parts, 1729-2005*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2008, p. 575

⁵ Marsden (2003), p. 63

⁶ Geciteerd in Malone, D., *Jefferson the Virginian*, Boston, MA: Little, Brown & Co., 1948, p. 101. Zo ook Meacham, J., *Thomas Jefferson: The Art of Power*, New York, NY: Randolph House, 2012, pp. 236 en 260

daar waar zij relevant zijn voor het te construeren argument zal ik ze summier aanvoeren. Men leze qua uitgebreid levensbeschrijvend werk voor Jonathan Edwards Perry Millers baanbrekende *Jonathan Edwards*⁷ of George M. Marsdens betrekkelijk recente kritische, maar veelgeprezen studie *Jonathan Edwards. A Life*⁸. Voor Jefferson geldt Dumas Malones monumentale zesdelige serie *Jefferson and His Time* als onovertroffen standaard, waarvan in het bijzonder het eerste boek voor het raamwerk van dit onderzoek van belang is.⁹

Zelfs met deze scherp afbakenende keuzen blijft het besef echter prominent aanwezig dat mijn studie geen volledigheid biedt. Er zullen allicht alternatieve visies en argumenten te vinden zijn die schrijver dezes niet heeft opgenomen. Niet zonder reden schat Stephen J. Nichols dat er alleen al over Edwards circa drieduizend wetenschappelijke publicaties in omloop zijn¹⁰ en Lesser bevestigt dit productierijke beeld door voor de periode 1994-2005 liefst 700 nieuwe Edwards-studies te catalogiseren.¹¹ Constructief-kritische gedachten en opmerkingen ter aanvulling verneem ik graag.

Wanneer duidelijk is geworden dat reeds zoveel materiaal over Edwards en Jefferson verschenen is, rijst de vraag wat dit onderzoek aan de al bestaande kennis toevoegt, anders dan een herschikking van de bestaande literatuur. Een zoekopdracht op de term 'Jefferson' bij Lesser leert echter dat, buiten historiografische overzichten van de Amerikaanse religieuze geschiedenis als die van Sydney E. Ahlstrom,¹² er van die duizenden bronnen slechts een handvol wetenschappelijke papers is dat Edwards en Jefferson in een directe relatie met elkaar brengt, zoals twee essays van Gerald R. McDermott¹³ of een literaire analyse van Stephen Miller¹⁴. Enige vermelding van Jonathan Edwards ontbreekt blijkens hun indexen zelfs in de meest relevante eerste drie delen van *Jefferson and His Time*.

⁷ Miller, P., *Jonathan Edwards*, New York, NY: Meridian Books, 1959

⁸ Marsden (2003)

⁹ Malone, D., *Jefferson and His Time*, Charlottesville, VA: University of Virginia Press, in afzonderlijke delen gepubliceerd als *Jefferson the Virginian*, 1948, *Jefferson and the Rights of Man*, 1951, *Jefferson and the Ordeal of Liberty*, 1962, *Jefferson the President: First Term, 1801-1805*, 1970, *Jefferson the President: Second Term, 1805-1809*, 1974 en *The Sage of Monticello*, 1981

¹⁰ Nichols, S.J., *Jonathan Edwards. A Guided Tour of His Life and Thought*, Philipsburg, NJ: P&R Publications, 2001, p. 18

¹¹ Lesser (2008), "Part Three: 1994-2005", pp. 453-612

¹² Ahlstrom, S.E., *A Religious History of the American People*, Garden City, NY: Image Books, 1975 (vols. I & II)

¹³ McDermott, G.R., "The Eighteenth Century American Culture War: Thomas Jefferson and Jonathan Edwards on Religion and the Religions", in: *Litteraria Pragensia. Studies in Literature and Culture*, jrg. XV (2003), nr. 29, pp. 48-63 (mij bij digitale onvindbaarheid vriendelijk ter beschikking gesteld door de auteur maar weinig relevant voor de Verlichtingsthematiek) en "Franklin, Jefferson and Edwards on Religion and the Religions", in: H.S. Stout, K.P. Minkema & C.J.D. Maskell (eds.), *Jonathan Edwards at 300: Essays at the Tercentenary of His Birth*, Latham, MD: University Press of America, pp. 65-85

¹⁴ Miller, S., "American Literature and the Idea of Equality", in: *This World*, jrg. VIII (1984), pp. 111-46. Waar ik in het vervolg van dit onderzoek de naam Miller schrijf, bedoel ik Edwards' al genoemde biograaf Perry Miller en niet deze Stephen.

In die zin kan dit onderzoek dus bijdragen aan de verhouding tussen de twee grootheden, die in de Amerikaanse achttiende eeuw zonder meer hun voetafdruk hebben nagelaten. Daarbij is de te beantwoorden hoofdvraag dus hoe het mogelijk is dat het werk van exact dezelfde Verlichtingsdenkers, namelijk Locke en Newton, tot twee totaal verschillende godsdienstige posities heeft geleid en welke sporen die posities hebben nagelaten in de Verenigde Staten tot op de dag van vandaag. Daarom heeft deze studie naast een godsdienstwetenschappelijke ook een historisch-filosofisch oogmerk door een nieuw licht te werpen op één aspect in de ideeëngeschiedenis van de Verlichting.

Hierbij merk ik nog een laatste preliminaire zaak op. Deze scriptie betreft een vergelijkende studie *over* het gedachtegoed van Edwards en Jefferson (secundair) en niet *zozeer naar* hun denken (primair). Primaire bronnen uit beider corpora zullen dus nauwelijks worden geciteerd. Ik baseer me vooral op de analyses die anderen veel beter hebben kunnen uitvoeren dan ik en probeer daar een originele invulling aan te geven door ze in het tweede deel te betrekken op de actualiteit.

Deel I

Ontstaan van Edwards' orthodox godsbeeld
en Jeffersons deïsme in 18^e-eeuws Amerika
via de Europese Verlichtingsdenkers John
Locke en Isaac Newton

I.1 – Jonathan Edwards en de excellentie van God

I.1.1 – Introductie

In het jaar 1716, toen Jonathan Edwards bijna 13 jaar oud was, stuurde zijn vader Timothy hem niet naar Harvard, volgens Nichols vanwege de in toenemende mate bedenkelijke omgang aldaar met de puriteinse traditie,¹⁵ maar naar de Collegiate School of Connecticut, kort daarna geïnstitueerd als Yale University.

Die eerste helft van de achttiende eeuw sijnelde het gedachtegoed van de Verlichting geleidelijk door in toen nog koloniaal Amerika.¹⁶ Sang Hyun Lee beschrijft hoe de experimentele natuurwetenschap die opkwam vanaf de zestiende en zeventiende eeuw in toenemende mate problematisch was voor het tot dan toe heersende klassieke aristotelische wereldbeeld. Fysieke objecten waren in dat beeld gevormd en bepaald door hun substantie, een statisch en onveranderlijk wezensbegrip. In de nieuwe, mechanische wetenschap verstond men objecten meer en meer als dynamisch, met elkaar interacterend via krachten, beweging en wetten die die relaties definiëren. Dit is een ontologisch probleem: het betreft de aard of het wezen van entiteiten.¹⁷ Door echter bovendien de concepten kracht, impuls en activiteit toe te passen op de menselijke geest, doemde naast de ontologische ook een epistemologische kwestie op, namelijk op welke manier de geest activiteit aanwendt en hoe deze activiteit de mogelijkheid schept om de wereldstructuur te ervaren.¹⁸

Bovendien vormde de Verlichting ook een christendomspecifieke uitdaging door niet langer religie, maar de rede als primaire waarheidsbron te aanvaarden. Avihu Zakai, die zich hierin baseert op Peter Harrison, ziet deze verandering in denken als de verklaring voor de toenmalige demystificatie van religieuze praxis en verhalen.¹⁹ Ook schuilt hierin de opkomst van het deïsme, waarvoor de achtergronden in hoofdstuk I.2 bij Jefferson uitvoerig zullen worden besproken. Volgens Zakai en McDermott, onder anderen, streed Edwards zich zijn leven lang primair tegen het deïstisch godsbeeld en moet het defensieve van zijn orthodoxie in dat licht worden gezien.²⁰

Als student kwam Edwards in aanraking met diverse werken die al deze nieuwe vraagstukken aansneden. Vooral de in de inleiding al genoemde John Locke en Isaac Newton zouden beiden een onmiskenbare, levenslange invloed uitoefenen op zijn denken.²¹ Lockeans is het empirisme dat Edwards in zijn theologie inbouwt en beantwoordt voornamelijk het hierboven aangesneden epistemologisch probleem; newtoniaans is in het bijzonder zijn natuurwetenschappelijke inslag, waarmee vooral het mechanisch-ontologische wordt geëntameerd.²² Deze twee grote Verlichtings-

¹⁵ Nichols (2001), p. 32

¹⁶ Vetö in: McDermott (ed.) (2009), p. 152

¹⁷ Lee, S.H., *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, p. 10

¹⁸ Ibid., p. 12

¹⁹ Harrison geciteerd in Zakai, A., "The age of Enlightenment", in: S.J. Stein (ed.), *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 80

²⁰ Ibid., pp. 81-5 en McDermott (2003), p. 10; zie ook Nichols (2001), p. 34

²¹ Marsden, G.M., "Biography", in: Stein (ed.) (2007), p. 22

²² Lee (1988), p. 3

geesten in hun relatie tot Edwards religieuze ideeën, toegespitst op diens orthodox-evangelicale godsbeeld, zal ik in wat volgt afzonderlijk bespreken, maar vooraf schets ik kort de theologische staat van het puriteins-calvinistisch klimaat dat Edwards' jonge jaren stempelde, opdat duidelijk worde tegen welke intellectuele achtergrond zijn gedachten als reactionair kunnen worden beschouwd.

I.1.2 – Onderwijs in Nieuw-Engeland en de puriteinse scholastiek

De uit Engeland geweken puriteinse kolonisten²³ van het nieuw ontgonnen continent zagen als geen ander het belang in van gedegen educatieve vorming, gemodelleerd naar het vaderlandse Oxford en Cambridge,²⁴ en hun was er veel aan gelegen de wetenschappen²⁵ hiërarchisch te structureren om uiteindelijk ook de samenleving naar calvinistische idealen te kunnen inrichten. En hoewel de maatschappelijke invloed van het puritanisme in Nieuw Engeland in Edwards' tijd reeds tanende was, bleef de theologische erfenis dominant in het kerkelijke en dus ook in het educatieve.²⁶

I.1.2.1 – ‘Technologia’ en Gods soevereiniteit

Het gestructureerde onderwijssysteem leidde tot een stelselmatige ordening van de disciplines, waarin de theologie uiteraard de hoogste plaats bezette, ondersteund door haar dienstmaagd (Lat.: *ancilla*), de wijsbegeerte.²⁷ Miklos Vetö merkt hierbij terecht op dat systematische vormgeving van de theologie voornamelijk binnen de rooms-katholieke traditie van de in de middeleeuwen ontstane scholastiek valt, maar juist de protestants-puriteinse onderwijsorde sporen van een scholastische denkwijze laat zien.²⁸ De toegepaste methode was grotendeels geënt op de humanistische logicus Petrus Ramus (1515-1572).²⁹

Deze ‘puriteinse scholastiek’ leidde tot het vak ‘technologia’ in de academische curricula van Nieuw-Engeland, waarbij getracht werd alle tot dan toe gangbare ideeën (‘dingen, concepten, relaties, stellingen, principes’, aldus Miller) te plaatsen in een allesomvattend organogram over de vermeende manier waarop Gods wereldbestuur verliep,³⁰ als een archetypisch beeld van de logica van Gods geest.³¹ Naar de heersende puriteinse opvatting was het goddelijk albestuur direct en soeverein of vrijmachtig, dat wil zeggen dat God *volledig vrij* is in zijn handelen. Hij kiest aan wie hij zijn genade distribueert. Alle menselijk handelen daarentegen is onvrij, dat wil zeggen, enerzijds

²³ Zie voor opkomst en aard van het puritanisme als kerkelijke beweging in Engeland, Schotland en Wales het uitstekende overzicht bij Ahlstrom (1975-1), Chapter 6: “The Reformation in Great Britain and the Age of Puritanism”, pp. 124-64

²⁴ Nichols (2001), p. 34

²⁵ Wetenschappen zijn hier in context bedoeld als de zeven vrije kunsten, de zogeheten *artes liberales* (Lat.) of *liberal arts* (Eng.). In tegenstelling tot de economisch gerichte mechanische of vakwerkkunsten (*artes mechanicae*), hadden de *artes liberales* algemene studievorming tot doel. Zie Nichols (2001), p. 34

²⁶ Marsden, in: Stein (ed.) (2007), p. 20

²⁷ Vetö in: McDermott (ed.) (2009), p. 152

²⁸ Ibid.

²⁹ Onder meer Ahlstrom (1975-1), p. 364

³⁰ Miller (1959), p. 54

³¹ Marsden (2003), p. 63

afhankelijk van Gods wil, goedkeuring, verwerping of toelating, anderzijds geknecht door de zonde. Bovendien geloofde men in het verlengde hiervan dat de mens bepaalde in de 'technologia' vervatte kennis over God niet zelf actief verworven kon hebben, maar dat deze kennis aangeboren en door God reeds in de mens, die hij immers maakte naar zijn beeld, voorgegeven was.³² Mark A. Noll vat in *America's God* de staat van de puriteinse godgeleerdheid tot Edwards als volgt kernachtig samen:

"Significant variations might exist, but an Augustinian-Calvinist picture of the fallen human condition, of merciful divine sovereignty in redemption, and of the self-authenticating all-sufficiency of divine revelation still prevailed. Through the first third of the eighteenth century, Puritan theologians assumed that there was a given (rather than a constructed) character to human nature, the world and God's ways of reaching out to the world. They took for granted that the central religious task was to orient the self to the prerogatives of God as those prerogatives had been revealed in Scripture."³³

Het beeld dat Noll hier tekent van een compleet van God afhankelijke mens, die zonder dat het hem van God gegeven wordt niets kan doen, kennen of weten en die in zijn kennis over God, zichzelf en de wereld voorgeprogrammeerd is, is een typisch scholastisch idee over de menselijke staat of houding, zijn *habitus*, die Lee daarom, naar Aristoteles en Thomas van Aquino, aristotelisch-thomistisch noemt.³⁴

1.1.2.2 – Edwards' twijfel aan het traditionele soevereiniteitsbegrip

Tijdens zijn studiejaren rezen er bij Edwards twijfels ten aanzien van dit calvinistisch ingevulde aristotelisch-thomistische denken. Hoewel Edwards er al jong een zeer puriteinse levensstijl op nahield, diep overtuigd was van zijn eigen zondige inborst en regelmatig op bijna mystieke wijze verslag deed van sterk persoonlijke religieuze affectie,³⁵ leidde een conflict met zijn ouders over de ware aard van deze gevoelens in de zomer van 1723 een tot wrijving met het traditionele soevereiniteitsbegrip. Edwards kon aanvankelijk niet begrijpen dat zijn ouders, die beiden argumentatief vaardig waren en theologisch onderlegd, hem vertelden dat al zijn religiositeit niets voorstelde als het niet ging om een waarachtige bekering, dat wil zeggen: een soeverein uitdelen door God van zijn genade. De vraag naar de echtheid van religieuze gevoelens vormt een van de hoofdthema's in Edwards' leven en werk.³⁶

Edwards zou echter terugkomen van zijn jeugdige scepsis en in de rest van zijn leven een immense nadruk leggen op Gods vrijmachtigheid als een belangrijk onderdeel van zijn excellentie ofwel uitmuntendheid. De oorzaak van die wending ligt vooral in zijn originele interpretatie van één werk van één man: het *Essay* van John Locke.

³² Ibid., p. 55

³³ Noll, M.A., *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York, NY: Oxford University Press, 2002, p. 21

³⁴ Lee (1988), p. 17

³⁵ Marsden (2003), p. 45 e.v.

³⁶ Ibid., pp. 57-8

I.1.3 – Edwards en John Locke

I.1.3.1 – Het empirisme in *An Essay Concerning Human Understanding*

De impact van het lezen van John Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) voor of rond 1719³⁷ op de nog jonge Edwards kan moeilijk overschat worden. Volgens Miller was het “*the central and decisive event of his [Edwards’] intellectual life*”.³⁸ Marsden, die, zoals verderop nog zal worden gezien, Miller een te romantisch en geïdealiseerd beeld van Edwards verwijt, onderschrijft echter ook Lockes vergaande invloed: “*Locke was crucial in setting Edwards’ philosophical agenda.*”³⁹ Om te bezien welke elementen van Locke voor Edwards in het bijzonder vernieuwend waren, geef ik eerst een overzicht van de inhoud van het *Essay*.

Ideeën als bouwstenen van kennis

Encyclopedisch samengevat naar William Uzgalis⁴⁰ zoekt Locke in zijn *Essay* naar de bronnen, grenzen, aard en inhoud van menselijke kennis. In het eerste boek betoogt hij dat de mens geen enkele aangeboren kennis heeft en als een *tabula rasa* (Lat.: ‘onbeschreven blad’) ter wereld komt. Voorts schrijft hij in de overige drie boeken hoe dit blad dan volschreven raakt: door ‘ideeën’, het basismateriaal of de bouwstenen van kennis. Ideeën verkrijgt de mens in de meest basale vorm door natuurlijke ervaring, ofwel empirie. Deze ervaringen zijn tweeledig: zintuiglijk of reflexief (of beide simultaan). Zintuiglijke kennis is informatie over de externe wereld, reflexieve kennis is informatie over processen van de eigen geest. Eenvoudige ideeën, opgevat door empirie, kunnen door de geest relationeel worden geordend, aldus Locke, waardoor complexere ideeën ontstaan. In dit laatste is de geest dus een actief orgaan, in het

³⁷ Er is enig historisch debat over de vraag hoe en wanneer Edwards aan exemplaren van Lockes *Essay* en later Newtons *Principia* is gekomen. Miller, die voor Locke uitgaat van 1717, houdt het daarvoor dat 1) de speciale Dummer-collectie, die geschonken werd aan Yale, in 1717 nog in Saybrook verbleef en niet in Whethersfield waar Edwards aanvankelijk studeerde, dat 2) de *Principia* hoogstwaarschijnlijk überhaupt geen deel van de verzameling uitmaakte en dat 3) het dus wel zo moet zijn dat Edwards toevallig verdwaalde manuscripten in handen kreeg. De vraag rijst dan of Edwards inderdaad al zo vroeg als 1717 Locke heeft gelezen, temeer daar Marsden claimt dat er geen bekend exemplaar van Lockes *Essay* in de koloniën van Nieuw Engeland bekend was in dat jaar. Marsden zoekt daarom weldegelijk de verklaring in de Dummer-collectie en denkt dat Edwards pas rond 1719 toegang had tot Lockes werk, tevens het jaar waarin Locke zijn intrede doet in Yales curriculum. Latere wetenschappers als Wilson H. Kimnach volgen Marsden hierin. Zie Miller (1959), pp. 57-8 en 71, Marsden (2003), p. 63 en Kimnach W.H., “The Literary Life of Jonathan Edwards”, in: McDermott (ed.) (2009), p. 135

³⁸ Miller (1959), p. 52

³⁹ Marsden (2003), p. 63

⁴⁰ Deze samenvatting van Locke’s *Essay* is in haar geheel geparafraseerd naar het lemma “John Locke” in *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. Uzgalis, W., “John Locke”, in: E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, editie Voorjaar 2014, digitaal toegankelijk via <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/locke/> (laatstelijk geraadpleegd op 09 juni 2014). Het *Essay* zelf is in twee delen naar de herziene versie uit 1690 digitaal toegankelijk via Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/10615/10615.txt> (deel I, boek I & II, laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014) en <http://www.gutenberg.org/files/10616/10616.txt> (deel II, boek III & IV, laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014).

louter empirische passief. De grote implicatie van lockeaans idealisme is dus dat er niets in de geest kan ontstaan of opgeslagen zijn dat niet eerst binnengekomen is via de zintuigen of reflectie. In die zin is de geest primair een zeer passief kanaal.

Lockes substantieleer

Locke betoogt in het *Essay* verder dat een waarneembaar object zowel primaire, dat wil zeggen van waarneming onafhankelijke kwaliteiten (ruimte, stilstand of beweging, textuur et cetera; kortom, de atomaire structuur), als secundaire, dat wil zeggen alleen op waarneming berustende kwaliteiten (kleur, vorm, geur, smaak et cetera) heeft. Beide soorten eigenschappen kunnen als ideeën in de geest terecht komen. Aan de kwaliteiten ten grondslag ligt echter nog een andere, ondersteunende substantie, onbereikbaar voor de waarnemende zintuigen, die Locke met een nogal vage term 'algemene substantie' noemt. Deze substantie moet er volgens Locke zijn om de kwaliteiten van een object aan elkaar te verbinden, maar is verder ondefinieerbaar en onherleidbaar.⁴¹

Waarschijnlijkheids- en zekerheidscriteria en de rol van openbaring

In zijn vierde en laatste boek behandelt Locke ten slotte de vraag wat men überhaupt kan weten en wat niet, en met welke waarschijnlijkheidsgraad men kan weten wat te weten valt. Volgens Locke kunnen we met de hoogste zekerheid zeggen dat wij bestaan en dat er waarheden volgen uit moraal en wiskunde, want dat zijn modelideeën waaraan andere kennis wordt gespiegeld. Een fractie minder absoluut, maar nog immer hoogstwaarschijnlijk, is het bestaan van God, omdat we Zijn bestaan via 'demonstratie', ofwel op de rede gestoeld logisch bewijs, kunnen afleiden. Het is hier dat Locke een scherp contrast voorstelt tussen de rede enerzijds en geloof anderzijds. De rede is voor hem het meetinstrument om proposities, die afgeleid zijn van empirie, te toetsen op hun zekerheid of waarschijnlijkheid. Geloof daarentegen doet proposities die slechts door hun verstrekker, namelijk God, geopenbaard zijn en zijn dus niet toetsbaar aan de (universeel gelijke) rede. Wanneer geloofsproposities en redelijke proposities met elkaar in overeenstemming zijn, heeft het geloof volgens Locke weinig toegevoegde zin. Wanneer zij echter botsen, kan openbaring nooit een zekerheid of waarschijnlijkheid tegenspreken die we door de rede hebben vastgesteld. Als dat immers zo zou zijn, aldus Locke, zou dat een ondermijning van onze redelijke vermogens tot gevolg hebben. Geloof middels openbaring kan dus alleen daar relevant zijn, waar zij ideeën verschaft die noch bevestigd noch weerlegd kunnen worden door eerder bemachtigde, redelijke ideeën. Wel kan onze geest redelijkerwijze, met het criterium van nieuwigheid van ideeën, bepalen of afwegen of een openbaring echt is of niet. Locke laat zich dus op deze manier uit over het indirecte van Gods werkzaamheid en openbaring in de wereld.

1.1.3.2 – Edwards' interpretatie en toepassing van lockeaans empirisme

Edwards, die reeds in zijn vroege bekeringservaringen een intrinsiek gevoel van de schoonheid van Gods glorie aan de dag legde⁴² en volgens Ahlstrom vanuit dat

⁴¹ Lee (1988), p. 30

⁴² Noll (2002), pp. 23, 100

denkkader Locke las⁴³, realiseerde zich bij zijn aanraking met wat hij noemde “*the other Logick*” dat het ramische schematisme van de ‘*technologia*’ en de aristotelisch-thomistische idee van een aan de mens *a priori* gegeven kennis, niet langer houdbaar waren.⁴⁴ Ik onderscheid, waarbij ik me voornamelijk baseer op Miller, drie elementen waarin Edwards lockeaans empirisme omhelst en van een eigen interpretatief kader voorziet.

Allereerst werd Edwards gegrepen door Lockes idealisme: kennis bestaat uit ideeën, empirisch waarneembaar in de werkelijkheid, en van die ideeën is de geest zich bewust. Het sensorische en reflexieve karakter van ideeën betekende voor Edwards een radicale breuk met het theologische concept van aangeboren kennis naar het beeld van God, kennis die dus per definitie buitenwerelds en autoritair was. Miller verwoordt het als volgt:

“No longer, he saw, need mankind struggle through life on the supposition that certain innate concepts were implanted in them which did not originate out of the world about them, which were supposed to be part of the image of God and therefore to exert absolute authority in advance of any experience or any actual problem.”⁴⁵

In de tweede plaats bedacht Edwards dat het zintuiglijk waarneembare niet buiten God omgaat. Ervan uitgaande dat God het is die de natuurlijke wereld schiep en de dominantie over Zijn natuur houdt, bedacht hij dat God in de mensen werkt via wat Miller noemt “*the daily shock of sensation*”.⁴⁶ Deze notie houdt nauw verband met een van de grote verschilpunten tussen Lockes en Edwards’ idealisme. Stephen H. Daniel beschrijft namelijk hoe Edwards met Lockes algemene substantieel afreken door zich af te vragen hoe een materiële substantie überhaupt de kracht kan bezitten om bepaalde ervaringen op te wekken en waar die kracht dan vandaan zou moeten komen. Edwards komt met een vindingrijke oplossing: het is Gods scheppingskracht die materiële, algemene substantie overbodig maakt. Immers, als alle waarneembare kwaliteiten van alle objecten het direct gevolg zijn van Gods scheppend en onderhoudend handelen, dan is er geen algemene substantie die kwaliteiten bijeenhoudt dan God zelf alleen. God veroorzaakt bestaan en laat objecten bij voortduur bestaan.⁴⁷ Het is precies dit punt dat onder anderen Marsden, Daniels en Paul Copan ertoe noopt, ondanks alle aantoonbare invloeden, Edwards geen lockeaan in de strikte zin van het woord te noemen.⁴⁸

⁴³ Ahlstrom (1975-I), p. 368

⁴⁴ Miller (1959), p. 52 e.v.

⁴⁵ Ibid., p. 55

⁴⁶ Ibid., p. 56

⁴⁷ Daniel, S.H., “Edwards as philosopher”, in: Stein (ed.) (2007), pp. 167-8

⁴⁸ Het voert buiten het bestek van deze scriptie, maar soortgelijke gedachten over God als oorzaak der dingen vindt men ook bij Edwards’ tijdgenoten Nicolas Malebranche (1638-1715) en George Berkeley (1685-1753). Copan gaat zelfs zover te beweren dat Locke van een veel mindere invloed is geweest dan Malebranche, hoewel Edwards Malebranche maar eenmaal direct aanhaalt. Zie Marsden (2003), pp. 63 & 73, Daniel in: Stein (ed.) (2007), p. 168 en Copan, P.,

Ten derde kon Edwards, in tegenstelling tot veel critici van Locke, wel uit de voeten met diens inactiviteit van de geest. Sterker nog, hem was immers altijd geleerd dat de mens volstrekt passief is in het ontvangen van genade. Het psychologische van Lockes idealisme combineert Edwards met het theologische van het puriteinse accent op persoonlijke bekering: de empirische passiviteit in het ontvangen van ideeën spoort de geest aan tot het actief construeren van complexere ideeën. Passiviteit leidt niet tot lethargie, maar juist tot actie.⁴⁹ Een grote implicatie van het empirisch idealisme is immers dat waarneming van persoon tot persoon of zelfs in een persoon door de tijd heen verschilt. Dus, mensen nemen niet uniform waar, worden dus in hun geest anders beïndrukt en aangegrepen en handelen daarnaar. Een handeling kan dus van persoon tot persoon anders zijn op basis van waarneming van eenzelfde object. Ik quote Miller nogmaals:

“Nothing Edwards got from Locke was more important or more fundamental to his thought than this: lacking innate or transcendental standards within themselves, men must encounter objective reality – call it as you will, either mental or material – in the form of ideas given through the senses. For human discourse, things or people or doctrines exist solely within the configuration of a perception. [...] And perception being the form in which they actually see, it is that through which and by which they perform.”⁵⁰

Dus: perceptie, hoewel passief van nature, dient als basis voor actief handelen. In deze en vele andere vindplaatsen, schetst Miller het beeld dat Edwards ineens, als bij toverslag, alle implicaties van Locke doorzag en zijn tijdgenoten daarmee zover vooruit was, dat hij als een eenzaam, onbegrepen genie moet worden beschouwd. Hij spreekt zelfs van een ‘bevrijding’ van het klassiek-orthodoxe puritanisme.⁵¹

Met klem ontkracht Marsden dit stereotypische idee van de progressieve, door zijn tijd tegengewerkte geest. Hij betoogt dat Millers creativiteit de overhand op hem kreeg en een van weinig romantiek gespeende figuur heeft gecreëerd. Marsden claimt stellig dat zowel Edwards als enkele van zijn tijdgenoten zich terdege bewust waren van hun staan op een keerpunt in de intellectuele geschiedenis, geraakt door de internationale ontwikkelingen die vanuit Engeland overkwamen:

“Miller’s portrait is to Edwards what *Hamlet* is to the actual Danish prince, a triumph of the imagination. Edwards thoroughly grounded his early thought, as we now know in exhaustive detail, in the international trends of the era. He was part of a New England culture that was much enamored of things British [...]”⁵²

“Jonathan Edwards’s Philosophical Influences: Lockean or Malebranchian?”, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, jrg. 44 (2001), nr. 1, pp. 107-24.

⁴⁹ Miller (1959), p. 57

⁵⁰ Ibid., p. 64

⁵¹ Ibid., p. 58

⁵² Marsden (2003), p. 61

Zeker is echter dat, ondanks het sterk overdreven beeld dat Miller volgens latere critici voorhoudt, Lockes empirisme door Edwards wordt ingebracht in de (puriteinse) theologie. Edwards doet dit echter met een ultiem doel voor ogen: de nadruk op de excellentie van God, waar Zijn soevereiniteit een wezenlijk onderdeel van uitmaakt.⁵³ In de volgende paragraaf zetten we de stap van Edwards toepassing van het lockeaanse in zijn eigen, originele denken.

I.1.3.3 – Van empirie naar excellentie middels relationele ontologie

De algemene substantie ‘God’ kan volgens Edwards niet gedacht *a priori* gedacht worden, maar bestaat alleen in relatie tot andere entiteiten. In de filosofie heet een dergelijke positie ‘relationeel ontologisch’: slechts in relatie tot iets, bestaat iets. Relationele ontologie als een nieuwe strategie om identiteit vast te stellen, vindt haar basis volgens Edwards in *uitmuntendheid* of *excellentie* (Eng.: *excellency*) van een entiteit. Deze excellentie volgt uit de instemming of overeenkomst van een wezen met het bestaan. Dus: hoe meer een wezen met zijn bestaan instemt, des te groter is zijn excellentie en des te meer ook ligt zijn bestaan verankerd, namelijk, in de harmonieuze relatie met andere wezens.⁵⁴

Zoals hierboven bezien, beschouwt Edwards God als ultieme substantie en dus als kern van alle natuurlijke dingen en de onderlinge orde van die dingen. Zijn excellentie dringt dus vanwege relationele ontologie door in alles. Nu dan, alle zintuiglijke ervaring die Locke zo benadrukt, waargenomen esthetiek en empirisch bevestigde moraal zijn dus geen toevalligheden, maar allemaal afspiegelingen in de geest van Gods excellentie.⁵⁵

Daarmee krijgt het bestaan dus een zeer esthetische basis bij Edwards. Gods schoonheid ligt ten grondslag aan zowel het bestaan van de waarnemer als diens waarneming zelf. Bovendien koppelt Edwards hier een sociale consequentie aan: aangezien alle menselijk bestaan wederzijds afhankelijk is van God en van elkaar, kan men niet zonder hulp van en voor elkaar leven. In de woorden van McDermott: “Edwards described the fully actualized human person as one who continuously reaches out in new relationships to know and to love, regardless of the beauty of the object loved.”⁵⁶

Naast lockeaans empirisme is er nog een andere, natuurwetenschappelijke invloed geweest op Edwards’ filosofische programma van de uitmuntendheid van God: Isaac Newtons werk over de wetten van natuur en beweging. Dat beschouw ik in de volgende sectie.

⁵³ Lee (1988), p. 48

⁵⁴ Daniel in: Stein, pp. 164-6;

⁵⁵ Marsden (2003), pp. 76-9

⁵⁶ McDermott, G.R., *One Happy and Holy Society. The Public Theology of Jonathan Edwards*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1992, p. 106

I.1.4 – Edwards en Isaac Newton

I.1.4.1. – Mechanisering van het wereldbeeld

Isaac Newton schreef zijn magnum opus, getiteld *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Lat.: “De wiskundige principes van de natuurfilosofie”), kortweg de *Principia*, in 1687, drie jaar voor Lockes *Essay*. Het zou uitgroeien tot een exemplarisch en baanbrekend hoogtepunt in het Verlichtingsproces van mechanisatie van de wereld. Mechanisering is de ontwikkeling waarbij natuurlijke fenomenen die voorheen onverklaarbaar werden geacht of aan ingrijpen van een hogere macht werden toegeschreven, van een wetmatige, mathematische verklaring worden voorzien.⁵⁷ Het beroemd geworden werk van Eduard J. Dijksterhuis met de veelzeggende titel *De mechanisering van het wereldbeeld* geeft een uitgebreid historisch overzicht van deze steeds verdergaande natuurverklarende activiteit tot en met Newton.⁵⁸

Newton is met de *Principia* de grondlegger van de klassieke mechanica, die zich richt op krachten tussen en bewegingen van objecten, ofwel lichamen. Centraal bij Newton staan zijn de ontdekking van de zwaartekracht en zijn drie formuleringen van bewegingswetten. Deze wetten stellen samengevat dat externe krachten die inwerken op een object de enige manier zijn waarop dat object vanuit rust kan gaan bewegen of van een constante snelheid af kan wijken, dat de massa van een object bepalend is voor de grootte van de kracht die erop moet inwerken om het van beweging te laten veranderen en dat een lichaam dat een kracht op een ander lichaam uitoefent altijd zelf een tegenovergestelde gelijke kracht ondervindt. Kortom, krachten zijn noodzakelijk om objecten te laten bewegen. Alles is onderworpen aan fysische krachten, die door Newton in wetmatigheden zijn uitgedrukt.⁵⁹

I.1.4.2 – Mechanisering van het godsbeeld en Edwards’ trinitarische oplossing voor de problematische consequenties daarvan

Van Newton is al te zeer bekend dat hij zelf geloofde dat de natuurlijke wereld op een grootse wijze geschapen was door God en hij zich gelukkig achtte daarvan een deel te mogen blootleggen en verklaren.⁶⁰ Volgens Nichols is om deze reden de relatie tussen Edwards en Newton veel minder diffuus en ambigu dan die tussen Edwards en Locke. Immers, Newton zelf was er sterk van overtuigd dat zijn werk slechts een sprankje inzichtelijk maakte van het door God gecreëerde wondermooie universum en dat komt overeen met Edwards’ idee van de excellentie van God in de natuur.⁶¹

⁵⁷ Zakai in: Stein (ed.) (2007), p. 86

⁵⁸ Dijksterhuis, E.J., *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam: Meulenhoff, 1996⁷

⁵⁹ Smith, G., “Isaac Newton”, in: E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, editie Najaar 2008, digitaal toegankelijk via <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/newton/> (laatstelijk geraadpleegd op 26 juni 2014)

⁶⁰ Zie voor een overzicht van Newtons religieuze achtergrond en denkbeelden Jones, S.E., “A Brief Survey of Sir Isaac Newton's Views on Religion,” in: M.D. Rhodes & J. Ward Moody (eds.), *Converging Paths to Truth*, Salt Lake City, UT: Deseret Book, 2011, pp. 61–78.

⁶¹ Nichols (2001), pp. 34-5

Echter, dit is slechts een kant van de medaille belicht. Zakai legt namelijk uit hoe de fysische mechanisatie indertijd tot gevolg had dat ook het vroegere godsbeeld mechaniseerde, in het bijzonder het denken over Gods voorzienigheid. Immers, als al het natuurlijke volgens zekere wetmatigheden en krachten verloopt, dan zou ook God niet buiten dergelijke wetmatigheden kunnen opereren. Vandaar dat Zakai, Newton zelf citerend, spreekt van God als *pantokrator*, een universeel bestuurder:

“With the mechanization of the natural world, the notion of God’s relationship to it changed dramatically: ‘The sovereign Redeemer of Luther and Calvin became,’ in scientific thought, ‘he sovereign Ruler of the world machine.’ Newton’s God was first and foremost ‘the *kosmokrator*, ruler over everything, or ‘a “universal ruler” (*pantokrator*),’ and not, as in classical and medieval thought, a God whose symbolic presence was manifested in the nature and harmony of creation.”⁶²

Deze nieuwe wetenschap die Zakai omschrijft, leidt er bij Edwards, die zich terdege bewust was van de implicaties van zo’n gemechaniseerd en van onmiddellijk ingrijpen geabstraheerd godsbeeld voor Gods soevereiniteit en dus zijn excellentie, toe dat hij wel degelijk afstand neemt van Newton. Newton was, zoals Jones en anderen weergeven, zelf inderdaad diep overtuigd van Gods almacht en de schoonheid van Zijn schepping, maar Marsden merkt op dat Newton geen orthodox-trinitarisch beeld van God aanhing.⁶³ Newton zag God niet, zoals de traditionele christelijke theologie leert, als een Drie-eenheid, maar Christus als ondergeschikte aan de almacht van God de Vader. Het pantocratische nam hij dus zeer letterlijk: God de Vader bestuurt alles volgens Zijn wil, zelfs Christus. God heeft voor Newton alleen in de hoedanigheid van Schepper de absolute heerschappij.⁶⁴

Precies dit punt strookt niet met Edwards’ visie, om twee redenen. Ten eerste is het newtoniaans beeld van Gods heerschappij voor Edwards te afstandelijk van de schepping. Gods excellentie houdt namelijk niet alleen het besturen van de wereld in, maar ook het direct en constant onderhouden van de wereld en alles wat zich daarin beweegt. Zoals in § 1.1.3.2 onderzocht, beschouwt Edwards God als de wezenlijke substantie van elk object; Hij houdt het atomaire stelsel bij elkaar door zijn directe aanwezigheid in de natuur en haar producten. Alle fysische lichamen, die bestaan uit atomen, zijn bovendien krachtens de schepping zijn bezit.⁶⁵

Een tweede, fundamentele punt dat voorafgaat aan het voorgaande, is dat Edwards een trinitarisch godsbeeld verdedigt. Volgens hem zijn de Vader en Christus één. Alles in de werkelijkheid is dus niet alleen het bezit van God de Vader en heeft Hem als ultieme substantie, maar ook Christus.⁶⁶ Maar aangezien het deze Drie-enige God is die objecten laat bestaan, moet het ook God zijn die de bron is van alle fysische krachten die in en op die objecten werken. En dat is dan ook exact wat Edwards

⁶² Zakai in: Stein (ed.) (2007), p. 86

⁶³ Marsden (2003), p. 71

⁶⁴ Zakai, A., *Jonathan Edwards’s Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009, p. 109

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 109-10

⁶⁶ *Ibid.*

betoogt: zonder Gods aanhoudende invloed middels krachten zou het universum ineensstorten.⁶⁷ Niet alleen op een fysisch niveau noemt hij daarom de gravitatiekracht bijvoorbeeld 'een onmiddellijke werking Gods'⁶⁸, maar ook in zijn theologie werkt dit theorema van de Drie-eenheid als aanjager en instandhouder van alle krachten door.

Edwards ontwikkelt als theologisch raamwerk namelijk een hoogst originele toepassing van de newtoniaanse bewegingswetten. Volgens Edwards is de mens, die in een zondestaat gevallen is, niet in staat om de schoonheid van God en de schepping op de goede manier te ervaren en dus te bevatten (cf. Locke!). Van die verduisterde blik op God, zichzelf en de natuur, veroorzaakt door zonde, moet de mens worden bevrijd of verlost. Die verlossing verkrijgt men alleen door genade in Christus. Hier brengt Edwards de onderscheidende newtoniaanse laag aan: hij bedacht dat als het Christus is die in zijn goddelijkheid inderdaad de bron en veroorzaker is van alle krachten, dan moet Hij ook aan het begin staan van de verlossing die Hij zelf teweegbrengt. Met andere woorden: zonder externe, van Christus uitgegane kracht, zoekt een mens nooit zijn eigen verlossing. De inertie van de door erfzonde (de idee dat ieder mens zich onder de vloek van Adam, de eerste mens, bevindt, *CGvdB*) bevleete en actief zondigende mens en de verlossingskracht van Christus die deze inertie in hem omzet in kracht, is een archetypische en metafysische invulling van Newtons eerste bewegingswet: geen object gaat uit rust bewegen zonder dat er een kracht op wordt uitgeoefend (zie vorige paragraaf).⁶⁹

Kortom: waar Newton alleen God als Schepper, als *pantokrator*, het albestuur over de wereld toedicht, ziet Edwards dankzij zijn trinitarische inslag ook Christus in de hoedanigheid van Verlosser als soeverein. God heeft volgens Edwards in Christus niet alleen de absolute vrijheid in de manier waarop Hij Zijn schepping onderhoudt, maar Hij geniet ook totale vrijmachtigheid in de keuze wie en de manier waarop hij een mens verlost.

Deze goddelijke soevereiniteit en vrijheid heeft logischerwijze consequenties voor de menselijke wil. Deze kwestie bespreek ik in de laatste sectie over Edwards denken voor ik afsluit met een korte deelconclusie.

1.1.5 – Edwards over de menselijke vrije wil

De denkbeelden van Edwards die ik tot nu toe heb besproken, zijn een amalgaam van zijn vroege notitieboeken, die hij tijdens of na zijn studententijd bijhield. Tot volle vruchtbare wasdom kwam zijn neolockeaans en post-newtoniaans denken over Gods schoonheid en uitmuntendheid echter in zijn op latere leeftijd geschreven *Freedom of the Will* (1754).

In de vorige paragraaf bezagen we dat de (erf)zonde als een factor van verzet werkt, een tegenwerkende kracht tegen de verlossing die in Christus is. Hier doemt een van de grootste problemen voor Edwards en de orthodoxe theologie op. Immers, vrijheid zou de primaire voorwaarde voor morele verantwoordelijkheid moeten zijn, maar als die vrijheid bij voorbaat niet gegarandeerd is in absolute zin omdat de

⁶⁷ Marsden (2003), p. 74

⁶⁸ Copan (2001), p. 113, voetnoot 48

⁶⁹ Miller (1959), pp. 90-96

menselijke wil een zondige gerichtheid heeft, ofwel het kwade en niet het goede verlangt, hoe kan men dan nog verantwoordelijk zijn voor een slechte, immorele daad? Deze immense paradox lost Edwards op een filosofische manier in zijn *Freedom of the Will* op.⁷⁰

De eerste stap die Edwards maakt is om een actie, die altijd voortvloeit uit een wil, niet op haar oorzaak of oorsprong te beoordelen, maar op haar *kwaliteit*. Hij onderscheidt natuurlijke noodzakelijkheid (Newton!) van morele noodzakelijkheid.⁷¹ Dat betekent echter niet dat Edwards zich inlaat met ‘oprechtheid’ of ‘intentie’ van een handeling als criterium, want een verlangen of wil kan zeer oprecht zijn en niettemin een slechte daad in moreel opzicht tot gevolg hebben. Intenties zeggen slechts iets over de sterkte van de wil, niet over het morele karakter daarvan.⁷²

Intentie of neiging van de wil lijkt ook vaak een excuus te vormen voor de eigen verantwoordelijkheid, in die zin dat wanneer de wil een zondige gerichtheid heeft, men niet niet kan zondigen, dus niet verantwoordelijk kan zijn voor iets wat men gedwongen is doen. Dit is voor Edwards echter een absurd idee. Hij redeneert dat als iemand niet in staat is aan zijn eigen zondigheid te ontsnappen, dat geen excuus kan vormen voor slechtheid, want anders zou men beter immorele daden kunnen begaan dan morele omdat men dan nog meer de verdediging van verontschuldiging kan aanvoeren! Er moet dus wel volgen dat goed en kwaad, zelfs al gaat daar een determinisme achter schuil, ons niet ontslaan van verantwoordelijkheid.⁷³ De wil brengt ons tot een bepaalde daad en die wil kan zowel goed en kwaad voortbrengen. In de woorden van Vetö: “*A man who seeks evil, regardless of why he does so, is evil, just as one who seeks good, regardless of why he does so, is good.*”⁷⁴

Echter, ondanks dat wij volledige verantwoordelijkheid dragen voor ons handelen en zondige geaardheid niet als verzachtende omstandigheid gebruikt mag worden, ligt er in de gedetermineerdheid van de wil wel een belangrijk aspect van Gods excellentie verscholen. De door Edwards uitgedachte relationele ontologie (§ I.1.3.3) schrijft immers voor dat alle dingen alleen voortbestaan in relatie tot elkaar. Onze wil zou er dus op gericht moeten zijn om bij te dragen aan de perfecte harmonie die God krachtens zijn excellentie bewerkstelligt. Daarvoor is een omkeer in denken, een morele overeenstemming met Gods wil nodig. Dit noemt Edwards “een gevoel van het hart”.⁷⁵ Dat gevoel is de basis voor ware deugd en goedheid. Onze wil moet dus in overeenstemming zijn met Gods wil, gericht op harmonie en schoonheid en goedheid. Voor Edwards ligt hierin de oplossing van de paradox: de mens is onderworpen aan morele noodzakelijkheid, maar Gods wil niet! Hij is compleet vrij om te doen wat Hij

⁷⁰ Vetö in: McDermott (ed.) (2009), p. 162

⁷¹ Marsden (2003), p. 441

⁷² Ibid., p. 163

⁷³ Daniel in: Stein (ed.) (2007), p. 172

⁷⁴ Vetö in: McDermott (ed.) (2009), p. 164. Deze gedachtegang van Edwards vertoont sterke gelijkenis met wat Paulus schrijft in zijn brief aan de Romeinen, hoofdstuk 6.1-2: “Betekent dit nu dat we moeten blijven zondigen om de genade te laten toenemen? Dat in geen geval. Hoe zouden wij, die dood zijn voor de zonde, nog in zonde kunnen leven?”

⁷⁵ Daniel in: Stein (ed.) (2007), p. 176

wil en als onze wil door gevoel van het hart daarmee overeenstemt, delen wij in die vrijheid.⁷⁶

I.1.6 – Samenvatting en deelconclusie: Eerste Vrijheidsbeeld

Met deze diepe overtuiging van Gods almacht en vrijheid is Edwards ondanks zijn aanvankelijke scepsis grotendeels terug bij de orthodox-puriteinse soevereiniteitsleer (zie § I.1.2.1), zij het met de twee grote benoemde verschillen: 1) de nadruk in al zijn ideeën over moraal, vrijheid, schoonheid en ontologie op de excellentie van God en 2) het radicaal afrekenen met de heersende opvattingen over aangeboren kennis. Kennis over God verkrijgt men slechts door zijn genadevolle bemoeienis, waarvan indrukken als ervaringen in onze geest terechtkomen.

Het stellen van Gods vrijheid als absoluut en de menselijke onvrijheid, in het bijzonder wilsonvrijheid, als daar van nature niet mee in overeenstemming, is wat ik het Eerste Vrijheidsbeeld wil noemen. Niet de mens, maar God staat centraal. Alles bestaat voort bij de gratie Gods. Zijn presentie houdt de wereld in stand en Zijn genade geeft ons de omkeer waardoor we “het gevoel van het hart” verkrijgen.

Dankzij zijn originele toepassing van lockeaanse en newtoniaanse begrippen enerzijds en zijn blijvende nadruk op gevoelens en religieuze affectie anderzijds is Edwards dus te begrijpen als een scharnier in de omschakeling van de traditionele, puriteinse, spirituele en op het gevoel gerichte theologie naar een modernere, op rede gestoelde vorm van godsdienst. Ahlstrom verwoordt dit als volgt:

“[I]n his [Edwards’s, *CGvdB*] mature years [...] he infused the spirit of the Age of Reason into the faith of his fathers with a transforming sublimity equaled by no other Reformed thinker of the century. He thus participated actively in the great spiritual transition that marks the end of a period when American culture was still recognizably medieval in its outlook and inner spirit, and the emergence of distinctly ‘modern’ religious ideas. During the revolutionary era the American Enlightenment and its characteristic religious forms would flower even more luxuriantly – and with major political as well as ecclesiastical consequences.”⁷⁷

De politiek-religieuze gevolgen van Verlichtingsdenken tijdens de Amerikaanse revolutie waar Ahlstrom hier op doelt, zijn nergens zo zichtbaar als bij de man die in ons vizier komt in het volgende hoofdstuk: Thomas Jefferson.

⁷⁶ Marsden (2003), p. 444

⁷⁷ Ahlstrom (1975-1), p. 427

1.2 – Thomas Jefferson en het liberaal deïsme

1.2.1 – Introductie

In het jaar 1760 pakte de toen 17-jarige Thomas Jefferson zijn biezen, verliet zijn ouderlijk huis en ging studeren in Williamsburg, de hoofdstad van zijn geliefde thuisstaat Virginia. Het zou niet alleen de plaats worden waar Jefferson van dichtbij kennismaakte met de politiek en zijn staatkundige loopbaan zou aanvangen, maar ook waar hij zijn mentor en geestverwant professor William Small ontmoette, de man in wie Jefferson later de vaderfiguur met de ‘vrijdenkende geest’ zou erkennen die zijn levensbestemming heeft bepaald.⁷⁸

Dit liberale, vrije denken bracht Small via het bediscussiëren van denkers uit de Verlichting op Jefferson over. Niet voor niets geeft Malone in de inleiding op zijn kolossale studie naar Jeffersons leven, zij het met aarzeling, de volgende typering:

“If he must be given a single designation, he was a liberal. Liberty was his chief concern, and his major emphasis was on the freedom of the spirit and the mind. Of all his Revolutionary measures in Virginia the ones he cherished most were his statute for religious freedom, which he coupled with entire intellectual freedom [...]. This cultivated gentleman, who always indulged his scientific, literary and esthetic tastes, was a lifelong advocate of liberty for all [...].”⁷⁹

Vrijheid lijkt dus het kernbegrip voor het juist verstaan van Jefferson. Maar hoe kwam deze vrijheidsgedachte openbaar? Welke invloeden liggen er aan ten grondslag? Over welk soort vrijheid spreken we hier? En wat betekent deze vrijheid voor Jeffersons visie op het goddelijke en religieuze?

1.2.2 – Vrijheidsaspecten in Lockes denken

William Small bediscussieerde met Jefferson het corpus van de verlichte Europeanen dat zich inmiddels een vaste plaats had verworven op de Amerikaanse universiteiten en onder de koloniale intelligentsia. Het werk van Newton en Locke, in Edwards’ jonge jaren nog een geheel nieuwe denkwijze, werd halverwege de eeuw al als min of meer vanzelfsprekend ervaren.⁸⁰ Dit is een belangrijk signaal dat de het klimaat in koloniaal Amerika in de veertig jaren van Edwards’ tot Jeffersons studententijd verschoven is van primair Brits-georiënteerd, historisch en theologisch⁸¹ naar humanistisch, liberaal en toekomstgericht, hoewel Noll laat zien dat het te ver voert om reeds te spreken van “Amerikaanse” theologie.⁸² Het begrippenpaar theocentrisch-humanocentrisch, dat ik al in de Inleiding tot dit onderzoek noemde, komt hier wel in alle zinvolheid van pas. De eerdere theocentrische focus op het goddelijke en bovennatuurlijke lijkt vervangen door een humanocentrische op het menselijke en binnennatuurlijke. Dit is eens te

⁷⁸ Meacham (2012), pp. 16-8; zo ook Jayne, A., *Jefferson’s Declaration of Independence: Origins, Philosophy & Theology*, Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1998, p. 19

⁷⁹ Malone (1948), pp. XIV-XV

⁸⁰ Ibid., pp. 101-2

⁸¹ Marsden, in: Stein (2007), pp. 19-20

⁸² Noll (2002), pp. 138 & 144

meer manifest in de selectie van lockeaanse begrippen en gedachten die Jefferson hanteert en die ik thans zal ontleden.

I.2.2.1 – Elementen van John Lockes vrijheidsbegrip

Zelf-evidentie in An Essay Concerning Human Understanding

In het *Essay* (reeds in § 1.3.1.1 uitgewerkt) belicht Locke een aspect van kennisgaring dat nog niet eerder aan bod is gekomen. Naast proposities over de werkelijkheid, waargenomen of samengestelde ideeën dus, die, zoals we hebben gezien, de rede als toetssteen voor hun zekerheid dan wel waarschijnlijkheid behoeven, zijn er ook proposities die intuïtief als waar kunnen worden aangenomen. Uiteraard bedoelt Locke hier niet alsnog een vorm van aangeboren kennis met intuïtie, maar hij beoogt die proposities die onmiddellijk begrepen worden zodra de afzonderlijke termen van zo'n stelling gekend zijn. Dergelijke uitspraken vereisen geen verdere bewijsvoering of onderbouwing middels andere proposities. Locke noemt zulke uitspraken 'zelf-evident' of 'zelf-bewijzend' (Eng.: *self-evident*). Deze zelf-evidentie houdt in dat niets, geen enkele andere uitspraak, kan dienen ter verduidelijking van het gebruikte axioma.⁸³ Jefferson neemt de idee van zelf-evidente zaken over, waar we in § 1.2.4.2 nog op zullen terugkomen.

Voor Locke is overigens het bestaan van God zelf-evident, want, aangezien we intuïtief weten dat we zelf bestaan, moet er een entiteit zijn die ons bestaan heeft veroorzaakt. Even zelf-evident is dat deze God ons natuurlijke morele wetten gegeven heeft en dat deze wetten gebaseerd zijn op het fundamentele concept van eigendom en het beschermen daarvan. Zonder eigendom is er geen onrecht. Deze zelf-evidente uitgangspunten, die Locke dus zonder verder bewijs aanvoert, noemt Sam Black een "ultra-miniëm credo".⁸⁴ Het eigendomsidee en de gerichtheid van natuurlijke wetten op het waarborgen ervan, doortrekt vervolgens Lockes politieke filosofie, die hij aan de orde stelt in *Second Treatise of Government* en *A Letter Concerning Toleration*.

*In Second Treatise of Government (1689)*⁸⁵

Black legt uit dat Locke in zijn *Second Treatise* uitwerkt dat de mens een zekere verantwoording jegens zijn maker, God dus, schuldig is om moreel te leven. Omdat God de mens scheidt, behoort de mens Hem toe, hij is Zijn *eigendom*. Eigendom nu is een belangrijke notie bij Locke, omdat daar een natuurlijke basis ligt voor een moraal die redelijkerwijze te ontdekken is. In de woorden van Black:

"On the one hand, we are duty-bound to refrain from harming the other human artifacts which God has created since they are God's property. On the other hand, because we are indentured to God as servants, we are obliged to use our powers to

⁸³ Bassani, L.M., "Life, Liberty and ...: Jefferson on Property Rights", in: *Journal of Libertarian Studies*, jrg. XVIII (2004), nr. 1, pp. 34-5

⁸⁴ Black, S., "Toleration and the Skeptical Inquirer in Locke", in: *Canadian Journal of Philosophy*, jrg. XXVIII (1998), nr. 4, p. 479

⁸⁵ Digitaal toegankelijk in de zesde druk uit 1763/4 via Project Gutenberg:

<http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> (laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014)

enhance his property: in this case the lives of these other human beings. We therefore owe to God both negative duties to forbear from harming his property, as well as positive duties of intelligent cooperation in punishing those who wrongly tamper with that property.”⁸⁶

Dit is filosofisch gezien een belangrijk punt, omdat Locke vanuit wat voor hem zelf-evidente feiten zijn, redeneert naar normatieve uitspraken over hoe een mens zich heeft te gedragen.⁸⁷ Dit leidt onvermijdbaar tot een zekere tegenstrijdigheid. Enerzijds immers is Locke sceptisch over religie en religieuze uitingen die ingaan tegen datgene wat de rede ingeeft, bijvoorbeeld een sterk beroep op openbaring als grond voor kennis en moraal. Anderzijds is de natuurlijke moraal die volgt uit eigendomsrechten ook afkomstig van God, maar zij is dan wel zelf-evident. Daar ligt een conflict en de oplossing zoekt Locke in de taken en plichten van de staat en daarnaast in zijn ideeën over tolerantie die ik in de volgende subparagraaf bespreek.

Voor Locke heeft de staat de opdracht om de natuurlijke wet als hoogste doel te zien en die niet te schenden. Dat wil dus in dit geval zeggen dat de staat niet zonder meer op het persoonlijke eigendom van mensen inbreuk mag maken en dat de overheid de plicht heeft om individuele eigendomsrechten te handhaven. De staat kan dus niet zomaar doen wat hem goedgeeft. “*The maintenance of political order is not simply one reasonable conviction among others. It is an aspect of God's law, and is knowable through natural reason,*” zo vat Black Locke treffend samen.⁸⁸

In A Letter Concerning Toleration (1689)⁸⁹

Locke zette in *A Letter Concerning Toleration* zijn ideeën over de rationele en daardoor in zijn ogen tolerante omgang met godsdienst door de overheid uiteen. Hij definieert hierin de begrippen religie, kerk, overheid en tolerantie en hun onderlinge verhouding. Black betoogt dat, aangezien het verschijningsjaar van de eerste druk van het *Essay* en de *Letter* hetzelfde is, de politieke filosofie uiteengezet in de laatste in het epistemologische licht van de eerste moet worden gelezen. Dit perspectief biedt volgens Black twee grote aanknopingspunten: ten eerste het messcherpe onderscheid dat Locke aanbrengt tussen mening en feit met zekerheid als demarcatie criterium en ten tweede de eenvoudige begrensbaarheid van wat wel en geen kennis is.⁹⁰

Volgens Locke kan en mag de staat nooit een onderzaat een geloofsovertuiging *dwingend* opleggen; de staat heeft de plicht religieuze tolerantie te betrachten. Locke redeneert hierin als volgt: alleen wanneer godsdienstige aanbidding volkomen oprecht (Eng: ‘*genuine*’) is, zal zij God kunnen behagen, anderszins zou God zich tevreden stellen met hypocrisie. De staat blijkt echter, ook vanuit het verleden waaruit velerlei voorbeelden te putten zijn van magistraten en prinses die verkeerde religieus

⁸⁶ Black (1998), p. 483

⁸⁷ Later zou David Hume (1711-1776) deze discrepantie tussen feitelijke en normatieve claims benoemen als het klassiek geworden filosofische *is-ought*-probleem.

⁸⁸ Black (1998), p. 497

⁸⁹ Digitaal toegankelijk in de versie uit 1689 met gemoderniseerde spelling via <http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm> (laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014)

⁹⁰ Black (1998), pp. 476-7

gefundeerde keuzen maakten, geen goede of onafhankelijke keurmeester voor die oprechtheid. Omdat de wereldlijke overheid dus niet de rol van religieuze beoordelaar kan bezitten, dient zij zich daar überhaupt verre van te houden en derhalve een tolerante houding jegens persoonlijke godsdienstige gezindheden aan te nemen.⁹¹ Locke presenteert in zijn *Letter* dus een aanzet voor de scheiding van kerk en staat die Jefferson later zou propageren.⁹²

I.2.3 – Newtons mechanica als aanjager van een deïstisch godsbeeld

Zoals we ook in het vorige hoofdstuk hebben gezien, beschouwde Newton zichzelf niet als een deïst, maar als een verdediger van de christelijke gedachte dat God middels de door hem ontdekte natuurwetten de wereld laat functioneren. Ahlstrom beschrijft echter hoe Newton nochtans tot de hoofdfiguur van de Verlichting kon uitgroeien:

“Newton [...] regarded his work as a defense of the Christian faith, and in later years he busied himself with elaborate exegesis of biblical prophecies. Yet the fundamental Newtonian ideas were soon reverberating through almost every corridor of Western thought. Reformulation became a necessity, with many social and political factors piling need on need; and ‘Enlightenment’ is the name given to the vast and multifarious process of reconstruction that took place.”⁹³

Ergo, de newtoniaanse wetenschap die eind zeventiende eeuw zijn definitieve gestalte kreeg, schiep in de achttiende eeuw de mogelijkheid voor een algeheel proces van Verlichting, dat zich uitstreckte over natuurwetenschap, wetsideeën, godsdienst en staatkunde en waarvan we al een en ander in het voorgaande hebben ontleed. Jefferson is van dat proces een belangrijke, zo niet de belangrijkste exponent.⁹⁴ Newtons ontdekking dat de natuur opereert volgens in wetten vastgelegde en voorspelbare krachten en patronen was voor Jefferson van fundamenteel belang. Op basis daarvan bedacht hij dat de natuurlijke wereld zichzelf regeert, zonder dat daar een invloed van buitenaf voor nodig is. Immers, het grote probleem met het traditionele godsbeeld dat de noodzakelijkheid van het ingrijpen en de openbaring van God in de natuur benadrukt, was voor Jefferson de onvoorspelbaarheid daarvan. Onvoorspelbaarheid maakt van God een karakter dat incongrueert met wetenschappelijke kennis, geheel berustend op voorspelbaarheid. De God van natuurlijke theologie daarentegen, die zich niet meer inlaat met de schepping waarbij hij ooit de wetten van de natuur in gang heeft gezet, is welzeker compatibel met het wetenschappelijke criterium van voorspelbaarheid. Dit punt noopt Jefferson er volgens Allen Jayne (onder anderen) toe een deïstisch, van wonderen en grilligheden ontdaan, godsbeeld aan te hangen.⁹⁵ In dit

⁹¹ Black (1998), pp. 486-88

⁹² Sandler, S.G., “Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom”, in: *The Journal of the History of Ideas*, jrg. XXI (1960), nr. 1, pp. 113-14

⁹³ Ahlstrom (1975-I), p. 428

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 445-46

⁹⁵ Jayne (1998), pp. 24-25

verband wordt daarom in de literatuur wel gesproken over de ‘vergoddelijking van de natuur’ en een ‘newtonianisering van Amerika’ door Jefferson.⁹⁶

I.2.4 – Verlichtingsinvloeden in Jeffersons conceptversie van de *Declaration of Independence*⁹⁷

In 1776, het hoogtepunt van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsbeweging, verschijnt de door Jefferson geschreven verklaring van die onafhankelijkheid van de koloniën van het Britse Rijk, de *Declaration of Independence*. Het document, dat het feitelijke begin vormt van de Verenigde Staten, zou zowel qua stijl als qua inhoud onvergelijkelijk invloedrijk worden, dat ik in deel II van een recente illustratie zal voorzien. Hier zal ik vooreerst analyseren hoe deze verklaring exemplarische merktekenen van Jeffersons gedachtegoed draagt en hoe elementen van de hierboven aangebrachte concepten van Locke en Newton daarin terugkeren.

I.2.4.1 – Deïstische invloeden in de opening van de *Declaration*

De opening van de *Declaration* toont overduidelijk dat Jefferson onder geen beding zijn deïstische overtuiging niet in het verborgene hield:

“When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation.

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. - That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed [...].”⁹⁸

In de introductie op de Verklaring laat Jefferson reeds zien waar het recht op politieke onafhankelijkheid in zijn ogen verankerd ligt: in de natuurlijke wetten die de God van de natuur aan mensen heeft gegeven. De apotheose van de natuur lijkt met de hier gekozen formulering voltooid.

In de tweede alinea zoekt Jefferson niet alleen het recht van een geheel volk op onafhankelijkheid te verklaren, maar ook de individuele rechten van mensen. Die

⁹⁶ Zie bijvoorbeeld Mendenhall, A., “Jefferson’s ‘Laws of Nature’: Newtonian Influence and the Dual Valence of Jurisprudence and Science”, in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, jrg. XXIII (2010), nr. 2, pp. 333-34

⁹⁷ Ik maak voor het vervolg gebruik van citaties uit de definitieve, door het Amerikaanse Congres in 1776 aangenomen versie van de *Declaration*, transcript digitaal toegankelijk via http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html (laatstelijk geraadpleegd op 03 juli 2014). Hoewel ik me ervan bewust ben dat Jeffersons concepttekst op enkele punten afwijkt van de uiteindelijke versie, acht ik de relevantie van die verschillen klein en zijn die door anderen bovendien beter benoemd dan ik hier beknopt zou kunnen, bijvoorbeeld Bassani (2004).

⁹⁸ *Declaration of Independence*, Introductie en eerste deel Preambule

rechten moeten immers een diepere oorsprong hebben. Dat blijkt, want de natuurlijke (morele) wetten vinden hun ultieme herkomst bij God. Mensen zijn door hem begiftigd in de schepping met rechten, zoals leven, vrijheid en het nastreven van geluk. Een God die hier wordt geschetst als een afstandelijke, niet-ingrijpende God. Dit is uiteraard puur deïstisch: ooit, bij de creatie van het universum, zette God de natuur met al haar wetten in gang en sindsdien vormen die wetten de status quo, zonder dat God daar nog een actieve rol in vervult. Gezien het doel van de *Declaration*, om de Amerikaanse staten in hun onafhankelijkheid van de Engelse overheersing te bevestigen, die deïstische afstand tussen God en wereld mijns inziens ook zeer verklaarbaar: aanhangers van een traditioneler godsbeeld zouden kunnen betogen dat, als God inderdaad niet wil dat de Engelsen de heerschappij over de koloniën behouden, Hij zelf ruim bij machte is die situatie te doen veranderen.

Er is nog een derde punt in deze openingszinnen dat wijst op een deïstische grondhouding: waar de macht van een regering is gegrond. In de Europese geschiedenis zijn keizers, koningen en stadhouders vaak gekroond geweest met een beroep op een vermeende goddelijk akkoord met hun koningschap.⁹⁹ Jefferson stelt echter dat het recht op regeren bij het volk, bij de geregeerden vandaan komt. God kan voor Jefferson geen directe invloed hebben op wie waar in welke periode het koningschap bekleedt, want wereldlijke machten zijn er slechts met permissie van hun onderdanen om hun onvervreembare rechten te handhaven.

I.2.4.2 – Lockeaanse invloeden in de *Declaration*

Naast een deïstisch programma vertoont de *Declaration* ook een lockeaanse inborst: veel van de begrippen die we in § I.2.2 zijn tegengekomen, kennen een letterlijke of bijna-letterlijke weergave in de *Declaration*.

Dat begint uiteraard met de idee van zelf-evidente kennis: proposities die geen verdere ondersteuning nodig hebben dan alleen zichzelf. Hoewel Jefferson aanvankelijk een andere formulering in gedachten had, is hij op herzienend aanraden van het Congres akkoord gegaan met letterlijk gebruik van het woord ‘*self-evident*’.¹⁰⁰

De inhoud van deze zelf-evidente kennis: een krachtens de schepping met onvervreembare rechten bedeelde mens. Nagenoeg exact dus hetgeen – in de woorden van Black – Lockes “ultra-miniëm credo” uitmaakt,¹⁰¹ met dien verstande dat Locke puur de nadruk legt op eigendomsrechten en Jefferson hier ook het nastreven van geluk bij betreft. Dit is een opmerkelijk verschil, want de gelijkstelling van de *pursuit of happiness* als doel van menselijk handelen naast vrijheid en recht op leven kent een hoge morele waarde toe aan het *an sich* niet-morele begrip geluk.

Overigens is geluk een opvallende afwijking van de lockeaanse terminologie: in zijn *Treatise* maakt Locke de drieslag “*Life, Liberty and Estate*” als onvervreembare

⁹⁹ Misschien wel de krachtigste en bizarste illustratie hiervan is de zogeheten investituurstrijd, waarbij de paus en verschillende vorsten elkaar in de haren vlogen over wie de geestelijkheid mocht benoemen. Beiden beriepen zich op hun goddelijke instemming. Zie Hill, J., *Zondervan Handbook to the History of Christianity*, Grand Rapids, MI: Zondervan / Lion Publishing, 2006, pp. 184-88

¹⁰⁰ Bassani (2004), pp. 33-34

¹⁰¹ Black (1998), p. 479

eigendommen; Jefferson vervangt 'estate' (Eng.: '(vast)goed') door de 'pursuit of happiness'. Bassani overweegt dit verschil als een verbreding van de geldingskracht van het natuurrecht. Immers, waar Locke slechts bezitters van have en land insluit, mensen die inderdaad fysiek, tastbaar en verhandelbaar eigendom hebben, abstraheert Jefferson de natuurrechten tot een universeler fenomeen. Ook voor hen die geen concrete, in monetaire eenheden uit te drukken bezittingen hebben, geldt het recht op een eigen zoektocht naar geluk en levensvolheid.¹⁰²

Terecht merkt Noll op, dat dit gelukszoekersschap lijnrecht ingaat tegen de uitmuntendheid van God als kerndoel die Edwards nog geen halve eeuw eerder propageerde:

“Edwards’s own statements contain the sharpest possible antithesis to what would become American convictions in the generations after his passing. Against the exaltation of human happiness as the central concern of life, he argued [...] ‘All that is ever spoken of in the Scripture as an ultimate end of God’s works is included in that one phrase, “the glory of God.” ”¹⁰³

Van de excellentie van God in de *Declaration*, op zijn scheppend begin na, dus geen spoor. Wel van de excellentie van de mens: begiftigd met onvervreembare rechten, in staat om overheden omver te werpen als hij in die rechten geschaad wordt en in staat zijn rede aan te wenden om zijn leven in te vullen naar eigen inzicht.

1.2.5 – Jeffersons pleidooi voor religieuze tolerantie in *A Bill for Establishing Religious Freedom*

Voordat zijn politieke carrière in Washington een hoge vlucht nam, gold Jefferson in zijn thuisstaat Virginia reeds als een belangrijk en groot staatsman. Een van de meest controversiële en beruchte wetten die hij daar door de wetgevende instanties wist te loodsen, was de zogeheten *Bill for Establishing Religious Freedom*, die pas in 1786 (dus een vol decennium na de *Declaration*) definitief werd aangenomen. De wet verklaart alle ingezetenen van Virginia complete religieuze vrijheid. Met het aannemen van deze *Bill* werd Virginia de enige regio in de toenmalige wereld met absolute godsdienstvrijheid en vrijheid van meningsuiting.¹⁰⁴

In het essay “Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom” in *The Journal of the History of Ideas* traceert S. Gerald Sandler overtuigend vijf hoofdzaken waarin Jefferson Lockes standpunten over tolerantie – soms letterlijk – overneemt. Ik benoem ze kort:

1. Geloof moet voortkomen uit de rede en niet worden opgelegd;
2. De geschiedenis wijst uit dat de staat feilbaar is in religieuze kwesties;
3. Omdat kerk en staat gescheiden moeten zijn,¹⁰⁵ kan iemands persoonlijk geloof niet zijn burgerschap aantasten;

¹⁰² Bassani (2004), pp. 51-52

¹⁰³ Noll (2002), p. 24

¹⁰⁴ Hill (2006), p. 319

¹⁰⁵ Zie uitgebreid over Jefferson en de scheiding tussen kerk en staat hoofdstuk 20, “Church and School” bij Malone (1948), pp. 274-285

4. De staat moet echter ingrijpen wanneer persoonlijke overtuigingen inbreuk maken op de goede orde;
5. De waarheid heeft geen hulp nodig van enig lichaam om verkeerde dingen te overkomen.¹⁰⁶

Deze punten zijn uiteraard rechtstreeks afleidbaar van Lockes *Treatise* en *Letter*: de staat heeft zich niet te mengen in privé-aangelegenheden van de burger, in het bijzonder niet zijn religieuze overtuiging. Voor een gedetailleerd beeld van de overeenkomsten in tekst van Jeffersons *Bill* en Lockes teksten verwijs ik naar Sandler.

I.2.6 – Samenvatting en deelconclusie: Tweede Vrijheidsbeeld

Teneinde tot een opsomming van Jeffersons godsbeeld in enkele kernachtige zinnen te komen, quote ik Jonathan Hill:

“Theologically, Jefferson took a broadly deist position, rejecting the doctrines that most deists disliked – the Trinity, the virgin birth and deity of Jesus, and so on. He believed that true religion is essentially about following the moral precepts which are thought by *reason alone*. [...] Jefferson regarded Jesus as a great moral teacher, a hero and worthy exemplar, but not as a miracle worker, not as a saviour and not as God.”¹⁰⁷

Op alle fronten verschilt dit door Jefferson levenslang verdedigde godsbeeld met de essentiële centraalstelling van de rede van Edwards' in § I.1.6 vastgestelde godsbeeld. Voor Edwards is de Triniteit fundamenteel, want van Christus gaat de verlossende kracht uit die mensen richting God trekt. Voor Jefferson is er maar een verlossende kracht en dat is de rede. Een goed leven is bij Edwards een leven dat geheel in het teken staat van verwonderende gevoelens over de schoonheid en uitmuntendheid van God; Jefferson ziet een mensenleven vervolmaakt in een moreel hoogstaande handel en wandel en het streven naar dan wel bereiken van geluk. Edwards benadrukt dat een mens zelf geen enkel recht kan ontlenen aan zijn bestaan, maar dat hij door Gods voortdurende bemoeienis en genade mag leven; Jefferson interpreteert Locke en anderen zó, dat ieder mens onvervreemdbare rechten heeft en aan die rechten, die voortkomen uit gelijkheid en absolute individuele vrijheid, waardigheid kan ontlenen.

Jeffersons vrijheidsbeeld kan dus zo gekenschetst worden: een mens is absoluut vrij om zijn eigen leven en denken in te vullen op de manier die hem of haar redelijkerwijze goeddunkt. Deze vrijheid geldt als het hoogste eigendom van een mens en is daarom een niet-vervreemdbaar goed, dat wil zeggen dat zij op geen enkele manier door een staatkundige, godsdienstige of educatieve instantie mag worden ingeperkt, ja zelfs door hen actief dient te worden bevorderd. Dit is wat ik 'het Tweede Vrijheidsbeeld' doop.

Opvallend is dus dat de Twee Vrijheidsbeelden, die sterk contrasteren, beiden berusten op afzonderlijke interpretatie van dezelfde Verlichtingsfilosofen, namelijk Locke en Newton. Het eerste deel van dit onderzoek komt daarmee tot een besluit: duidelijk is geworden op welke wijze deze twee interpretaties hebben kunnen ontstaan

¹⁰⁶ Sandler (1960), pp. 110-16

¹⁰⁷ Hill (2006), pp. 319-20

en welke elementen van het denken over mens en God bij Locke en Newton door Edwards en Jefferson wel en niet zijn overgenomen.

In het tweede, kortere deel van deze scriptie zullen we bezien hoe sporen van de verschillen die tot nu toe benoemd zijn, nog altijd doorwerken in culturele uitingen in de Verenigde Staten van vandaag de dag.

Deel II

Doorwerking van de edwardsiaanse en
jeffersoniaanse vrijheidsopvattingen in de
hedendaagse Verenigde Staten

II.1 – Inleiding

In het tweede deel van dit onderzoek poog ik een vertaalslag te maken van het verleden naar het heden. Vandaag de dag vormen de Verenigde Staten een van de meest religieuze landen ter wereld.¹⁰⁸

Mij ontbreekt de ruimte om aan dit deel ook een uitvoerige literatuurstudie naar de wezenskenmerken van de Amerikaanse godsdienstige cultuur vooraf te laten gaan. Wat ik wel beoog, is om aan de hand van een aantal zeer specifieke voorbeelden te tonen hoe de erfenis van de Twee Vrijheidsbeelden nog altijd merkbaar voortleeft. Voor zowel Edwards als Jefferson breng ik een casus voor het voetlicht waarin de theoloog en de staatsman direct de invloed van hun gedachten laten gelden en ten slotte evalueer ik een poging om Jefferson voor een moderne religieus-maatschappelijke agenda, in dit geval de atheïstische, te claimen.

In *The Jefferson Image in the American Mind* parafraseert Merrill D. Peterson Vernon Parrington's *Main Currents in American Thought*, waarvandaan ik de suggestie overneem dat de scheidslijn tussen Edwards en Jefferson die in de achttiende eeuw ontstond, een dichotomie in de Amerikaanse beschaving is gebleven.¹⁰⁹ Ik beschouw dus aan de hand van drie voorbeelden hoe.

Dit gedeelte kent derhalve een originelere invalshoek dan het eerste deel, dat meer berustte op al bestaande, historiografische studie naar Edwards en Jefferson.

II.2 – Edwards' (on)vrije wil en Amerika's (on)vrije markt

Ondanks de gigantische fysieke nalatenschap van Jonathan Edwards in werken en nageslacht, dat, zoals Marsden schrijft, dertien universitaire rectores magnifici, vijfenzestig hoogleraren en vele politieke figuren onder wie Jeffersons (!) eerste vice-president Aaron Burr omvat,¹¹⁰ is vandaag de dag vooral zijn theologische erfenis merkbaar en wordt er binnen de kaders van de theologie over hem gepubliceerd. Zoals ik reeds in de Inleiding schreef, kent de academische productie aangaande Edwards nauwelijks grenzen.

Echter, de vraag hier is vooral welke praktische relevantie blijkt uit Edwards ideeën, geënt op Locke en Newton, in hedendaags Amerika. Daarvoor neem ik als voorbeeld Arthur A. Berger, emeritus hoogleraar aan San Francisco State University en auteur van talrijke boeken over massamedia en mediacultuur in de Verenigde Staten. In zijn sociologische cultuurstudies *Ads, Fads and Consumer Culture. Advertising's Impact on American Character and Society*¹¹¹ en *Shop 'Til You Drop: Consumer Behavior and American Culture*¹¹² gebruikt Berger het edwardsiaanse vrijheidsbegrip ten aanzien

¹⁰⁸ Ahlstrom (1975-1), p. 30

¹⁰⁹ Peterson, M.D., *The Jefferson Image in the American Mind*, New York, NY: Oxford University Press, 1962, p. 323

¹¹⁰ Marsden (2003), pp. 500-01

¹¹¹ Berger, A.A., *Ads, Fads and Consumer Culture. Advertising's Impact on American Character and Society*, Oxford: Rowman & Littlefield, 2000

¹¹² Berger, A.A., *Shop 'Til You Drop: Consumer Behavior and American Culture*, Oxford: Rowman & Littlefield, 2005

van de vrije wil, dat ik heb aangewezen als het Eerste Vrijheidsbeeld, om de relatie tussen de Amerikaanse consumptiegretigheid en bepaalde marketingstrategieën van bedrijven te verklaren. Ik citeer:

“[B]ecause our choices are determined for us, though we can act as we wish, we only have the illusion of freedom. For Edwards, it was an all-powerful God who determined what our choices would be; in contemporary mass-mediated societies, God has been replaced, let me suggest, by advertising agencies and marketing consultants.

We can make an argument similar to Edwards’s about the role of advertising and free choice, except that advertising is not all-powerful – just very powerful and part of its power stems from the fact that we don’t recognize how advertising shapes our consciousness and helps determines how we act.”¹³

Berger suggereert mijns inziens niet alleen een hoogst originele, maar bovendien steekhoudende transformatie van de edwardsiaanse, achttiende-eeuwse denkbeelden naar vandaag de dag. De wil van het individu is niet vrij, maar wordt door een externe entiteit gevormd naar diens wél vrije wil. In casu dus neemt Berger in plaats van God de grote spelers op de markt als de soevereine instantie. Hoewel deze uiteraard verre van excellent zijn in de edwardsiaanse zin van het woord en Berger dat ook inziet,¹⁴ overstijgen zij wel op een niet-fysische manier de te beïnvloeden consument in weelde, vermogen, macht, onzichtbaarheid en handhaving van het systeem. Veel aspecten van het godsbeeld dat Edwards construeert op basis van de uitdagingen die Locke en Newton hem voorschotelden, keren dus terug in het bedrijfsmatige marketingproces dat Berger ontleedt. De grote vraag of en hoe een mens vrij kan zijn als hij onderworpen is aan door een hogere macht in stand gehouden wetmatigheden, een vraag die Edwards de nodige hoofdbrekens bezorgde, blijkt dus nog altijd actueel te zijn in een Amerikaanse context, zij het in dit geval in een economische in plaats van een theologische.

II.3 – Obama’s tweede inaugurele rede als voortzetting van jeffersoniaans liberalisme

In deel I van dit onderzoek heb ik de lijnen die via Locke en Newton door de door Jefferson opgestelde Onafhankelijkheidsverklaring lopen, van duiding voorzien. Nu is de vraag veeleer welke betekenis die lijnen hebben in de Amerikaanse samenleving anno nu.

In het bijzonder de tweede zin van de Verklaring, dat het deïsme met de afstandelijke schepper-God, het zelf-evidentiebeginsel en het mensenrecht op vrijheid in slechts enkele woorden horen laat, kent een tijdloze formulering. Kenmerkend

¹³ Berger (2000), p. 83

¹⁴ Ibid., pp. 83 en 85

genoeg en niet zonder reden noemt Stephen E. Lucas in zijn retorische analyse van de Verklaring die zin “*one of the best-known sentences in English language.*”¹¹⁵

Exemplarisch voor de blijvende invloed van het vrijheidsbegrip dat Jefferson op basis van Locke formuleerde, is de door velen bejubelde¹¹⁶ inaugurele rede die Barack Obama hield bij de aanvaarding van zijn tweede ambtstermijn als president van de Verenigde Staten in januari 2013. Deze toespraak dunkt me in dit verband nuttig, daar ze een ideologische basis legt voor het programmatische aspect van de regering-Obama II, anno 2014 in functie, en dus de huidige politieke realiteit weerspiegelt. Ik citeer de openingsparagrafen:

“What makes us exceptional – what makes us American – is our allegiance to an idea articulated in a declaration made more than two centuries ago:

‘We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness.’

Today we continue a never-ending journey to bridge the meaning of those words with the realities of our time. For history tells us that while these truths may be self-evident, they’ve never been self-executing; that while freedom is a gift from God, it must be secured by His people here on Earth.”¹¹⁷

En richting het einde van zijn rede:

“And we must be a source of hope to the poor, the sick, the marginalized, the victims of prejudice – not out of mere charity, but because peace in our time requires the constant advance of those principles that our common creed describes: tolerance and opportunity, human dignity and justice. [...]

For our journey is not complete until our wives, our mothers and daughters can earn a living equal to their efforts. Our journey is not complete until our gay brothers and sisters are treated like anyone else under the law, for if we are truly created equal, then surely the love we commit to one another must be equal as well. [...]

That is our generation’s task – to make these words, these rights, these values of life and liberty and the pursuit of happiness real for every American. Being true to

¹¹⁵ Lucas, S.E., "Justifying America: The Declaration of Independence as a Rhetorical Document", in: T.W. Benson (ed.), *American Rhetoric: Context and Criticism*, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1989, p. 85

¹¹⁶ Bijvoorbeeld Gergen, D., “Obama’s speech deepens divisions”, CNN Online, editie 23 januari 2013, digitaal toegankelijk via <http://edition.cnn.com/2013/01/23/opinion/gergen-obama-history/> en daags eerder de diverse opinieleiders in Redactie CNN, “Obama’s ringing defense of liberalism”, CNN Online, editie 21 januari 2013, digitaal toegankelijk via <http://edition.cnn.com/2013/01/21/opinion/opinion-inauguration-roundup/> (beide laatstelijk geraadpleegd op 29 juni 2014). Nota bene: dit is slechts een summier selectie van de immense positieve respons.

¹¹⁷ Obama, B.H., “2nd Inaugural Address”, uitgesproken op 21 januari 2013, digitaal toegankelijk via <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama> (laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014)

our founding documents does not require us to agree on every contour of life. It does not mean we all define liberty in exactly the same way or follow the same precise path to happiness. Progress does not compel us to settle centuries-long debates about the role of government for all time, but it does require us to act in our time. [...]

Let us, each of us, now embrace with solemn duty and awesome joy what is our lasting birthright. With common effort and common purpose, with passion and dedication, let us answer the call of history and carry into an uncertain future that precious light of freedom.

Thank you. God bless you, and may He forever bless these United States of America.”¹¹⁸

Obama geeft in zijn rede een typisch jeffersoniaans-liberale inkleuring van het beeld dat hij van Amerika heeft en dat beeld kan, blijkens de instemmende commentaren waarnaar ik in bovenstaande reeds verwees, op breed gedragen bijval van zijn landgenoten rekenen.

Reeds aan het begin van de rede legt Obama een zeer direct verband tussen de Amerikaanse culturele identiteit en het aanhangen van de in de Verklaring uitgedrukte ideeën. Daar immers, zo lijkt Obama te willen zeggen, ligt de bakermat van het land, daar ontstonden de Verenigde Staten als natie. Onmiddellijk na het citeren van de beroemde tweede zin brengt hij het lockeaanse voor het voetlicht: hoewel de rechten van een uniek individu zelf-evident zijn, zijn ze nooit zelf-uitvoerend, ergo, de overheid dient de mensenrechten op vrijheid te bevorderen.¹¹⁹

In het overige van de toespraak grijpt Obama de gedachten die via Locke in de Verklaring zijn geslopen tweehonderd jaar later aan om een duidelijk liberaal standpunt te verdedigen in zeer moderne discussies als *gender equality* en legalisering van het homohuwelijk. Opvallend is dat hij dit laatste doet middels een beroep op de schepping, terwijl hij vrijheid als begrip en recht in het algemeen verdedigt met een beroep op het veel ‘neutralere’ geboorte. Blijkbaar behoeft een controversieel thema eerder een verwijzing naar het metafysische om het aanvaardbaar te laten klinken dan een niet-controversieel ideologisch punt. Het zou mijns inziens interessant zijn deze suggestie verder te onderzoeken in soortgelijke publieke redes uit de VS.

In liberaal opzicht ten slotte is ook opmerkelijk de afsluitende frase “*to carry into an uncertain future that precious light of freedom*”, waarbij Obama wederom een zeer jeffersoniaanse waardering van vrijheid geeft. Vrijheid lijkt welhaast een op zichzelf staand doel, in plaats van een gerichtheid waardoor menselijke handeling haar zinvolheid verkrijgt.

II.4 – Stroming rond de ‘nieuwe atheïsten’ en haar beroep op Jefferson

Sinds het begin van de eenentwintigste eeuw is er in de gehele Angelsaksische wereld, maar in het bijzonder in de Verenigde Staten een stroming ontstaan rond een aantal natuurwetenschappers en (wetenschap)filosofen die gewoonlijk wordt aangeduid met

¹¹⁸ Obama (januari 2013)

¹¹⁹ Zie hetgeen besproken is in §§ 1.2.2.1, 1.2.4 en 1.2.5.

‘nieuw atheïsme’. Boegbeelden van deze denkrichting zijn Christopher Hitchens, Sam Harris, Daniel Dennett en, waarschijnlijk de bekendste, Richard Dawkins.¹²⁰

Het oogmerk van deze nieuwe atheïsten is een lans te breken voor atheïsme als een redelijke, serieus onderbouwde positie in het religieuze debat, omdat zij vinden dat de Verenigde Staten ten aanzien van atheïsme te weinig tolerant zijn. Zij wijten die onverdraagzaamheid aan de in hun ogen oververtegenwoordigde vormen religie in de Amerikaanse dagelijkse samenleving.¹²¹ De nieuwe atheïsten verzetten zich tegen het idee dat deze afkeer van atheïsme een Amerikaans historisch geworteld fenomeen is en voeren in hun argumentatie daartoe onder anderen Jefferson aan.

Een van de meest controversiële nieuw-atheïstische publicaties is Richard Dawkins' *The God Delusion*. Ook Sam Harris deed met *Letter to a Christian Nation*¹²² veel stof opwaaien. Overigens laat de titel van dit laatste werk zich als letterlijke vertaling lezen van de queeste die de atheïsten in Amerika hopen te volbrengen. De orthodox-evangelicale lijn die Peterson via Parrington naar Edwards traceert (zie § II.1), moet worden wegverklaard.

In *The God Delusion* probeert Dawkins Jefferson te beschrijven als een atheïst, veeleer dan een deïst. Hij gebruikt daarvoor onder andere zijn compagnon Hitchens met diens biografie *Thomas Jefferson: Author of America*:

“Thomas Jefferson [...] was of similar opinion: ‘The Christian God is a being of terrific character: cruel, vindictive, capricious and unjust.’ ”

“Christopher Hitchens, in his biography *Thomas Jefferson: Author of America*, thinks it likely that Jefferson was an atheist, even own time when it was much harder:

“As to whether he was an atheist, we must reserve judgment if only because of the prudence he was compelled to observe during his political life. But as he had written to his nephew, Peter Carr, as early as 1787, one must not be frightened from this inquiry by any fear of its consequences. 'If it ends in a belief that there is no God, you will find incitements to virtue in the comfort and pleasantness you feel in this exercise, and the love of others which it will procure you.' ”

“Remarks of Jefferson's such as 'Christianity is the most perverted system that ever shone on man' are compatible with deism but also with atheism.”¹²³

¹²⁰ Taylor, J.E., “The New Atheists”, in: *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*, digitaal toegankelijk via <http://www.iep.utm.edu/n-atheis/> (laatstelijk geraadpleegd 04 juli 2014)

¹²¹ Volgens de meest recente cijfers is slechts 2,4% van de Amerikanen atheïst; zie bijvoorbeeld Den Hond, B., “Onder ongelovigen”, in: *Trouw*, editie 03 juli 2014

¹²² Harris, S., *Letter to a Christian Nation*, New York, NY: Alfred A. Knopf, 2006

¹²³ Deze drie citaten uit Dawkins, R., *The God Delusion*, New York, NY: Bantam Press, 2006, pp. 31, 42-3

Interessant in dezen is een merkbare verschuiving in de historische lijn. Wat mij in het bijzonder treft, is dat de oorspronkelijke werken van Locke en Newton, zoals we uitgebreid hebben besproken, het bestaan van God in ieder geval als Schepper van de wereld onmiskenbaar vooronderstellen en bovendien daar nog noties als eigendom en onderhoud van de wereld bij betrekken. Bij Jefferson verschaalt deze verhouding nog verder, maar ook hij erkent de noodzaak van een God als hogere macht die de wereld en haar natuurwetten in gang heeft gezet.

Hoewel het bovenste citaat over de wrede en wraakzuchtige God dat Dawkins aanvoert om zijn claim van Jefferson als verkapt atheïst te staven inderdaad van Jefferson zelf is, gaat dat in de juiste context over een zeer detaillistisch ingevuld godsbeeld, namelijk het oudtestamentische:

“His object was the reformation of some articles in the religion of the Jews, as taught by Moses. That sect had presented for the object of their worship, a being of terrific character, cruel, vindictive, capricious and unjust. Jesus, taking for his type the best qualities of the human head and heart, wisdom, justice, goodness, and adding to them power, ascribed all of these, but in infinite perfection, to the Supreme Being, and formed him really worthy of their adoration.”¹²⁴

Hieruit blijkt afdoende dat Jefferson niet zozeer met zijn typering van een wrede God ingaat tegen het bestaan van God per se, maar ageert tegen het specifieke joodse godsbeeld dat zijn oorsprong vindt bij Mozes. Er is echter nog een ander, veel indringender argument dat pleit tegen Dawkins' en Hitchens' veronderstelling. Peter S. Onuf citeert in *Jefferson's Empire. The Language of American Nationhood*, waarin hij de nalatenschap van Jefferson met betrekking tot het concept *nationhood* (Eng.: 'nationaliteit', lett.: 'natieendom',) natrekt, een zeldzaam stuk van Jefferson waarin hij zeer duidelijke karaktertrekken aan God toeschrijft met betrekking tot de slavernijkwestie:

“I tremble for my country when I reflect that God is just. [...] [God's] justice cannot sleep for ever [*sic*]: that considering numbers, nature and natural means only, a revolution of the wheel of fortune, an exchange of situation, is among possible events: that it may come probable by supernatural influence!”¹²⁵

Jefferson lijkt dus op dit punt, waarin hem een schrijnende onrechtvaardigheid aan het hart gaat, een uitzondering te maken en te erkennen dat God als uiterste redmiddel voor de mensheid weldegelijk kan ingrijpen in de natuur. Met beide tegenargumenten uit citaten van Jefferson zelf strandt wat mij betreft de poging van de nieuwe atheïsten om het deïsme van Jefferson aan te zien voor een verkapte vorm van vroeg atheïsme in Amerika, hoewel ook hier mij de ruimte ontbreekt voor verdere studie.

¹²⁴ Brief van Jefferson aan William Short, gedateerd 04 augustus 1820, digitaal toegankelijk via http://www.stephenjaygould.org/ctrl/jefferson_jesus.html (laatstelijk geraadpleegd op 01 juli 2014)

¹²⁵ Jefferson, geciteerd in Onuf, P.S., *Jefferson's Empire. The Language of American Nationhood*, Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 2000, p. 147

II.5 – Deelconclusie

Na bestudering van drie zeer recente, alle eenentwintigste-eeuwse voorbeelden, kan ik niet anders dan te concluderen dat de Twee Vrijheidsbeelden van Edwards en Jefferson nog altijd springlevend zijn in de Amerikaanse cultuur. Niet alleen op een ideologisch vlak als bij Obama of economisch-sociologisch terrein als bij Berger, maar ook in het intellectuele hedendaagse historisch-theologische debat duikt de fundamentele vraag naar vrijheid op. Dawkins c.s. vinden de vermeende religieuze vrijheid in de Verenigde Staten zoals die ooit geproclameerd werd vanuit de *Declaration of Independence* een farce omdat die niet zou gelden voor atheïsten. Al moge dat misschien zo zijn, de claim om Jefferson derhalve ook als atheïst te beschouwen is wat kort door de bocht. De huidige politieke agenda van de VS is er blijkens Obama's inaugurele rede op gericht om het jeffersoniaanse vrijheidsbeeld nog altijd te waarborgen en te versterken. Het is dus vooral Jefferson die als opsteller van de Verklaring een blijvende impact op de Amerikaanse samenleving uitoefent. Edwards invloed beperkt zich vooral tot de theologie en academische studie, maar is daar nauwelijks te overschatten. Hoewel de door mij uitgewerkte voorbeelden niet direct de dichotomie die ik in de inleiding op dit hoofdstuk noemde, blootleggen, is het merkwaardig dat het wel allemaal casus zijn die het paradoxale karakter van 'vrijheid' dat we meermaals bezagen, aansnijden.

Conclusies en slotbevindingen

Teneinde deze studie richting een afronding en een beantwoording van de hoofdvraag te brengen, haal ik die nog eenmaal terug in gedachten: hoe is het mogelijk dat het werk van exact dezelfde Verlichtingsdenkers, namelijk Locke en Newton, tot twee totaal verschillende godsdienstige posities heeft geleid en welke sporen hebben die posities nagelaten in de Verenigde Staten tot op vandaag de dag?

In deel I van dit onderzoek ben ik ingegaan op de *mindset* van zowel Edwards als Jefferson. Ik heb hun historische contexten summier geschetst en bij Edwards ook enige theologische achtergrond gegeven over de orthodox-puriteinse leerstellingen rond de uitverkiezing waar hij zich aanvankelijk tegen afzette. Toepassing van newtoniaanse en lockeaanse ideeën in zijn eigen denken deed ook hem overtuigd raken van de realiteit van die uitverkiezing. In deel II heb ik aan de hand van moderne auteurs laten zien hoe zij Edwards' en Jeffersons denkbeelden in hun eigen raamwerk inpassen.

De verschillen en overeenkomsten tussen Edwards en Jefferson zoals die in de loop van de scriptie naar voren zijn gekomen, heb ik getracht overzichtelijk samen te vatten in een tabel, zodat alles als het ware nog eens in vogelvlucht overzien kan worden:

	Jonathan Edwards	Thomas Jefferson
<i>Filosofische achtergrond</i>	Aristotelisch-thomistisch denken in een Ramisch schematisme	Natuurfilosofisch denken, rechtsgeleerdheid
<i>Theologische achtergrond</i>	Puriteins-orthodox christendom	niet nader uitgewerkt (Schots presbyterianisme)
<i>Sociaal-politieke achtergrond</i>	Koloniaal, Brits, theocentrisch	Revolutionair, Amerikaans, Humanocentrisch
<i>Gebruikte werken Locke</i>	<i>An Essay Concerning Human Understanding</i>	<i>An Essay Concerning Human Understanding</i> <i>Second Treatise of Government</i> <i>A Letter Concerning Toleration</i>
<i>Gebruikt werk Newton</i>	<i>Principia Mathematica</i>	<i>Principia Mathematica</i>
<i>Overgenomen ideeën Locke</i>	- Empirie als kennisbron - Passiviteit van de geest - Algemene substantieleer	- Zelf-evidentie van bepaalde kennis - Eigendom als natuurrecht

<p>Overgenomen ideeën Locke (vervolg)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Onvervreemdbaarheid - Religieuze tolerantie - Overheid bestaat bij gratie van haar onderdanen - Scheiding kerk en staat
<p>Overgenomen ideeën Newton</p>	<ul style="list-style-type: none"> - God geldt als instandhouder universum - Geschapen werkelijkheid is uitdrukking van Gods grootheid - Natuurwetten en vaste patronen reguleren de wereld - God heeft als Schepper opgetreden
<p>Originele ideeën op basis Locke & Newton</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Empirie niet buiten God om: God als substantie van alles - Gods <i>excellentie</i> doortrekt alles! - Relationele ontologie: alle entiteiten zijn afhankelijk van elkaar en God - God speelt als instandhouder universum een constante rol in natuur - Drie-eenheid zorgt in Christus voor 'godwaartse kracht' in de mens - Wil van mens is in keuze volledig vrij, maar in gerichtheid niet - Onder onvervreembare rechten valt ook het nastreven van geluk - Absolute godsdienstvrijheid - Absolute vrijheid van mening - Niet nakomen van plichten door overheid rechtvaardigt revolutie - 'Excellentie van de mens': product en actief gebruiker van de rede - Natuurwetten zijn gestoeld op voorspelbaarheid van de wereld, dus bovennatuurlijke 'wonderen' zijn uitgesloten
<p>Definitie vrijheidsbeeld</p>	<p>Gods vrijheid is absoluut. Hij is excellent en laat alles door zijn onophoudelijke presentie voortbestaan. De mens is slechts illusoir vrij: wel in zijn keuzes, niet in zijn aard.</p> <p>Een mens is geheel vrij om zijn eigen leven en denken in te vullen zoals hem of haar dat goeddunkt. Deze vrijheid geldt als het hoogste eigendom van een door God geschapen mens en is hem daarom onvervreemdbaar.</p>
<p>Belangrijkste tekst uit corpus</p>	<p><i>Freedom of the Will</i> (1754)</p> <p><i>Declaration of Independence</i> (1776) <i>A Bill for Establishing Religious Freedom</i> (aanvaard 1786)</p>
<p>Doorwerking in hedendaagse VS</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Publicatiemagneet in academia sinds Miller (1959) - <i>Declaration</i> blijft onverminderd populair als document

<i>Doorwerking in hedendaagse VS (vervolg)</i>	- Wilsonvrijheid als concept in marketing en consumentisme - Invloed van m.n. excellentiebegrip in en op latere theologie niet te overschatten; Edwards krijgt apologetisch belang	- Preambule verworden tot vaste formulering in Engelse taal - Inspiratiebron voor Obama's tweede inaugurele rede; bepaalt dus nog altijd politieke agenda - Wordt (onterecht?) geclaimd als atheïst in plaats van deïst
--	---	---

Uit deze inhoudelijke schets van de besproken kernpunten concludeer ik twee in het oog springende zaken:

1. De al in de Inleiding genoemde verschillen in gerichtheid tussen Edwards en Jefferson, namelijk respectievelijk theocentrisch en humanocentrisch, is eens te meer duidelijk geworden door de tabulaire vergelijking. In die zin draagt deze scriptie dus bij aan een bevestiging van wat bij Lesser nog slechts een suggestie of weinig onderbouwde stelling was.¹²⁶
2. Newton lijkt toch uit dit overzicht een tamelijk beperkte invloed geweest te zijn op Jefferson als ik bijvoorbeeld de elementen bezie die ik heb benadrukt in de formulering van het jeffersoniaans Vrijheidsbeeld. In het bijzonder concentreert zijn denken zich immers op politieke moraal- en rechtsfilosofie, en niet zozeer op natuurwetenschappelijke ontdekkingen. Niettemin kan Newton als een van de richtinggevende factoren in Jeffersons godsbeeld worden blijven beschouwd. Het kan voor een vervolgstudie een idee zijn de verhouding tussen natuur- en moraalfilosofie in Jeffersons leven nader te ontleden.

Dit onderzoek is verre van compleet. Reeds in de Inleiding was ik me daarvan zeer bewust. Echter, een en ander heeft wel nieuw licht geworpen op een eeuwenoud debat in de kerkhistorie: het theologisch-wijsgerig dilemma over de (on)vrijheid van de menselijke wil in verhouding tot Gods handelen. Herhaaldelijk is deze strijd grootse polemische wijze opgevlamd. Zeer bekend en uitvoerig beschreven zijn de disputen tussen Augustinus van Hippo en Pelagius in de vierde eeuw na Christus en tussen Desiderius Erasmus en Martin Luther in de Renaissance-era. Ook recentelijk hebben neurowetenschappelijke ontdekkingen het debat rond determinisme doen oplaaien.¹²⁷

Edwards en Jefferson hebben helaas nooit hun inzichten tegenover elkaar in een directe uitwisseling kunnen verdedigen. Desniettenstaande zou het mijns inziens een nuttige zaak zijn de ligging van Edwards en Jefferson door verder onderzoek historisch te positioneren in het grote debat over de vrije wil. Vooral Edwards' relationeel-ontologische ideeën zouden een originele invalshoek kunnen

¹²⁶ Zie Inleiding, p. 5, voetnoot 4

¹²⁷ Deze ontdekkingen worden onder meer beschreven in het immens populaire werk van Dick Swaab. Zie Swaab, D., *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, 2012¹⁹

vormen aan deterministische zijde in actuele vraagstukken vanuit neurobiologie en -psychologie.

Ook op die wijze blijven de twee intellectuele kampioenen van de Amerikaanse achttiende eeuw dus middenin het hedendaagse wijsgerige klimaat actueel. Bij naam zullen Edwards en Jefferson altijd in de hoofden van mensen voortleven. Zij behoren, zo is mij dankzij het analyseren van de vele beschikbare literatuur inzake dit onderzoek opnieuw duidelijk geworden, tot de allergrootste vertegenwoordigers van de vermogens van de menselijke geest. Zij zijn de reuzen over wie Newton al sprak;¹²⁸ op wier schouders wij mogen staan om nog verder te kijken dan zij ooit konden en op die wijze onze kennis blijvend te verrijken.

¹²⁸ Smith (2008)

Bibliografisch overzicht

Ahlstrom, S.E., *A Religious History of the American People*, Garden City, NY: Image Books, 1975 (vols. I & II)

Bassani, L.M., “Life, Liberty and ...: Jefferson on Property Rights”, in: *Journal of Libertarian Studies*, jrg. XVIII (2004), nr. 1, pp. 31-87

Berger, A.A., *Ads, Fads and Consumer Culture. Advertising's Impact on American Character and Society*, Oxford: Rowman & Littlefield, 2000

Berger, A.A., *Shop 'Til You Drop: Consumer Behavior and American Culture*, Oxford: Rowman & Littlefield, 2005

Black, S., “Toleration and the Skeptical Inquirer in Locke”, in: *Canadian Journal of Philosophy*, jrg. xxviii (1998), nr. 4, pp. 473-504

Redactie CNN, “Obama’s ringing defense of liberalism”, CNN Online, editie 21 januari 2013, digitaal toegankelijk via <http://edition.cnn.com/2013/01/21/opinion/opinion-inauguration-roundup/> (laatstelijk geraadpleegd op 29 juni 2014)

Copan, P., “Jonathan Edwards’s Philosophical Influences: Lockean or Malebranchean?”, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, jrg. 44 (2001), nr. 1, pp. 107-24

U.S. Congress, *Declaration of Independence, 1776*, transcript digitaal toegankelijk via http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html (laatstelijk geraadpleegd op 03 juli 2014)

Dijksterhuis, E.J., *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam: Meulenhoff, 1996⁷

Gergen, D., “Obama’s speech deepens divisions”, CNN Online, editie 23 januari 2013, digitaal toegankelijk via <http://edition.cnn.com/2013/01/23/opinion/gergen-obama-history/> (laatstelijk geraadpleegd op 29 juni 2014)

Harris, S., *Letter to a Christian Nation*, New York, NY: Alfred A. Knopf, 2006

Hill, J., *Zondervan Handbook to the History of Christianity*, Grand Rapids, MI: Zondervan / Lion Publishing, 2006

Jayne, A., *Jefferson’s Declaration of Independence: Origins, Philosophy & Theology*, Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1998

Jefferson, Th., "Letter to William Short", d.d. 04 augustus 1820, digitaal toegankelijk via http://www.stephenjaygould.org/ctrl/jefferson_jesus.html (laatstelijk geraadpleegd op 01 juli 2014)

Jones, S.E., "A Brief Survey of Sir Isaac Newton's Views on Religion," in: M.D. Rhodes & J. Ward Moody (eds.), *Converging Paths to Truth*, Salt Lake City, UT: Deseret Book, 2011, pp. 61-78

Lee, S.H., *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988

Lesser, M.X., *Reading Jonathan Edwards: An Annotated Bibliography in Three Parts, 1729-2005*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2008

Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, 1689, digitaal toegankelijk via <http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm> (laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014; gemoderniseerde spelling)

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690², in twee delen digitaal toegankelijk via Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/10615/10615.txt> (deel 1, boek I & II, laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014) en <http://www.gutenberg.org/files/10616/10616.txt> (deel 2, boek III & IV, laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014)

Locke, J., *Second Treatise of Government*, 1763/4⁶, digitaal toegankelijk via Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm> (laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014)

Lucas, S.E., "Justifying America: The Declaration of Independence as a Rhetorical Document", in: T.W. Benson (ed.), *American Rhetoric: Context and Criticism*, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1989, pp. 67-130

Malone, D., *Jefferson the Virginian*, Boston, MA: Little, Brown & Co., 1948

Marsden, G.M., *Jonathan Edwards. A Life*, New Haven, CT: Yale University Press, 2003

McCollister, J., *God and the Oval Office: The Religious Faith of Our 43 Presidents*, Nashville, TN: W Publishing Group, 2005

McDermott, G.R., *One Happy and Holy Society. The Public Theology of Jonathan Edwards*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1992

McDermott, G.R., "Franklin, Jefferson and Edwards on Religion and the Religions", in: H.S. Stout, K.P. Minkema & C.J.D. Maskell (eds.), *Jonathan Edwards at 300: Essays at*

the Tercentenary of His Birth, Latham, MD: University Press of America, 2003, pp. 65-85

McDermott, G.R., "The Eighteenth Century American Culture War: Thomas Jefferson and Jonathan Edwards on Religion and the Religions", in: *Litteraria Pragensia. Studies in Literature and Culture*, jrg. xv (2003), nr. 29, pp. 48-63

McDermott, G.R. (ed.), *Understanding Jonathan Edwards*, New York, NY: Oxford University Press, 2009

Kimnach, W.H., "The Literary Life of Jonathan Edwards", pp. 133-44

Minkema, K.P., "Jonathan Edwards's Life and Career: Society and Self", pp. 15-28

Vetö, M., "Edwards and Philosophy", pp. 151-70

Meacham, J., *Thomas Jefferson: The Art of Power*, New York, NY: Randolph House, 2012

Mendenhall, A., "Jefferson's 'Laws of Nature': Newtonian Influence and the Dual Valence of Jurisprudence and Science", in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, jrg. xxiii (2010), nr. 2, pp. 319-42

Miller, P., *Jonathan Edwards*, New York, NY: Meridian Books, 1959

Miller, S., "American Literature and the Idea of Equality", in: *This World*, jrg. viii (1984), pp. 111-46

Nichols, S.J., *Jonathan Edwards. A Guided Tour of His Life and Thought*, Philipsburg, NJ: P&R Publications, 2001

Noll, M.A., *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York, NY: Oxford University Press, 2002

Obama, B.H., "2nd Inaugural Address", uitgesproken op 21 januari 2013, digitaal toegankelijk via <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama> (laatstelijk geraadpleegd op 21 juni 2014)

Onuf, P.S., *Jefferson's Empire. The Language of American Nationhood*, Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 2000

Peterson, M.D., *The Jefferson Image in the American Mind*, New York, NY: Oxford University Press, 1962

Sandler, S.G., “Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom”, in: *The Journal of the History of Ideas*, jrg. XXI (1960), nr. 1, pp. 110-16

Smith, G., “Isaac Newton”, in: E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, editie Najaar 2008, digitaal toegankelijk via <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/newton/> (laatstelijk geraadpleegd op 26 juni 2014)

Stein, S.J. (ed.), *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

Daniels, S.H., “Edwards as philosopher”, pp. 162-80

Marsden, G.M., “Biography”, pp. 19-38

Zakai, A., “The age of Enlightenment”, pp. 80-101

Swaab, D., *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, 2012¹⁹

Taylor, J.E., “The New Atheists”, in: *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*, digitaal toegankelijk via <http://www.iep.utm.edu/n-atheis/> (laatstelijk geraadpleegd 04 juli 2014)

Uzgalis, W., “John Locke”, in: E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, editie Voorjaar 2014, digitaal toegankelijk via <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/locke/> (laatstelijk geraadpleegd op 09 juni 2014)

Zakai, A., *Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009