

Florian Mühlegger

Hugo Grotius



Arbeiten zur Kirchengeschichte

Begründet von

Karl Holl† und Hans Lietzmann†

herausgegeben von

Christian Albrecht und Christoph Marksches

Band 103

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Florian Mühlegger

Hugo Grotius

Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung

Walter de Gruyter · Berlin · New York

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 1861-5996

ISBN 978-3-11-019956-7

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Dissertation ist im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereiches 573 „Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit“ an der Ludwig-Maximiliansuniversität München in den Jahren 2001-2004 entstanden.

Ich danke meinem Projektleiter und Doktorvater Prof. Dr. Jan Rohls für die zahlreichen Anregungen und die Betreuung meiner Dissertation. Außerdem danke ich Prof. Dr. Gunther Wenz für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Für ihre tatkräftige Unterstützung bei der Erstellung des Literaturverzeichnisses und der Überprüfung der Zitate danke ich den ehemaligen Hilfskräften Anja Renner, Sebastian Freisleder, Rüdiger Kronthaler und Dietrich Klein.

Meiner Frau Marlis danke ich für die vielfältige Unterstützung bei der Abfassung der Dissertation und der Erstellung der Druckvorlage. Ohne ihre Hilfe wäre es mir nicht möglich gewesen, die Arbeit in vorliegender Form zu verfassen.

Meinen Eltern möchte ich für ihre langjährige interessierte Begleitung und Unterstützung auf meinem Weg danken. Ihnen und meiner Frau sei dieses Buch gewidmet.

Peiting, im April 2007

Inhaltsverzeichnis

Einführung	1
1. Kapitel: Die bisherige Forschung zu Hugo Grotius als Theologen	6
1. Konfessionelle und geistesgeschichtliche Einordnungen	7
Wilhelm Dilthey: „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“	7
1.1 Monographien	8
Knud Krogh-Tonning: „Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit“	8
Joachim Schlüter: „Die Theologie des Hugo Grotius“	14
Antonie Hendrik Haentjens: „Hugo de Groot als godsdienstig denker“	22
1.2 Aufsätze und Ausschnitte aus Monographien	34
Johan Huizinga: „Hugo Grotius und seine Zeit“	34
Johan Huizinga: „Hugo Grotius in der Geschichte des menschlichen Geistes“	35
Johan Huizinga: „Holländische Kultur im siebzehnten Jahrhundert“	36
Otto Ritschl: „Dogmengeschichte des Protestantismus“	37
Johannes Spörl: „Hugo Grotius und der Humanismus des 17. Jahrhunderts“	38
Cornelia Wilhelmine Roldanus: „De Groot als theoloog“	39
Friso Melzer: „Grotianisches Christentum“	43
René Voeltzel: „La Méthode théologique de Hugo Grotius“	43
Antonio Corsano: „Ugo Grozio, l'umanista, il teologo, il giurista“	44
Giovanni Ambrosetti: „I presupposti teologici et speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio“	45

Karl Heinrich Rengstorf: „Hugo Grotius als Theologe und seine Rezeption in Deutschland“	47
Jacqueline Lagrée: „La raison ardente“	48
Hugh Trevor-Roper: „From Counter-Reformation to Glorious Revolution“	48
2. Werke, die Grotius' Irenismus behandeln	51
H.C. Rogge: „Hugo de Groot's denkbeelden over de hereeniging der kerken“	51
Hugo Lang: „Grotius als Ireniker“	52
Fritz Blanke: „Grotius Papista?“	53
Dieter Wolf: „Die Irenik des Hugo Grotius“	54
Barbara Knieper: „Die Naturrechtslehre des Hugo Grotius als Einigungsprinzip der Christenheit, dargestellt an seiner Stellung zum Calvinismus“	62
Günter Hoffmann-Loerzer: „Studien zu Hugo Grotius“	66
Guillaume H.M. Posthumus Meyjes: „Protestants irenisme in de 16e en eerste helft van de 17e eeuw“	67
Guillaume H.M. Posthumus Meyjes: „Hugo Grotius as an irenicist“	70
E.J. Kuiper: „Hugo de Groot en de Remonstranten“	74
A.M. van Peski: „Waarom Grotius als oecumenisch theoloog mislukken moest“	76
Edwin Rabbie: „Het irenisme van Hugo de Groot“	77
3. Fazit	80
2. Kapitel: Meletius	83
1. Entdeckung, Datierung, Anlass und Rezeption	84
2. Gedankengang	87
2.1 Titel und Einleitung	87
2.2 Hauptteil	91
2.2.1 Kapitel 1: Die Evidenz der Religion	92
2.2.2 Kapitel 2: Das Ziel der Religion	96
2.2.3 Kapitel 3: Der theoretische Inhalt der Religion	99

Exkurs I: Grotius' Enzyklopädie der Wissenschaften	100
2.2.3.1 Gotteslehre	101
Exkurs II: Vernunft und Offenbarung in Grotius'	
Theologie	103
2.2.3.2 Schöpfungslehre	106
2.2.3.3 Anthropologie	108
2.2.3.4 Soteriologie	111
2.2.3.5 Schriftlehre	117
2.2.3.6 Fortsetzung der Soteriologie	119
2.2.4 Kapitel 4: Der praktische Inhalt der Religion	120
2.3 Epilog	131
3. Zusammenfassung und Fazit	134
3. Kapitel: Ordinum Pietas	138
1. Entstehungsgeschichte und Datierung	139
2. Gedankengang und Interpretation	143
2.1 Titel und vorangestellte Zitate	144
2.2 Erster Teil: Die Vorstius-Affäre	145
2.2.1 Exordium: Die Gründe für Grotius' Eingreifen	146
2.2.2 Narratio: Der Hergang der Berufung	149
2.2.3 Confirmatio: Die Staaten haben sich richtig verhalten	156
2.2.4 Confutatio: Die Vorwürfe gegen die Staaten sind ungerechtfertigt	159
2.2.5 Conclusio: Die Staaten haben keine Häresie unterstützt	161
Zwischenfazit	162
2.3 Zweiter Teil: Der Streit um die Prädestinationslehre	163
2.3.1 Narratio II: Die Geschichte des Arminianischen Streits in den Niederlanden	164
Exkurs III: Die Remonstranz	167

Exkurs IV: Die Via ad conciliandas controversias quae inter Hollandiae ministros de praedesti- natione et annexis capitibus agitantur	169
Einleitung	171
Die erste Streitfrage: Die Prädestination	173
Die zweite Streitfrage: Die Wirksamkeit des To- des Christi	178
Die dritte Streitfrage: Die wiederherstellende Gnade	180
Die vierte Streitfrage: Das Beharren im Glauben	185
Zusammenfassung und Zwischenfazit	188
Exkurs V: Die Conciliatio dissidentium de re prae- destinaria et gratia opinionum	190
Zusammenfassung und Zwischenfazit	195
2.3.2 Argumentatio I: Die Lehre der Remonstranz ist orthodox	199
2.3.2.1 Extrempositionen müssen vermieden werden	199
2.3.2.2 Die Remonstranz bewegt sich innerhalb der erlaubten Grenzen	201
2.3.3 Narratio I: Die Geschichte der Prädestina- tionslehre von Augustin bis zur Gegenwart	207
2.3.4 Argumentatio II: Die Staaten mussten keine Synode einberufen	214
2.3.4.1 Grundsätzliches über Synoden	214
2.3.4.2 Eine Synode wäre keine Lösung	216
2.3.4.3 Die weltliche Obrigkeit kann den Streit auch ohne eine Synode lösen	219
2.3.5 Peroratio: Aufruf zur Toleranz	221
Zwischenfazit	225
2.4 Dritter Teil: Das Verhältnis von Staat und Kirche	225
2.4.1 Die Autorität der weltlichen Obrigkeit in Kir- chenangelegenheiten	226
2.4.1.1 Synoden	227
2.4.1.2 Die Ernennung von Geistlichen	235
2.4.1.3 Kirchengesetzgebung	242
2.4.1.4 Kirchenzucht	243
2.4.2 Kirchenverfassung	243

Zwischenfazit	247
2.5 Schlussbemerkung	247
3. Wirkungsgeschichte	249
4. Kapitel: Defensio fidei catholicae de satisfactione	252
1. Entstehungsgeschichte der Defensio	253
2. Entstehungszusammenhang und Intention der Defensio	256
3. Auswirkungen	265
5. Kapitel: Decretum illustrium ac potentum ordinum	267
1. Die Entstehung des Decretums	267
2. Analyse des Textes	273
2.1 Vorwort und Motto	273
2.2 Das Decretum und die Testimonien	278
2.2.1 Erster Abschnitt: Die Bestimmung der zu vertretenden Lehre	278
2.2.2 Zweiter Abschnitt: Regeln für den akade- mischen Diskurs	292
2.2.3 Dritter Abschnitt: Aufruf an die Pfarrer	301
3. Fazit	305
6. Kapitel: Oratio in Senatu Amstelredamensi habita	308
1. Entstehungs- und Textgeschichte der Oratio	308
2. Analyse des Textes	312
2.1 Bericht der Gesandtschaft	312

2.2 Oratio in Senatu Amstelredamensi ab Hugone Grotio habita	314
2.2.1 Exordium: Voraussetzung und Intention der Rede	316
2.2.2 Divisio: Benennung und Gliederung des Themas	319
2.2.3 Argumentatio	323
2.2.3.1 Probatio I: Toleranz in Fragen der Prädes- tinationslehre ist möglich	323
2.2.3.2 Confutatio I: Das Eingreifen des Staates statt einer Synode ist nicht illegitim	329
2.2.3.3 Confutatio II: Das Decretum ist als Grund- lage für die Toleranz nicht unbrauchbar	335
2.2.3.4 Confutatio III: Die Sorge um die Verän- derung der Religion ist unberechtigt	343
2.2.3.5 Probatio II: Das Wohl des Staates ver- langt Toleranz in Religionsfragen	354
2.2.4 Peroratio: Die Einheit der Kirche muss ge- wahrt bleiben	358
3. Fazit	359
7. Kapitel: De imperio summarum potestatum circa sacra	361
1. Die Entstehung der Schrift	362
2. Quellen und Vorlagen	365
3. Rekonstruktion des Gedankenganges.....	373
3.1 Kapitel 1: Summis potestatibus imperium circa sacra competere	374
3.2 Kapitel 2: Distincta esse imperium in sacra et sa- crum functionem	383
3.3 Kapitel 3: Quousque convenient sacra et profana quoad ius imperandi	387
3.4 Kapitel 4: Solvuntur quae contra imperium sum- marum potestatum circa sacra obici solent	396

3.5 Kapitel 5: De iudicio summarum potestatum circa sacra	404
3.6 Kapitel 6: De modo imperii circa sacra recte exercendi	412
3.7 Kapitel 7: De Synodis	422
3.8 Kapitel 8: De legislatione circa sacra	437
3.9 Kapitel 9: De iurisdictione circa sacra	443
3.10 Kapitel 10: De electione pastorum	458
3.11 Kapitel 11: De muneribus in ecclesia non om- nino necessariis	476
3.12 Kapitel 12: De substitutione et delegatione circa sacra	494
4. Zusammenfassung und Fazit	497
8. Kapitel: Zusammenfassung und Ausblick	502
1. Konstanten in Grotius' Werken bis 1618	502
1.1 Grotius als christlicher Humanist	503
1.1.1 Unterscheidung von notwendigen und nicht notwendigen Dogmen	503
1.1.2 Betonung der Ethik	505
1.1.3 Erastianismus	506
1.2 Grotius als juristisch geschulter Stratege	507
1.2.1 Erkenntnistheoretische Skepsis und Toleranz	507
1.2.2 Autorisierungen	508
1.2.3 Begriffliche Differenzierungen	510
1.3 Grotius als Rhetoriker	510
2. Ausblick	511

Literaturverzeichnis	513
Abkürzungsverzeichnis	525
Namensregister	527
Sachregister	537
Verweise auf Grotius' Werke	545

Einführung

Hugo Grotius gab seinen Zeitgenossen Rätsel auf. So fasste der französische Gelehrte Aegidius Menagius die Diskussionen über Grotius' Konfession in einem Vierzeiler zusammen:¹

Smyrna, Rhodus, Colophon, Salamis, Pylos, Argos, Athenae
Siderei certant Vatis de patria Homeri.
Grotiadae certant de religione Socinus,
Arrius, Arminius, Calvinus, Roma, Lutherus.

Wie die besagten sieben Städte darum streiten, welche nun die Heimat Homers ist, so wollen sechs Konfessionen jeweils Grotius für sich vereinnahmen. Dreihundert Jahre später beanspruchen nicht mehr nur einzelne Konfessionen Grotius für sich, sondern auch verschiedene Fakultäten. Neben der Theologie berufen sich auch die Rechtswissenschaft und die Geschichtswissenschaften auf Hugo Grotius. Dabei hat jede Disziplin ihre eigene Lesart.

Die Rechtswissenschaft beschäftigt sich in erster Linie mit Grotius als Juristen. In zahlreichen Kontroversen wird erörtert, welche Bedeutung er denn nun für die Herausbildung des modernen Völkerrechts hat, insbesondere ob er das Naturrecht säkularisiert hat.² Die wichtige Rolle, die Grotius dabei zugeschrieben wird, lässt sich auch daran erkennen, dass 1899 der Internationale Gerichtshof ausgerechnet in Den Haag, einer von Grotius' Wirkungsstätten, eingerichtet wurde. Zahlreich sind auch die Publikationen, die 1925 das dreihundertste Jubiläum des Erscheinens von *de iure belli et pacis* als Begründung des modernen Völkerrechts feierten. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in München sogar eine Stiftung, die sich nach Hugo Grotius benannte und in erster Linie der Verbreitung des Völkerrechts dienen sollte.

In großer Nähe zu diesen Überlegungen stellen die Geschichtswissenschaften die Frage, welchen Platz in der „Geschichte des menschlichen Geistes“ – so das Thema eines Aufsatzes von Johan Huizinga³ – Grotius einnimmt, ob er nun dem Humanismus zuzuordnen ist oder

1 Zitiert nach Posthumus Meyjes, *Irenicist*, S. 43.

2 Zu Grotius' Bedeutung für die Herausbildung des Natur- und Völkerrechts sei verwiesen auf E. Wolf, *Rechtsdenker*, S. 253-310 (mit ausführlicher Biographie), Willems, *Ambivalence*, und Link, *Staatsdenker*.

3 S.u. S. 35f.

eigentlich schon das neuzeitliche Denken mit seinem Rationalismus vorbereitet hat.⁴

Ein ähnliches Bedürfnis, Grotius und seine Theologie in Schablonen einzuordnen, lässt sich auch bei einer Durchsicht der theologischen Forschung zu Hugo Grotius erkennen. Man versuchte – dies im Vorgriff auf die Besprechung der bisherigen Forschungsergebnisse – sich auf zwei verschiedene Arten dem Holländer anzunähern. Auf der einen Seite spiegeln zahlreiche Arbeiten über ihn die Frage wider, die schon seine Zeitgenossen beschäftigt hat, nämlich die nach seiner Konfession. Die einzelnen Forscher bemühten sich, Grotius für ihre eigene Konfession zu vereinnahmen oder ihn nach konfessionellen Gesichtspunkten zu erfassen, meist indem sie versuchten, eine „Theologie des Hugo Grotius“ zu schreiben. Auf der anderen Seite war aber gerade die Ambivalenz der theologischen Position, die Grotius vertrat, etwas, was ihn für die ökumenische Bewegung attraktiv und seine irenischen Bemühungen zum Hauptgegenstand des Interesses an seiner Theologie machte. Diese Richtung der theologischen Forschung las Grotius' Werke aber ebenfalls sehr selektiv, indem sie die polemischen Schriften entweder gar nicht behandelte oder sie als untypisch für Grotius abtat.

Kennzeichnend für die bisherige juristische, geschichtswissenschaftliche und theologische Forschung ist, dass sie stark davon beeinflusst ist, Grotius für ihre jeweilige Zeit bzw. Überzeugung dienstbar zu machen. Es zeigen sich allerdings auch Ansätze, die versuchen, Grotius aus seiner Zeit heraus zu erklären. So wird immer wieder betont, dass Grotius im christlichen Humanismus verankert ist, meist in Absage an konfessionalisierende Lesarten. Aus dieser Tradition können auch seine Bemühungen um Frieden erklärt werden, die sowohl in seiner juristischen als auch in seiner theologischen Arbeit ihren Niederschlag fanden. Allerdings liegt der Schwerpunkt dieser Forschung auf den geistesgeschichtlichen Traditionen, in denen Grotius steht und auf die er zurückgreift. Wenig Beachtung fand dagegen bisher, dass Grotius seine ersten Werke zu theologischen Fragen aus einer Position öffentlicher Verantwortung heraus schrieb, seit 1607 als *advocaat fiscaal*, von 1613 bis 1618 als Ratspensionär von Rotterdam. Erst in den 1980er Jahren begann man – von einigen früheren Arbeiten abgesehen –, die Schriften, die zwischen 1610 und 1618 entstanden sind, unter dem Gesichtspunkt zu lesen, dass Grotius mit ihnen versuchte, auf eine konkrete gesellschaftlich-politische Problemkonstellation einzuwirken.

4 Als Beispiel sei hier auf Ernst Lewalter (Stellung) verwiesen, der Grotius in einen weiten geistesgeschichtlichen Zusammenhang einordnet und sich dazu auch mit anderen Periodisierungsversuchen auseinandersetzt.

Hugo Grotius' Wirken als Politiker fällt in die Zeit des zwölfjährigen Waffenstillstands zwischen den Vereinigten Provinzen der Niederlande und Spanien. Nachdem die äußere Bedrohung gebannt war, brachen die bislang unterdrückten inneren Konflikte der noch jungen Republik auf. Insbesondere die Streitigkeiten um die Prädestinationslehre zwischen den Remonstranten und den Contraremonstranten brachten ein großes Konfliktpotential mit sich, da diese zu Beginn rein akademische Auseinandersetzung schnell politische Dimensionen erreichte. Als nämlich die Staaten von Holland versuchten, die Streitigkeiten zwischen Arminius' Anhängern und den orthodoxen Calvinisten zu schlichten, führte dies zu einer Diskussion über die Befugnisse der weltlichen Obrigkeit in Religionsangelegenheiten. Während des Krieges, der im Wesentlichen auch von den calvinistischen Kirchenorganen mitgetragen wurde, hatte man nämlich keine allgemeinverbindliche Kirchenordnung einführen können, die das Verhältnis von Staat und Kirche hätte regeln können. Die Pfarrerschaft, die größtenteils contraremonstrantisch gesinnt war, versuchte, die Unabhängigkeit der Kirche von staatlichen Institutionen im Rahmen eines Kollateralismus zu erhalten, um so ihren Einfluss aus dem Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien zu wahren. Die staatliche Obrigkeit hingegen, die in den Händen des Landadels und der städtischen Aristokraten lag und eher den Remonstranten zugetan war, versuchte den kollateralistischen Bestrebungen gegenzusteuern. Sie berief sich darauf, dass die Religionspolitik das wesentliche Merkmal der provinziellen Souveränität war. Die Streitigkeiten um die Prädestinationslehre und das Verhältnis von Staat und Kirche beruhten daher auch auf einem sozialen Konflikt. In ihm standen sich die demokratisch-zentralistisch eingestellte Masse, die mehrheitlich den Contraremonstranten anhing, und die aristokratisch-föderalistische Oberschicht, der Grotius angehörte, gegenüber. Auch Rivalitäten sowohl auf Provinzebene zwischen den einzelnen Ständen als auch zwischen den Provinzen behinderten eine einvernehmliche Lösung der benannten Streitpunkte. Erst als 1618 sich das Militär unter Prinz Moritz, die einzig wirklich gemeinsame Institution der Vereinigten Provinzen, auf die Seite der Contraremonstranten schlug, kam der Streit zu einem Ende.⁵ Oldenbarnevelt, der politische Führer Hollands, wurde zum Tode verurteilt, seine rechte Hand, Grotius, zu lebenslanger Kerkerhaft. Damit war Grotius' politische Karriere zumindest in Holland ein für alle Mal beendet.

5 Vgl. Knight, *Life*, S. 153; de Jong, *Raad*, S. 152-154; Spörl, *Humanismus*, S. 351; Wilson, *World*, S. 5f.

Zuvor jedoch hatte Grotius mit einer Reihe von Schriften in die Auseinandersetzungen in Holland eingegriffen. Da die Frontlinien in den Streitigkeiten über die Prädestinationslehre und das Verhältnis von Staat und Kirche fast parallel verliefen und diese beiden strittigen Punkte eng miteinander verbunden waren, stellen sie die Hauptthemen dar, mit denen sich Grotius beschäftigte. Als Politiker auf das Wohl des Staates bedacht, versuchte er durch sein publizistisches Wirken den Konflikt dahingehend zu entschärfen, dass Religionsangelegenheiten nicht mehr die Einheit des Staates gefährden können. So zeigte er auf der einen Seite Wege auf, die Religion inhaltlich so zu gestalten, dass die aktuellen Streitigkeiten überwunden werden und neue gar nicht erst entstehen können. Auf der anderen Seite bemühte er sich neben dieser inhaltlichen Arbeit um eine präzise Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Er wollte dabei dem Staat Mittel in die Hand geben, die es ihm erlauben sollten, auf die Religion und die Kirche einzuwirken. Auf diese Weise sollte es dem Staat möglich sein, innerkirchliche Konflikte autoritativ zu beenden und künftige weitgehend auszuschließen, so dass religiöse Streitigkeiten der Einheit des Staates nicht mehr gefährlich werden können.

Auf dem Hintergrund dieser Konfliktkonstellationen müssen daher die Schriften gelesen werden, die Grotius in seiner Zeit als Politiker in Holland verfasste. Die bisherige Forschung zu Grotius blieb dabei meist bei einer Darstellung der von ihm vertretenen Ansichten stehen und berücksichtigte höchstens am Rande, was Grotius mit den einzelnen Schriften erreichen wollte. Diese Intentionen werden aus den jeweiligen Entstehungszusammenhängen erkennbar und beeinflussen sowohl die vertretenen Positionen als auch die Argumentationsstrategien, die von Werk zu Werk variieren und dem jeweiligen Adressatenkreis angepasst sind.

Diese Arbeit versucht, sowohl Grotius' Position in theologischen und staatskirchenrechtlichen Fragen als auch seine Argumentationsstrategien herauszuarbeiten. Zu Beginn soll die bisherige Literatur vorgestellt und auf ihre jeweilige Intention und Brauchbarkeit für die direkte Auseinandersetzung mit Grotius' Texten hin überprüft werden. Dies mündet in ein Fazit, in dem die hier angerissene Fragestellung mit den Defiziten der bisherigen Literatur begründet und noch einmal benannt sowie das zu behandelnde Textkorpus eingegrenzt wird. Anschließend werden in sechs Kapiteln die wichtigsten Schriften Grotius' aus der Zeit von 1610 bis 1618 dargestellt. Es handelt sich dabei um den *Meletius*, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, die *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, das *Decretum illustrium ac potentum Ordinum pro*

pace ecclesiarum, die Rede, die Grotius vor dem Senat von Amsterdam hielt, und *de imperio summarum potestatum circa sacra*. Die chronologische Reihenfolge wird dabei mit Ausnahme der *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* beibehalten. Die Darstellung und Analyse der Werke geschieht – soweit vorhanden – unter Heranziehung moderner kommentierter Ausgaben, die die Schriften auch jeweils in ihrem Kontext verorten. Die einzelnen Kapitel untergliedern sich in eine Skizzierung der Entstehung des Werkes, eine Analyse des Gedankengangs unter Berücksichtigung der Kommentare, gegebenenfalls eine kurze Darstellung der unmittelbaren Rezeptionsgeschichte und ein Fazit, in dem die wichtigsten Punkte des behandelten Werkes noch einmal zusammengefasst werden. Kleinere Arbeiten von Grotius wie die *Via ad conciliandas controversias* und die *Conciliatio dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum* werden nicht in eigenen Kapiteln besprochen, sondern sollen bei der Darstellung der ihnen zeitlich und inhaltlich am nächsten stehenden Schrift *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* besprochen werden. Auf Grotius' Korrespondenz wird nur zurückgegriffen, sofern sie die Intention oder die Hintergründe des jeweils behandelten Werkes zu erläutern vermag. Da die im Literaturbericht dargestellten Arbeiten für die Analyse der einzelnen Werke nur von geringem Nutzen sind, sollen sie dabei nur am Rande berücksichtigt werden. Hingegen werden Studien, die sich nur mit einem Werk von Grotius befassen, in Ergänzung zu den Kommentaren herangezogen. Die Arbeit wird abgeschlossen mit einer Darstellung der Konstanten in Grotius' Wirken in der Zeit von 1610 bis 1618 und einem kurzen Ausblick, wie die erzielten Ergebnisse für die weitere Auseinandersetzung mit Grotius' theologischen, aber auch juristischen Werken fruchtbar gemacht werden könnten.

1. Kapitel: Die bisherige Forschung zu Hugo Grotius als Theologen

Die Darstellung der bisherigen Forschung zu Grotius als Theologen orientiert sich in erster Linie an der Bibliographie, die Henk Nellen und Edwin Rabbie zusammengestellt haben. Dort werden 20 Werke angeführt, die sich mit Grotius als Theologen im Allgemeinen¹ beschäftigen. Darüber hinaus werden auch Werke berücksichtigt, die Grotius' Streben nach Einheit der Christenheit behandeln und unter dem Stichwort „Irenicism“² aufgeführt werden. Während versucht wurde, alle deutschen, englischen und niederländischen Werke zu erfassen, soweit die Texte zugänglich waren, konnten aus forschungsökonomischen Gründen und aufgrund fehlender Sprachkenntnisse französische und italienische Werke nur in Auswahl behandelt werden. Den Anfang der Analyse stellt Dilthey dar, daraufhin werden die Monographien von Krogh-Tonning, Schlüter und Haentjens besprochen. Kurze Betrachtungen kleinerer Arbeiten runden das Bild der bisherigen Forschung zu Grotius als Theologen ab. Ein zweiter Schwerpunkt liegt auf Forschungsarbeiten, die sich mit Grotius' irenischen Bestrebungen beschäftigen, da auch diese Arbeiten Grotius' Theologie behandeln. Zum Abschluss wird die neuere Entwicklung gerade im editorischen Bereich dargestellt und die Auswahl des behandelten Textkorpus begründet anhand der Fragestellungen, die sich aus der bisherigen Literatur ergeben haben.

1 Nellen / Rabbie, *Theologian, Bibliography*, S. 222f.

2 Nellen / Rabbie, *Theologian, Bibliography*, S. 235-237.

1. Konfessionelle und geistesgeschichtliche Einordnungen

Wilhelm Dilthey: „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“

Zwar steht Wilhelm Diltheys „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ von 1913 zeitlich nicht am Beginn der neueren Auseinandersetzung mit Grotius, jedoch lassen sich aus einzelnen Passagen dieses Werkes die Linien herausarbeiten, die für die weitere Beschäftigung mit Grotius als Theologen bestimmend sind. Im Kapitel „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ stellt Dilthey Grotius zusammen mit Arminius zwischen die Sozinianer und die englischen Deisten und sieht in deren Denken „das siegreiche Fortschreiten des Rationalismus [...], durch welches von innen, vom Mittelpunkt der Bibel und des Dogma aus, der Kirchenglaube aufgelöst wurde.“³ Dilthey sieht Grotius in Zusammenhang mit den historisch-kritischen Tendenzen seiner Zeit, der Philologie, der Jurisprudenz, „der Urkundlichkeit der damaligen geschichtlichen Wissenschaft, mit der geographischen und anthropologischen Universalität des damaligen Gesichtskreises.“⁴ Dementsprechend betont er auch, dass Grotius in seiner Apologie *de veritate religionis Christianae* die Berichte von Leben und Auferstehung Jesu historisch-kritisch prüft, um damit ihre Glaubwürdigkeit zu unterstreichen. Eine große Bedeutung misst er daher auch Grotius' exegetischen Arbeiten zu, die sich in seinen Augen dadurch auszeichnen, dass er mit großer Freiheit und unter Benutzung klassisch-antiker Literatur gerade die Psalmen und die Propheten historisch interpretierte.⁵ Er sieht ihn als bedeutendsten Repräsentanten der Schriftauslegung im 17. Jahrhundert, der sich bemühte, „durch Auffindung eines logisch und exegetisch genauen Zusammenhangs der Begriffe die Dogmatik von ihrem Kern aus zu revolutionieren“⁶, und stellt so Grotius' Schriftauslegung zwischen die Calvins und die des Sozinianismus. So begann in seinen Augen mit Hugo Grotius „die auf Exegese gegründete neue Kombination dogmatischer Begriffe“⁷.

Im Kapitel „Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert“ sieht er in Grotius' juristischem Hauptwerk

3 Dilthey, Weltanschauung, S. 108.

4 Dilthey, Weltanschauung, S. 132.

5 Vgl. Dilthey, Weltanschauung, S. 133f.

6 Dilthey, Weltanschauung, S. 242.

7 Dilthey, Weltanschauung, S. 243.

de iure belli et pacis auf der Grundlage des römischen Stoizismus „die unabhängige Darstellung der moralischen Welt“⁸ repräsentiert.⁹ Nach Dilthey hat Grotius seine universelle Gelehrsamkeit in den Dienst der Aufgabe gestellt, „die Neuordnung der Gesellschaft unabhängig von den Religionen auf die Vernunft zu gründen und den Kampf der Konfessionen zu mildern und womöglich zu beenden. (...) Seine theologischen Werke wollen die konfessionellen Gegensätze durch die historische Erkenntnis des wahren Christentums überwinden.“¹⁰

Bei Dilthey lassen sich zwei Tendenzen erkennen, die sich durch die weiteren Darstellungen der Theologie des Hugo Grotius ziehen werden, zum einen der Versuch, ihn geistesgeschichtlich bzw. konfessionell einzuordnen, zum anderen das Bemühen, seine Theologie im Dienste der Versöhnung der Konfessionen zu verstehen. Es wird sich zeigen, dass diese beiden Tendenzen in unterschiedlicher Ausprägung die theologische Auseinandersetzung mit Hugo Grotius zu einem großen Teil bestimmt haben.

1.1 Monographien

Knud Krogh-Tønning: „Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit“

Die konfessionelle Einordnung von Hugo Grotius' Theologie ist das bestimmende Thema des Werkes „Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit“ des norwegischen Theologen Knud Krogh-Tønning aus dem Jahr 1904. Selbst Konvertit¹¹ stellt er im ersten Teil seines Werkes¹² die religiösen Bewegungen im Protestantismus des 17. Jahrhunderts dar. Die Streitigkeiten unter den Protestanten sieht er als „Folge des Prinzips der freien Forschung“¹³ an. Schon zu Anfang stellt er fest, dass eine Wiedervereinigung der protestantischen Parteien nur auf der Grundlage katholischer Prinzipien möglich ist.¹⁴ Als Reaktionen auf die Missstände im Protestantismus wie Sittenverfall, Zwietracht und der Unklarheit in der Ekklesiologie,

8 Dilthey, Weltanschauung, S. 267.

9 Zur Stoa als Grundlage für Grotius' Natur- und Völkerrechtslehre vgl. Dilthey, Weltanschauung, S. 279-272

10 Dilthey, Weltanschauung, S. 277.

11 Vgl. Lohmann, Art. Krogh-Tønning, in: BBKL, Bd. 4 (1992), Sp. 677-679.

12 Krogh-Tønning, Bewegungen, S. 5-36.

13 Krogh-Tønning, Bewegungen, S. 5.

14 Vgl. Krogh-Tønning, Bewegungen, S. 6.

für die er sich v.a. auf Gottfried Arnolds „Unparteyische Kirchen- und Kätzerhistorie“ und Johann Arndts „Das wahre Christentum“ beruft, beschreibt er verschiedene Bewegungen. So wurde die asketische Reaktion, die die Heiligung betont und die er mit Johann Arndt verbindet, bald des Papismus verdächtigt. Auch die theosophische Reaktion, repräsentiert durch Valentin Weigel und Jakob Böhme, stieß im Protestantismus auf Ablehnung, ebenso wie vermeintliche Annäherungen an die katholische Lehre, z.B. bei Georg Calixt, als Ausdruck einer synkretistischen Reaktion angefeindet werden. Weitere Reaktionen auf die Missstände im Protestantismus sieht er im Arminianismus, in dem er Grotius vorerst verortet, mit seiner Betonung der Ethik und der großen Offenheit gegenüber anderen Konfessionen. In der englischen Hochkirchlichkeit blieb das katholische Gepräge in seinen Augen v.a. in der Liturgie und dem auf der apostolischen Sukzession aufbauenden Kirchenbegriff weitgehend erhalten. Als praktische Unionsbestrebungen im Protestantismus sieht er die Religionsgespräche des 17. Jahrhunderts an, die seiner Ansicht nach Ausdruck einer „Reformation der ‚Reformation‘ in ihrem innersten Grundgedanken“¹⁵ waren, in deren Verlauf der Protestantismus unter Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre die alte, katholische Lehre wieder aufgenommen hatte. Die lutherische Theologie hatte sich nämlich als von sich aus nicht haltbar erwiesen, weshalb eine Rückkehr zur katholischen Kirche die logische Folge daraus war. Allerdings scheiterten auch diese Unionsversuche, in erster Linie wegen des Prinzips der freien Forschung. Als charakteristisch für das 17. Jahrhundert beschreibt Krogh-Tonning zum Abschluss des ersten Teils die Konversionen vom Protestantismus zum Katholizismus. Er führt sie v.a. auf die Tätigkeit der Orden und den Verdruss über die lutherische Lehre zurück, die „an und für sich ein böses und verdorbenes Leben hervorrief“¹⁶, da sie keine lebensfähige Moral erzeugen kann. Aber nicht nur der Widerspruch gegen das *sola fide* führte zu Konversionen, auch die Ablehnung des *sola scriptura* bewegte v.a. außerhalb Deutschlands zur Rückkehr zur katholischen Kirche mit ihrer Tradition.

In einem zweiten Teil¹⁷ macht sich Krogh-Tonning daran, Grotius' Persönlichkeit v.a. anhand seiner Briefe zu beschreiben. Er hebt die reformierte Frömmigkeit hervor, in die Grotius hineinwuchs, und seine frühen Kontakte zu den Arminianern, die er darauf zurückführt, dass der früh entwickelte Verstand sich durch den Calvinismus und v.a. die calvinistische Prädestinationslehre abgestoßen fühlte. Im Rahmen der

15 Krogh-Tonning, Bewegungen, S. 28.

16 Krogh-Tonning, Bewegungen, S. 33.

17 Krogh-Tonning, Bewegungen, S. 36-52.

Würdigung von Hugo Grotius als Dichter kommt Krogh-Tønning auch auf *de veritate religionis Christianae* zu sprechen, das er für eine „Abhandlung, die hauptsächlich auf die Bedeutung Grotius' in konfessioneller Beziehung abzielt, von geringer Bedeutung“¹⁸ erachtet. Vielmehr will Krogh-Tønning Grotius als theologischen Gelehrten behandeln. Dazu betont er, dass Grotius die Theologie am meisten interessierte und beschäftigte. Den Arbeiten Grotius', insbesondere den exegetischen, attestiert er einen bleibenden Wert, jedoch nicht ohne hervorzuheben, dass für Grotius das praktische Christentum immer die Hauptsache und die Einheit der Christen sein Hauptstreben war. Als Ausdruck von Grotius' Persönlichkeit sieht Krogh-Tønning auch, dass Grotius während seiner Gefangenschaft nicht viel klagte und auch später an seinen Feinden keine Rache üben wollte. Auch in der Verbannung ließ er nicht von seinem Streben nach Einheit der Kirche ab. Dass er lukrative Angebote von Kardinal Richelieu ausschlug, zeugt von seinem moralischen Bewusstsein. Die amtlichen Schreiben, die Grotius als Botschafter Schwedens verfasste, will Krogh-Tønning nicht berücksichtigen, da er Grotius mehr theologisches als politisches und diplomatisches Interesse unterstellt. Grotius' Schriften zeichnen sich für Krogh-Tønning durch ihre Ruhe, Besonnenheit und Mäßigung vor der in der Zeit üblichen literarischen Polemik aus. Die darin zu erkennende Toleranz ist dabei der Ausdruck von Grotius' Streben nach kirchlicher Einheit. Einige Briefe aus seiner Zeit als schwedischer Botschafter lassen jedoch für Krogh-Tønning Rückschlüsse auf Grotius' konfessionelle Stellung zu. So freute er sich über die maßvolle Haltung der reformierten Gemeinde in Paris und entließ seinen lutherischen Hausprediger, nachdem dieser gegen die Reformierten und die Katholiken polemisiert hatte. Der Bericht des lutherischen Pfarrers Quistorp über Grotius' Tod in Rostock schließlich bezeugt, dass er als bußfertiger und gläubiger Christ gestorben ist. Allerdings war – so Krogh-Tønning – schon damals unklar, in welcher Konfession Grotius gestorben ist. So währnte der französische Jesuit Denis Petau, dass Grotius kurz vor einer formellen Konversion zum Katholizismus stand, und las deshalb eine Messe für ihn. Inwieweit Grotius' Annäherung an die katholische Kirche wahrscheinlich ist, will Krogh-Tønning in einem dritten Teil bei der Analyse von Grotius' Schriften untersuchen. Insgesamt sieht Krogh-Tønning Grotius' Leben als eine Tragödie, da sich Grotius mit Herz und Seele zur katholischen Wahrheit hingezogen fühlte, „während zugleich etwas ihn bis zum Ende zurückhielt.“¹⁹

18 Krogh-Tønning, *Bewegungen*, S. 39.

19 Krogh-Tønning, *Bewegungen*, S. 52.

Im dritten Teil²⁰ versucht Krogh-Tonning daher, Grotius' Gedanken darzulegen. Er räumt zwar ein, dass Grotius gegenüber seinem Bruder betonte, seine Ansichten nicht geändert zu haben, zumindest nicht so weit, dass sich Widersprüche ergeben würden. Krogh-Tonning will jedoch zeigen, dass Grotius in mehreren Dingen im Lauf der Zeit seine Meinung geändert hat, zumal nicht jede Äußerung als Ausdruck eines endgültigen oder bleibenden Gedankens verstanden werden darf. Zwar gibt er zu, dass sich die Zeitabschnitte für verschiedene Hauptanschauungen nicht immer genau abgrenzen lassen, sieht dafür aber die Liebe zum Frieden und zur Einheit der Christen als einen roten Faden, der sich durch Grotius' ganzes Wirken hindurchzieht. Die Entwicklung der Gedanken Grotius' sieht er beim Protestantismus ihren Ausgangspunkt nehmen, in Unionsgedanken ihre Fortsetzung finden und abschließend im Katholizismus sich vollenden. Daher erachtet er die bisherigen Untersuchungen, ob Grotius Arminianer, Sozinianer oder Pelagianer gewesen sei, als müßig.

Als typisch protestantische Gedanken sieht Krogh-Tonning anfangs bei Grotius eine Abneigung gegenüber dem Papsttum, die Verteidigung des Territorialsystems und der Oberhoheit des Staates über die Kirche, die Rechtfertigung des Laienabendmahls und die Erlaubnis zur Erhaltung vom Abendmahl. Unionsgedanken sieht er schon in frühen Äußerungen von Grotius, sich in notwendigen Punkten zu einigen, bei nicht notwendigen Punkten jedoch eine gewisse Freiheit zu lassen. Diese Haltung ist in seinen Augen in fast allen Schriften vertreten, meist verbunden mit einer Abneigung gegen Parteigeist und Fanatismus. Darunter ordnet er auch Grotius' kritische Haltung zur Reformation ein, die er als schismatisch verurteilte, weil durch sie keine Besserung der Menschen erfolgte und durch die Abschaffung vermeintlicher Missstände neue eingeführt wurden. Die daraus resultierende Spaltung wollte Grotius Krogh-Tonning zufolge überwinden. Die dogmatische Einigung sah Grotius erst als zweiten Schritt an, der auf die Herstellung von Frieden und Ruhe unter den Christen folgt. Dazu sind die Berücksichtigung der Schwäche der Diskussionspartner und äußerste Duldsamkeit vonnöten. Deswegen hielt sich Grotius auch in kritischen Fragen zurück, auch wenn er nie indifferent war, wie sich an seinen Attacken auf offensichtliche Irrtümer wie die Bestreitung der Trinität durch Sozini und die doppelte Prädestinationslehre erkennen lässt. Gerade die Calvinisten galten ihm als Feinde einer Union, nach Krogh-Tonning auch deswegen, weil ihn die „bösen Calvinisten“ aus seiner

20 Krogh-Tonning, *Bewegungen*, S. 52-98.

Heimat vertrieben hatten.²¹ Ausdruck seines Friedenswillen waren dabei sein Buch gegen die Identifikation des Papstes mit dem Antichristen und seine Nähe zu den Arminianern, deren Toleranz ihm entgegenkam. Dort hatten auch seine Unionsgedanken ihren Ursprung, nur wollte er über Arminius hinausgehend alle Christen, nicht nur die Protestanten einen. Als Weg dazu plädierte er für die Differenzierung zwischen den wenigen notwendigen und den nicht notwendigen Glaubensartikeln, blieb das Unterscheidungskriterium dafür aber schuldig. Später, als er Krogh-Tonning zufolge schon näher an den Katholizismus herangerückt war, sah er davon ab, sich auf die Schrift allein zu berufen, sondern orientierte sich an der Meinung der katholischen Kirche. Doch schon vorher, in einem Brief an den schwedischen Kanzler Oxenstjerna, plädierte er dafür, das Verbindende aus der *Confessio Augustana* und den Beschlüssen des Konzils von Trient herauszuarbeiten, wohl im Anschluss an die Gedanken und Werke von Georg Casander. Diese Ansichten sind laut Krogh-Tonning aber nicht neu bei Grotius, sondern in den unionistischen Bestrebungen seiner Zeit beheimatet, wie auch der Bezug auf die ersten Jahrhunderte des Christentums als verbindlicher Norm. Letztendlich – so Krogh-Tonning – sind aber diese Festlegungen willkürlich und damit unbrauchbar. Für die Zeit, in der Grotius seine Unionsgedanken verfolgte, zeigte er in Punkten wie dem Episkopat, der Unfehlbarkeit des Papstes und der Abendmahlslehre eine schwankende Haltung. Letztendlich erkannte Grotius aber, dass er mit seinen Unionsabsichten chancenlos war und wegen seiner Mittlerstellung angegriffen wurde. So kam er laut Krogh-Tonning zu dem Schluss, dass wegen des Prinzips der freien Forschung und der Streitsucht der Calvinisten eine Einheit unter den Protestanten nur im Anschluss an die katholische Kirche möglich ist. Dieser Weg sei aber nur gangbar, wenn der Protestantismus seinen Irrtümern entsage, denn die „Kirche kann keine Gemeinschaft anerkennen, deren Lehre sie in ihrem Bekenntnisse verurteilt.“²²

Krogh-Tonning räumt zwar ein, dass Grotius kein Katholik war, wie anonyme Verfasser von Pamphleten vermuteten, u.a. um ihm damit zu schaden, betont aber, dass seine Gedanken allmählich überwiegend katholisch wurden, dass katholisches Christentum und Kirche die wirkliche Konsequenz seines Gedankenlebens darstellten. Zwar können die Stadien nicht getrennt werden, aber Krogh-Tonning glaubt, schon sehr früh bei Grotius Respekt vor den alten Konzilien sowie eine Hochschätzung des Glaubenslebens der Alten Kirche und der Väter

21 Vgl. Krogh-Tonning, *Bewegungen*, S. 61.

22 Krogh-Tonning, *Bewegungen*, S. 68.

feststellen zu können. Um nun die katholischen Gedanken Grotius' darzustellen, greift er auf die Einteilung der *Confessio Augustana* zurück, anhand der Grotius selbst sie angeordnet hat. Er leitet Grotius' Gedanken über die verschiedenen Loci damit ein, dass sie nicht immer dogmatisch korrekt katholisch seien, aber als die eines Mannes verstanden werden müssten, „der in der schwierigen Stellung als advocatus Romae innerhalb einer protestantischen Gemeinschaft steht.“²³ Dazu bezieht er sich vornehmlich auf Schriften von Grotius, die nach 1640, als er damit begonnen hatte, im Anschluss an Georg Cassander einen Ausgleich zwischen der *Confessio Augustana* und den Beschlüssen des Konzils von Trient zu erzielen, entstanden sind, zum großen Teil in der Auseinandersetzung mit dem calvinistischen Geistlichen Andreas Rivet. In 22 unterschiedlich umfangreichen Punkten legt Krogh-Tonning dann die vermeintlich katholische Position von Hugo Grotius dar, darunter auch konfessionell stark umstrittene Punkte wie die apostolische Sukzession und die Auslegung der Schrift durch die Tradition. Gerade bei Sakramenten wie der Eucharistie und der Krankensalbung betont Krogh-Tonning immer wieder, wie sehr Grotius darunter gelitten haben muss, dass sie nicht von einem rechtmäßigen Priester gespendet wurden und deshalb unwirksam waren.

Daher versucht Krogh-Tonning in einem vierten und letzten Teil²⁴ zu erklären, warum Grotius nicht tatsächlich katholisch wurde. Feigheit und Furcht schließt er bei einem so edlen Geist wie Grotius aus, zumal er sich von einer Konversion auch Vorteile hätte erhoffen können. Krogh-Tonning hält es eher für möglich, dass Grotius mit seinen Gedanken noch nicht fertig war, als ihn der Tod überraschte. Als mögliche Gründe, warum er trotz der dargestellten Einsichten nicht formell konvertierte, führt Krogh-Tonning an, dass Grotius möglicherweise die bischöfliche oder priesterliche Sukzession in seiner reformierten Kirche für nicht unterbrochen hielt. Für ihn ist es jedoch wahrscheinlicher, dass Grotius immer ein Freund der Union der Kirchen blieb und diese seine Lebensaufgabe nicht durch eine Konversion zunichte machen wollte, weshalb er lieber in dieser zweideutigen Stellung sein zeitliches Glück opfern wollte. Er war nur noch nicht soweit im Erkennen, dass er für die Wahrheit seine Lebensaufgabe, die Union der Christen, hätte opfern wollen.

Die Tendenz von Krogh-Tonnings Werk ist nicht zu übersehen. Durch eine mehr oder weniger beliebige Auswahl von Belegstellen v.a. aus

23 Krogh-Tonning, *Bewegungen*, S. 69.

24 Krogh-Tonning, *Bewegungen*, S. 98-101.

den Briefen und den unionistischen Spätwerken von Hugo Grotius ist ihm nur daran gelegen, Grotius als einen „Vorgänger“ für seine eigene Konversion zu zeichnen. Daher sind die Ergebnisse seiner Studie mit größter Vorsicht zu genießen. Sie stellen zusammen mit den Werken wie z.B. dem Aufsatz der Franziskaner Polman²⁵ ein Extrem der Grotiusforschung dar, das versucht, Grotius für den Katholizismus zu vereinnahmen und den zweiten, bei Dilthey angedeuteten Gedanken der Versöhnung der Christen als eine Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche auffasst.

Joachim Schlüter: „Die Theologie des Hugo Grotius“

Weniger konfessionell geprägt ist Joachim Schlüters Schrift „Die Theologie des Hugo Grotius“ von 1919. Schon in der Einleitung²⁶ betont er, dass Grotius in die auch auf die Frömmigkeit ausgerichtete Reformbewegung des Humanismus einzuordnen ist. Diese fand in die neu erstandenen Kirchen Eingang, am stärksten in den Niederlanden. Um Grotius' Theologie verstehen zu können, muss man ihm zufolge bei der lebendigen, persönlichen Frömmigkeit des Niederländers einsetzen, denn sie trieb ihn noch vor seinem wissenschaftlichen und politischen Interesse zur Theologie.²⁷ Diese Frömmigkeit verortet er in dem in den Niederlanden lebendig gebliebenen Geist des Erasmus von Rotterdam, den Grotius durch sein Elternhaus und an der Universität in Leiden kennen lernte. Diese Frömmigkeit blieb ihm ein Leben lang erhalten, wohingegen sich seine theologischen Positionen wandelten. Ziel dieser erasmianisch geprägten Religiosität ist die aus den Lehren Jesu gewonnene Ethik, der die Dogmen dienen müssen. Ähnlich wie Krogh-Tønning beschreibt auch Schlüter Grotius als einen edlen, ernst gesonnenen Charakter, der das Ideal der Eintracht aller Christen verfolgte und dabei immer seinem Gewissen verpflichtet blieb, weshalb er auch nicht katholisch wurde. Hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche verortet Schlüter Grotius näher an Luther als an Calvin. Theologisch jedoch fehlte ihm ein echtes Verständnis für die lutherische Rechtfertigungslehre, denn er orientierte sich mehr an der voraugustinischen Theologie, in der er das Ideal einer einfachen, praktischen und ethisch orientierten Frömmigkeit sah. Als Verweis auf die kommende Aufklärung kam in Schlüters Augen bei Grotius neben der Orientierung am Humanismus der starke Einfluss des Rationalismus zu stehen.

25 Polman, Dienst, S. 134-151.

26 Schlüter, Theologie, S. 1-3.

27 Schlüter, Theologie, S. 3-13.

Nach der Darlegung der Frömmigkeit des Hugo Grotius will Schlüter in einem zweiten, ausführlichen Schritt²⁸ dessen Theologie beschreiben. Dem schickt er voraus, dass Grotius alle wichtigen Probleme der christlichen Religion behandelt, aber kein systematisches Gedankengebäude hinterlassen hat, da die meisten seiner Werke Gelegenheitschriften sind. Als Grundlagen von Grotius' Theologie fasst er die Religionsphilosophie und die Lehre von der Schrift auf. In einem Abschnitt über die religionsphilosophischen Grundlagen²⁹ analysiert er auf dem Boden der humanistischen Philosophie und schon vorher von den Humanisten angestellten Religionsvergleichen Grotius' Schrift *de veritate religionis Christianae*. Er attestiert Grotius, auf der Grundlage eines supranaturalistischen Weltbildes einleuchtend die Wahrheit des Christentums gegenüber Heidentum, Judentum und Islam erwiesen zu haben, allerdings nur relativ und nur für seine Zeit. Geistesgeschichtlich ordnet er Grotius zumindest für *de veritate* in den Humanismus ein, betont aber auch ein starkes nominalistisches Erbe. Dadurch stand Grotius für ihn in der Nähe zum Sozinianismus, bei dem aber im Gegensatz zu Grotius das rationalistische Moment überwog. Von der zeitgenössischen Philosophie wurde Grotius laut Schlüter nicht beeinflusst, ebenso wenig ausschließlich von der Stoa, wie dies von Troeltsch und Dilthey behauptet wird. Grotius ist für ihn in philosophischer Hinsicht ganz und gar Eklektiker.

Grotius' theologisches System gliedert Schlüter in drei Schritte, nämlich den Erweis der Überlegenheit der christlichen Religion, den Nachweis, dass die recht verstandene Schrift die autoritative Quelle der christlichen Lehre ist, und schließlich in die Ableitung der christlichen Lehre aus der Schrift. Dem geht Schlüter nach und legt in einem nächsten Schritt³⁰ Grotius' Schriftlehre dar, vor allem aus den irenischen Spätschriften. Grotius' Lehre ordnet er in den Humanismus ein, denn Grotius suchte in seinen Augen in der Schrift nicht in erster Linie nach religiösen Erfahrungen, sondern nach der reinen, klassischen Form des Christentums. Die Schrift war für ihn „eine Sammlung von Büchern, die von frommen und wahrheitsliebenden Männern geschrieben und zusammengestellt sind“³¹, die er nun mit philosophischen und historischen Methoden erforschte. In Verfasserfragen konservativ machte Grotius die Authentizität der einzelnen Schriften nicht an dogmatischen, sondern historischen Gründen fest. An eine direkte Inspiration der Bücher glaubte er nicht, weshalb er sich für die Kanonizität auf

28 Schlüter, Theologie, S. 14-106.

29 Schlüter, Theologie, S. 14-25.

30 Schlüter, Theologie, S. 25-33.

31 Schlüter, Theologie, S. 26.

die Tradition berief. Das Ziel seiner Exegese, das er in den umfangreichen *Annotationes in Vetus* bzw. *Novum Testamentum* verfolgte, war die Herausarbeitung des genuinen Sinns der Schrift, der dann die Grundlage für dogmatische und ethische Erläuterungen sein kann. So war die Bibel für Grotius kein einheitlicher Lehrkodex, sondern er konnte eine zunehmende Deutlichkeit in der Offenbarung konstatieren, so dass das Neue Testament das Alte Testament überholt. Zweiteres ist daher nur da maßgebend, wo es vom Neuen Testament lehrmäßig aufgenommen wurde. Alttestamentliche Weissagungen versuchte er in erster Linie aus der Zeitgeschichte heraus zu verstehen, ebenso die Stellen vom Antichrist. Die Norm seiner Auslegung war dabei die Auslegung der Alten Kirche, der er aus humanistischer Überzeugung folgte, aber auch, weil er in ihr noch eine mündliche Überlieferung niedergeschlagen glaubte. Daher konnte er auch sagen, dass die Schrift von der Tradition ausgelegt wird, die er im allgemeinen Glauben der Alten Kirche und den Beschlüssen der Gesamtkonzilien repräsentiert fand. Daher stand für ihn jedes Wort auf dem Zeugnis zweier Größen, nämlich der Schrift und der Tradition.

Nach der Bestimmung der Grundlagen kommt Schlüter nun zur Darstellung der christlichen Lehren und Riten, wie er sie bei Grotius vorfindet.³² Anhand der postum erschienenen Schrift *de dogmatis, ritibus et gubernatione ecclesiae Christianae* beschreibt er zunächst Grotius' generelle Haltung zu Dogmen. Diese hatten für ihn keinen Selbstzweck, sondern sind nur so weit von Wert, wie sie der Frömmigkeit dienen. Daher konnte er sie in drei Gruppen einteilen. Zur ersten Gruppe gehören die, die im Stande sind, Frömmigkeit und Rechtschaffenheit einzupflanzen, wie die Vorschriften und Verheißungen Christi und dessen Vorbild in Leben und Sterben. Die zweite Gruppe stellen Dogmen dar, die geeignet sind, Christus als Lehrer die entsprechende Würde zu verschaffen, wie z.B. die Jungfrauengeburt. Zur dritten Gruppe gehören komplizierte Fragen, die für die Frömmigkeit nicht von Belang sind, wie die Trinitäts- und die Zweinaturenlehre. Die zunehmende Anzahl der Dogmen war Grotius zufolge eine Verfallserscheinung der Kirche. Dem setzte er eine Rückbesinnung und Konzentration auf die wesentlichen Dogmen entgegen. Auf diese Vorbemerkung hin stellt Schlüter Grotius' Position zu den einzelnen Dogmen dar, beginnend mit der Gottes- und Trinitätslehre.³³ Im Rahmen der Christologie³⁴ legt er die Satisfaktionslehre, wie sie von Grotius gegen Sozini in der *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* verteidigt wurde, ausführlich

32 Schlüter, Theologie, S. 33-93.

33 Schlüter, Theologie, S. 35f.

34 Schlüter, Theologie, S. 36-47.

dar, v.a. inwieweit Grotius von der kirchlichen Satisfaktionslehre abwich. Besonderes Gewicht legt Schlüter dabei auf die rationalisierenden Tendenzen in Gotteslehre und Christologie.

Daraufhin untersucht Schlüter Grotius' Stellung zu den durch die Reformation hervorgerufenen Kontroversen.³⁵ Darunter fasst er Grotius' generelle, kritische Sicht der Reformation,³⁶ die für Schlüter daraus resultierte, dass Grotius' humanistische Gesinnung und Frömmigkeit die Streitsucht nicht ertragen konnten, woraus auch seine Friedensbemühungen zu erklären sind. Diese gehen wiederum auf Erasmus zurück und beruhen auf den Erkenntnissen, dass die Reformation der Kirche mehr geschadet als genützt hat, dass der Streit über nicht fundamentale Artikel geht, dass eine Einheit nur über den Anschluss an Rom und eine Rückbesinnung auf die Alte Kirche möglich ist und dass diese Union von geordneten weltlichen und geistlichen Behörden unternommen werden sollte. Dementsprechend vernichtend fiel auch sein Urteil über die Reformation aus, deren Dogmen der Rechtfertigung allein aus Glauben und der Prädestination er als schädlich für Sittlichkeit und Frömmigkeit beurteilte. Das adäquate Heilmittel war für Grotius aber nicht die Rückkehr zur römischen Kirche, sondern sein Ideal stellte die allgemeine, katholische Kirche dar. Während er sich zuerst um eine Einigung der Protestanten bemühte, versuchte er ab 1640 in Aufnahme einer Schrift von Georg Cassander die *Confessio Augustana* und die Beschlüsse des Konzils von Trient zu vergleichen, um die Gemeinsamkeiten auf der Grundlage des Christentums der ersten drei Jahrhunderte zu betonen. Anders als Krogh-Tønning geht Schlüter aber nicht alle Artikel der *Confessio Augustana* einzeln durch, sondern fasst Grotius' Unionsgedanken unter den Stichpunkten Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Lehre von den Sakramenten zusammen. So war Schlüter zufolge der Streit um die Rechtfertigungslehre³⁷ für Grotius nur ein Streit um Worte. Er lehnte eine imputative Rechtfertigungslehre ab, die er als sittlich gefährlich erachtete, ebenso eine Trennung von Glaube und Werken. Indem er zu vermitteln versuchte, tendierte er aber mehr zur katholischen Rechtfertigungslehre, da ihm wie Erasmus ein echtes Verständnis für die lutherische fehlte.

Die Kirche³⁸ war – so Schlüter – für Grotius die gottgewollte Existenzform des Christentums, die sich durch Einheit in Leitung, Lehren und Riten auszeichnet. Die Einheit der Leitung, die Schlüter wieder an den Spätschriften festmacht, wäre für Grotius durch ein Papsttum

35 Schlüter, Theologie, S. 47-74.

36 Schlüter, Theologie, S. 47-56.

37 Schlüter, Theologie, S. 56-61.

38 Schlüter, Theologie, S. 61-69.

gewährleistet, das aber in seinen Machtbefugnissen beschnitten sein müsste. Außerdem plädierte er für die Beibehaltung bzw. Wiedereinführung des Bischofsamtes, das in seinen Augen auf Christus zurückging, und zwar im Interesse der Einheit und der Ordnung. Auch dem Mönchtum stand Grotius angeblich positiv gegenüber. Hinsichtlich der Einheit der Lehre wäre Schlüter zufolge bei Grotius eine Einheit in wenigen Fundamentalartikeln ausreichend, Abweichungen in Nebensächlichkeiten dagegen seien zu dulden. Bei gefährlichen Dogmen wie der Rechtfertigungs- und der Erwählungslehre müsse man sich an der Schrift und der Lehre der Alten Kirche orientieren. Bei den Riten sei eine Einheit entbehrlich, aber nützlich für den kirchlichen Frieden und die Ordnung. Daher sei eine gewisse Freiheit möglich, allerdings nicht in Angelegenheiten, die die Apostel eindeutig geregelt hätten. Die Anrufung der Heiligen, die Bilderverehrung, das Gebet für die Toten und die Lehre vom Fegfeuer beurteilte Grotius angeblich als *adiaphora*.

In der Lehre von den Sakramenten³⁹ stellt Schlüter im Hinblick auf das Abendmahl bei Grotius eine starke Abneigung gegen alle Streitigkeiten fest, die so weit führte, dass er sich lange Zeit des Abendmahls enthielt. Wichtig war für Grotius v.a. die Anwesenheit Christi, nicht so sehr deren Art und Weise. Die absolute Heilsnotwendigkeit der Taufe bestritt er, denn er meinte, dass auch ungetauften Kindern die Güte Gottes zuteil werden könne. Auch bei den übrigen Sakramenten der katholischen Kirche bemühte er sich, ihren Wert aufzuzeigen.

Schlüter attestiert Grotius eine weitgehende Gleichgültigkeit gegenüber allem Konfessionellen, die sich in einer Mittelstellung zwischen Kirchenlehre und Rationalismus niederschlug, indem er die Formulierungen beibehielt, sie aber im Sinne eines moralischen Rationalismus interpretierte. Dabei wurde in Schlüters Augen alles Protestantische abgeschwächt, so dass Grotius eher der katholischen Lehre gerecht wurde, ohne dass jedoch die Grundhaltung dahinter eine katholische war. Letztendlich wurde Grotius aber keiner Partei gerecht, sondern vertrat eine über- oder unkonfessionelle Theologie.

Am ausführlichsten referiert Schlüter Grotius' Haltung im Arminianischen Streit um die Prädestinationslehre.⁴⁰ Er stellt kurz den Anfang des Streites dar bis zur Abfassung der Remonstranz und seine Überlagerung durch den politischen Konflikt um die Oberhoheit des Staates über die Kirche. Grotius macht er als Arminianer vorstellig, da ihm durch seine humanistische Bildung und den Einfluss Wtenboogaerts die von den Arminianern vertretene Toleranz sympathischer

39 Schlüter, Theologie, S. 69-74.

40 Schlüter, Theologie, S. 74-86.

war als der Konfessionalismus der Gomaristen. Außerdem wollte er eine enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche. Grotius' Haltung zu den Prädestinationsstreitigkeiten und zum Verhältnis von Staat und Kirche verdeutlicht Schlüter an der Schrift *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, dem *Decretum illustrium ac potentum Ordinum pro pace ecclesiarum* und der Rede, die Grotius 1616 vor dem Senat von Amsterdam hielt, ohne damit die Position der Arminianer stärken zu können. Sie wurden schließlich auf der Synode von Dordrecht verurteilt, nachdem Prinz Moritz zur Partei der Contraremonstranten übergegangen war. Neben diesen Schriften zieht Schlüter auch noch die *Conciliatio dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum* heran, um Grotius' Erwählungslehre darzustellen, die einen allgemeinen Heilsratschluss Gottes kennt, der durch Gottes Vorherwissen zu einer speziellen Gnade wird, die aber nicht allen Menschen in gleicher Weise und gleichem Ausmaß angeboten wird. Schlüter stellt fest, dass Grotius' Prädestinationslehre nicht ohne innere Widersprüche ist, was aber unvermeidlich ist, da sich Monergismus und menschliche Freiheit nicht versöhnen lassen. Grotius ging es ihm zufolge aber nicht um die Logik, sondern um die Erfordernisse der Frömmigkeit, dass alles Gute Gott, alles Böse aber dem Menschen zugeschrieben werden muss.

Die Lehre von der Toleranz, wie sie Grotius vertrat, ordnet Schlüter⁴¹ ebenfalls in den Humanismus ein. Für ihn schloss sich Grotius an Erasmus und Castellio an. Zwar hatte er auch als Staatsmann Interesse an einem friedlichen Zusammenleben, das nicht durch religiöse Intoleranz gestört werden sollte, aber letztendlich waren auch seine Bemühungen um die Toleranz Ausdruck seiner persönlichen Frömmigkeit. Damit stellte er sich gegen die intoleranten Calvinisten. Als Grotius' eigene Toleranzideen macht Schlüter die Unterscheidung zwischen theologischen Meinungsverschiedenheiten, Ketzerei und Gotteslästerei fest. So waren für ihn kontroverse theologische Dispute noch keine Ketzerei und Ketzer keine Verbrecher, sondern Irrende, die durch Belehrung, Mahnung, Beispiel und Autorität wieder gewonnen werden müssen. Gotteslästerer schließlich, zu denen er nicht die Antitrinitarier zählte, seien nicht so sehr aus religiösen, sondern aus politischen Gründen zu verfolgen, v.a. wenn sie Dogmen lehren, die dem Staat schädlich sein können. Doch auch bei ihnen sollte Besserung und nicht die Ausrottung das Ziel sein.

Als letzten Punkt von Grotius' Theologie behandelt Schlüter dessen natur- und kirchenrechtliche Anschauungen,⁴² allerdings nur insoweit

41 Schlüter, Theologie, S. 86-93.

42 Schlüter, Theologie, S. 93-106.

sie für die Theologie von Bedeutung sind. Das Naturrecht als Ausdruck der Vernunft führte er auf Gott zurück, der den Menschen mit einer entsprechenden Vernunft ausgestattet hat. Daneben konstatierte er noch, dass das positive göttliche Recht dreimal von Gott erlassen wurde, einmal bei der Schöpfung, dann nach der Sintflut und schließlich bei der Wiederherstellung durch Christus, wo es teilweise über das Naturrecht hinausgeht und eine höhere Seligkeit verspricht. Dabei ist das gegenwärtige Naturrecht aber nicht das ursprüngliche, sondern entstand erst nach dem Sündenfall in einem längeren Prozess, in dessen Verlauf die einzelnen Menschen durch einen Vertrag ihre Rechte an die Obrigkeit abtraten. Damit befand sich Grotius nach Schlüters Ansicht im Rahmen der kirchlichen Naturrechtslehre, über die er hinausging, wenn er die Geltung des Naturrechts auch für den Fall postulierte, dass Gott nicht existiert, womit er das Naturrecht von dem göttlichen Recht ablöste und so den Staat aus der Bevormundung durch die Kirche befreite. Dies belegt Schlüter mit Grotius' Schrift *de imperio summarum potestatum circa sacra*, deren Gedankengang er nachzeichnet. Für ihn liegen die Wurzeln dieser Auffassung im Humanismus und dem durch ihn neu belebten antiken Staatsgedanken.

Mit einer allgemeinen Beurteilung⁴³ schließt Schlüter sein Werk über Grotius' Theologie ab. Er betont noch einmal, dass Grotius kein geschlossenes System hinterlassen hat, sondern versuchte, „durch rationale, historische und religiöse Kritik das Wesen der christlichen Religion, das durch den Konfessionalismus und Dogmatismus verdunkelt ist, herauszustellen“⁴⁴. Dies war für ihn in den ethischen und religiösen Grundforderungen Jesu und der in seinem Sinne verstandenen Urchristenheit zu finden. Dementsprechend war auch seine religiöse Heimat immer umstritten, wenngleich er äußerlich Protestant blieb. Schlüter untersucht aber nun, wie er sich zu den einzelnen Konfessionen verhielt. Die größte Distanz stellt er zu den Calvinisten fest, die in Grotius' Augen die Feinde der christlichen Einigung waren, die die Kirche als Staat im Staat errichten und sogar Gott zum Urheber des Bösen machen wollten. Näher standen ihm dagegen die Lutheraner, auch wenn er mit der Rechtfertigungslehre nicht viel anfangen konnte, sondern vielmehr die Heiligung betonte. Von den Sozinianern hatte er sich immer distanziert und sie verurteilt, erst später milderte er sein Urteil ab, wohl auch weil er viele Gemeinsamkeiten mit ihnen hatte. Nach Schlüter hat Grotius sich immer als ein Schüler des Arminius gesehen, ohne jedoch damit ein Gefühl der Zugehörigkeit zu den Ar-

43 Schlüter, Theologie, S. 106-120.

44 Schlüter, Theologie, S. 106.

minianern zu verbinden. Allerdings ging er gerade in seinen Unionsplänen weit über Arminius hinaus. Als sehr umstritten bezeichnet Schlüter das Verhältnis Grotius' zur katholischen Kirche. Er wendet sich gegen Krogh-Tonnings Studie über Grotius, indem er diesem vorwirft, nicht zu trennende Phasen in Grotius' Werke hineinzulesen, innere Konflikte zu konstruieren und dabei methodisch falsch vorzugehen. Auch die Versuche von Sophie Görres, anhand eines Briefes Grotius' tatsächliche Konversion nachzuweisen, weist er zurück. Er räumt zwar ein, dass es in Grotius' Schaffen katholisierende Elemente gibt, daneben aber die antikatholischen Tendenzen, die es bis zu seinem Tod gab, nicht übersehen werden dürfen.

Schlüters Schlussfolgerung ist daher, dass Grotius keiner der christlichen Parteien voll zuzurechnen ist, sondern eine überkonfessionelle Stellung einnahm, wenn er sich auf die Lehren Jesu und das Urchristentum berief. Diese Position ist jedoch keine Neuschöpfung Grotius', sondern abhängig vom erasmianischen Humanismus, den Grotius in unterschiedlicher Intensität aufnahm, aber auch über ihn hinausging, ihn neu belebte und weiterbildete. Schlüter sieht dies in der „breiteren Fundamentierung seiner Theologie, seiner hervorragenden Exegese, seinem Unionsprogramm, seiner selbständigen Auffassung einzelner Dogmen, in dem Aufriß seines Natur- und Kirchenrechts usw.“⁴⁵ Dabei weist die Gestalt Grotius' aber nicht nur zurück in den Humanismus, sondern auch vorwärts in die Aufklärung, insbesondere da, wo er nach Dilthey einen moralischen Rationalismus vertrat. So kann Schlüter Grotius bezeichnen als den „Brennpunkt, in dem sich die Strahlen des Humanismus noch einmal sammelten, und von dem sie dann wieder auf tausend Wegen in die Neuzeit ausgestrahlt werden. Überall wird die Theologie des Grotius die Wegbereiterin der Aufklärung. Sie war hierfür besser als irgend eine andere geeignet, da sie, ohne aus dem kirchlichen Rahmen herauszutreten, doch alle die Tendenzen des neuen Geistes in sich trug.“⁴⁶ Diese Stellung Grotius' zwischen Humanismus und Aufklärung versucht Schlüter abschließend noch mit einigen kurzen Verweisen auf die Rezeption des grotianischen Denkens in Jurisprudenz, Philosophie und Theologie zu belegen.

Die Arbeit von Schlüter zeichnet sich gegenüber Krogh-Tonning durch ihre konfessionelle Neutralität aus. Es geht ihm nicht darum, Grotius in eine Konfession einzuordnen, sondern ihn zwischen Humanismus und Aufklärung zu verorten. Methodisch zweifelhaft ist der Ansatz bei der

45 Schlüter, Theologie, S. 117.

46 Schlüter, Theologie, S. 118.

Frömmigkeit von Hugo Grotius, die gerade für die Werke der Frühzeit deren Charakter als Gelegenheitsschriften zurücktreten lässt. Brauchbar sind die kurz gefassten Analysen der Einzelschriften zur Satisfaktions- und Prädestinationslehre, die allerdings eine Einordnung in die jeweiligen Kontexte der politischen Geschichte vermissen lassen. Einen guten Überblick über das grotianische Denken stellen auch die Kapitel über die religionsphilosophischen Grundlagen, die Schriftlehre und die Stellung Grotius' zu den durch die Reformation aufgebrochenen Streitigkeiten dar. Allerdings fußt auch deren Analyse in erster Linie auf den irenischen Spätschriften, wohingegen bei der Satisfaktions- und Prädestinationslehre die Position, die Grotius in seinen Schriften bis 1618 vertrat, als die endgültige dargestellt wird. So ist das weitgehend homogene Bild, das Schlüter von Grotius zeichnet, durch diese methodische Unsauberkeit verzerrt.

Antonie Hendrik Haentjens: „Hugo de Groot als godsdienstig denker“

Die umfangreichste Monographie zu Grotius' Theologie stammt von Antonie Hendrik Haentjens aus dem Jahr 1946 mit dem Titel „Hugo de Groot als godsdienstig denker“. Schon im Vorwort der Herausgeber, der Kommission für Anliegen der remonstrantischen Bruderschaft, wird deutlich, dass Grotius hier weitgehend als Vertreter der Remonstranten dargestellt werden soll, da betont wird, dass er ganz zum Kreis der ältesten Vertreter dieser Konfession gehörte, mit denen er auch in der Verbannung in Kontakt blieb.⁴⁷ Aufgrund der räumlichen Trennung kam es aber später zu einigen Abweichungen von der remonstrantischen Lehre.

Schon in der Einleitung⁴⁸ macht Haentjens deutlich, dass sich Grotius durch seine Vorgehensweise und die Ergebnisse seiner Theologie vor anderen Gelehrten seiner Zeit auszeichnet. Er betont, dass Grotius sich zeit seines Lebens mit der Theologie beschäftigt hat. Damit ist für ihn bewiesen, dass dafür kein Anreiz von außen nötig war, sondern dass er sich spontan damit auseinandersetzte. Dabei war er aber nicht nur ein gebildeter Laie, wie dies O. Ritschl behauptete,⁴⁹ sondern brachte es zur Meisterschaft. Auch die Umstände seiner Zeit trieben ihn nicht zur Theologie, sondern waren lediglich der Anlass dazu, v.a. für seine dogmatischen und kirchenrechtlichen Arbeiten. Seine Beschäftigung mit anderen Religionen und v.a. seine exegetischen Arbeiten sind wie auch sein irenisches Streben einer natürlichen Anlage geschuldet.

47 Vgl. Haentjens, Denker, S. 5.

48 Haentjens, Denker, S. 7-13.

49 S.u. S. 37.

So kann Haentjens dann auch Grotius' theologisches Gemüt zur wichtigsten Triebfeder seines Handelns erklären, zumal er im Christentum die Einheit hinter den verschiedenen Gebieten, mit denen er sich sonst noch beschäftigte, gefunden hat. Als religiöser und synthetischer Denker wollte er nämlich Haentjens zufolge nicht nur die Religion mit anderen Wissenschaften versöhnen, sondern auch die verschiedenen Formen der Religion.

Gemeinsamkeiten mit den Remonstranten sieht Haentjens in Grotius' Verteidigung der Remonstranz, der auch von diesen vertretenen Toleranz und dem Streben nach Einheit im Notwendigen und Freiheit in den übrigen Dingen, im hohen Anspruch an die *praxis pietatis* und der Verteidigung des freien Willens. Unterschiede zu ihnen macht Haentjens in Grotius' Auffassung vom Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und der Lehre von der Kirche fest, meint aber mit Fruin und Huizinga „Holländische Kultur im siebzehnten Jahrhundert“ Grotius durchaus einen Remonstranten nennen zu können,⁵⁰ zumal Grotius bis zu dessen Tod mit Wtenbogaert in engem Kontakt stand. Sein remonstrantischer Latitudinarismus verbreitete sich zwar, wurde aber auch in seinen Bemühungen um die Einheit der Christen nie zu einem Indifferentismus. Dennoch ist für ihn Grotius ein selbstständiger theologischer Denker nicht in dem Sinne, dass er ein theologisches System geschaffen hat, aber doch in der Hinsicht, dass er viele neue Verbindungen geschaffen und neue Richtungen aufgezeigt hat. Als Grotius' Vorgänger und Vorbilder nennt Haentjens für die Exegese Erasmus, für seine Irenik und Toleranz Erasmus, Castellio und Arminius sowie für die Prädestinationslehre Melanchthon und Arminius. So könne er durchaus als arminianischer Theologe begriffen werden, da für Haentjens die von Erasmus und Melanchthon herrührende Linie des humanistisch-biblischen Protestantismus sich in erster Linie im Arminianismus niederschlug. Als weitere Vorbilder Grotius' nennt Haentjens Bullinger, Veluanus (Jan Gerittszoon Versteeghe) und Gellius Sneckanus (Jelle Hotze), als seine Gegner v.a. Andreas Rivet und Sibrandus Lubbertus. Er sieht ihn in Distanz zum Sozinianismus, obwohl es in seinen Augen durchaus Verwandtschaft gibt.

Mit O. Ritschl stellt er fest, dass Grotius mit seiner dogmatischen und exegetischen Arbeit innerhalb der kirchlichen Grenzen blieb, vermutet dahinter aber das Streben, den Besitz zu verteidigen und zu verbreiten, den ihm die christliche Religion überliefert hat. Dieser „Wahrheitsdrang“ und nicht die Sorge um die Zerrissenheit der Christenheit trieb ihn dazu, die Glaubenswahrheiten in den verschiedenen

50 S.u. S. 36.

Konfessionen herauszufinden, und veranlasste ihn letztendlich, Theologie zu treiben. Daher untersucht Haentjens zuerst, was Grotius unter Religion verstand, und zeigt damit seine Abhängigkeit von Schlüter, der ebenfalls zuerst die religionsphilosophischen Grundlagen herausgearbeitet und im Anschluss daran von der Schriftlehre den Ausgang genommen hat, um die Theologie Grotius' zu beschreiben.

Im ersten Kapitel⁵¹ behandelt Haentjens also Grotius' Religionsanschauung. Er sieht sie auf zwei Säulen ruhen, nämlich der Vernunft und der Offenbarung, die bei Grotius nicht gegeneinander ausgespielt werden. Grotius' philosophische Grundlagen sind für ihn Aristoteles und die römischen Philosophen Cicero, Seneca und Epiktet sowie Thomas von Aquin. Zeitgenössische Philosophen wie Hobbes und Descartes kannte er zwar, konnte aber Haentjens zufolge nichts mit ihnen anfangen. Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft bestimmte Grotius so, dass der Glaube nicht wider die Vernunft steht, sondern nur über sie hinausgeht. So kann die Vernunft Gottes Existenz und seine Eigenschaften erkennen, aber über sein Wesen und seinen Willen kann nur die Offenbarung Klarheit verschaffen. Daher griff Grotius nur dann auf die Offenbarung zurück, wenn er mit der Vernunft nicht mehr weiterkam. Darin unterschied er sich von den Remonstranten, die die Vernunft der Offenbarung unter- und nicht beordneten. Dennoch kann man ihn – so Haentjens – nicht als Rationalisten bezeichnen, aber durchaus als Vorbereiter des Rationalismus. Dementsprechend begründete er in *de veritate religionis Christianae* auch die Existenz Gottes mit den klassischen Gottesbeweisen, wozu dann aber noch die spezielle Offenbarung Gottes durch Wunder und Prophetie hinzukam. Allerdings verzichtete er darauf, im Rahmen der Apologetik die Trinitäts- und die Zweinaturenlehre zu behandeln, da diese Dogmen nicht durch die Vernunft verteidigt, sondern nur aus der Schrift bewiesen werden können. Für die Verteidigung des Christentums erachtete er diese Dogmen ohnehin für unnütz. Dass er die Apologetik von der Dogmatik ablöste, zeigt sich für Haentjens auch daran, dass er den Wahrheitsgehalt des Christentums nicht dogmatisch, sondern historisch über die Zuverlässigkeit der Berichte von Jesu Wundern und Auferstehung erwies. Die Widerlegung des Heidentums, des Judentums und des Islam in den Büchern 4-6 von *de veritate religionis Christianae* dienten dabei als negative Apologie des Christentums. Kritik an Grotius sieht Haentjens da möglich, wo der Erweis der Wahrheit über einen utilitaristischen Beweisgang geführt wird, nämlich dass das Christentum den besten Weg zur Seligkeit aufweist, worin sich Grotius hinsichtlich der

51 Haentjens, Denker, S. 14-26.

Argumentationsstruktur vom Calvinismus, aber auch von den Remonstranten unterschied. Dass sich Grotius aber nicht nur auf die Vernunft, sondern auch auf die Offenbarung berief, will Haentjens in einem nächsten Schritt Grotius' Schriftlehre untersuchen.

Im zweiten Kapitel⁵² beschreibt Haentjens Grotius' Schriftlehre und stellt Ergebnisse seiner Exegese dar. Mit Grotius' Worten stellt er die Schrift als in zweifacher Weise verkannt dar, nämlich vernachlässigt durch die Scholastiker und als Arsenal für dogmatische Streitigkeiten missbraucht. Seiner Ansicht nach könnten aber dogmatische Streitfälle nur durch die Bibel geschlichtet werden, wenn sie so wie bei Erasmus in der Nachfolge Vallas erklärt wird. Diese Auslegung war in Grotius' Augen aber anders als bei den Remonstranten nur durch die Vernunft möglich. Die Autorität der Schrift beruhte für Grotius darauf, dass sie die Urkunde der wahren Religion ist und von zuverlässigen Personen geschrieben wurde. Eine Inspiration schloss Grotius nicht aus, wollte sie aber nicht mechanisch verstanden wissen. So waren in seinen Augen die Propheten des Alten und des Neuen Testaments inspiriert, die Autoren der Bücher aber in erster Linie zuverlässige und fromme Augen- und Ohrenzeugen und nicht nur Werkzeuge des Heiligen Geistes. So war die Heilige Schrift für Grotius göttliche Offenbarung, aber auch menschliche Nachricht. Dabei blieb er aber – so Haentjens – auf halbem Wege stehen und hielt an der Autorschaft Gottes in gewissem Sinn doch noch fest. Zur Auslegung der Schrift trat bei ihm die Tradition in den Vordergrund. Zwar ist laut Haentjens unklar, was genau Grotius darunter fasste, wahrscheinlich meinte er aber damit die Tradition der Kirchenväter, die für ihn auch die Kanonizität der Schriften gewährleistete. Er interpretierte also laut Haentjens die Schrift mit Hilfe der Vernunft und der Tradition. Dementsprechend zog er umfangreiches Vergleichsmaterial heran und bemühte sich, die Exegese von der Dogmatik zu lösen, um den eigentlichen Sinn der jeweiligen Stellen, den *sensus grammaticus*, erfassen zu können. Dabei wollte er die Schrift vor dem Hintergrund der Weltgeschichte verstehen, weshalb er die alttestamentlichen Prophetien aus ihrer Zeit erklärte, ebenso wie die Stellen über den Antichrist. Um dies zu verdeutlichen, stellt Haentjens die wichtigsten Ergebnisse von Grotius' Schriftauslegung aus den *Annotationes* dar. Auch hinter ihr sieht er Grotius' Wahrheitsdrang als die treibende Kraft, denn Grotius ließ sich auch durch die Kritik seiner Freunde nicht von seinen exegetischen Ergebnissen wie z.B., dass der Papst nicht der Antichrist ist, abbringen. Zum Abschluss der Kapitels würdigt Haentjens Grotius als Exegeten, der in einem wissenschaftli-

52 Haentjens, Denker, S. 27-65.

chen Bewusstsein sich darum bemühte, philologisch und historisch vorzugehen, die Exegese von der Dogmatik befreite, ohne sie von der Frömmigkeit zu trennen, und so die Wahrheit voranbringen und zur Versöhnung der christlichen Parteien beitragen wollte. Wenn auch Grotius' Exegese adogmatisch war, so war doch sein Denken nicht adogmatisch, was Haentjens nun in einem weiteren Schritt darstellen will.

Für Grotius gehörten laut Haentjens Dogma und Kirche zusammen, aber das Dogma hatte auch einen Eigenwert für die Theologie. Wie nun Grotius mit den Dogmen umging, will Haentjens im dritten Kapitel⁵³ seines Werkes erläutern. Er führt an, dass Grotius sich in erster Linie dann mit der Dogmatik beschäftigte, wenn er einen Beitrag zur Versöhnung der Parteien liefern wollte, indem er das Wahre vom Unwahren schied und damit der Wahrheit auf die Spur kommen wollte. Daher war er auch kein genereller Feind der Dogmen, sondern lehnte sie nur dann ab, wenn sie der Frömmigkeit und der Gemeinschaft schaden könnten. Am Anfang hielt er sich laut Haentjens an die Konzilien der Alten Kirche und beteuerte, vor denen Abscheu zu empfinden, die von diesen Dogmen abwichen. Auch später bekannte er sich in Fragen der Trinitäts- und Zweinaturenlehre immer wieder zu den Festlegungen der Alten Kirche. Dementsprechend hielt er auch nichts von der Einführung neuer Dogmen. Er ging davon aus, dass Dogmen nicht mit der Vernunft verteidigt werden können, die Vernunft aber dazu beitragen könne, das Wahre vom Unwahren zu scheiden.

Haentjens Abhängigkeit von Schlüter zeigt sich daran, dass auch er zuerst Grotius' generelle Haltung zu Dogmen mit Hilfe der gleichen Schrift, nämlich *de dogmatis, ritibus et gubernatione ecclesiae Christianae*, begründet. Danach hat Grotius das christologische Dogma und das Versöhnungsdogma als zentral betrachtet und sich am meisten damit beschäftigt, allerdings auch die anderen Dogmen behandelt, wenn auch nicht systematisch. Haentjens geht nun so vor, dass er sich in der Reihenfolge der orthodoxen Dogmatik die einzelnen Loci vornimmt und versucht, Grotius' Position dazu aus seinen Werken und Briefen zu beschreiben, ohne jedoch die Entstehungsbedingungen der einzelnen Werke zu beleuchten.

Bei Grotius' Gotteslehre stellt er fest, dass Grotius nicht zwischen *essentia* und *substantia Dei* unterschied, sondern sich in erster Linie auf eine Beschreibung der Eigenschaften Gottes beschränkte, ohne sie genauer zu erläutern. Auch zwischen der inneren und der äußeren Selbstbewegung Gottes traf er keine Unterscheidung und berief sich für

53 Haentjens, Denker, S. 66-102.

die Trinitätslehre auf die Tradition der Alten Kirche, die er für inhaltlich in Übereinstimmung mit der Schrift befand. Als entscheidend für die Selbstoffenbarung Gottes erachtete er Gottes Weisheit und seinen Willen, die er allerdings wie auch die Gerechtigkeit als Eigenschaften Gottes fasste. Diese wiederum unterschied er in notwendige und freie Eigenschaften. Da für ihn auch das Vorherwissen zu den Eigenschaften Gottes gehörte, differenzierte er nicht zwischen einem Beschließen und einem Vorherwissen in Gott. Gottes Wille richtete sich bei Grotius auf das Gute, weshalb auch ausgeschlossen sein muss, dass das moralische Übel, für Grotius nur eine Negation des Guten, auf ihn zurückgeführt wird.

Grotius' Schöpfungslehre charakterisiert Haentjens als weitgehend biblisch, Grotius' Weltbild als mittelalterlich und supranaturalistisch. Er wusste die Welt durch Gott gelenkt, was sich auch in der menschlichen Geschichte ausdrückt. Diese Lenkung ist ausgerichtet auf ein höheres Ziel, nämlich die Selbstverherrlichung Gottes im Geschaffenen und Erhaltenen. Die damit verbundene Vorsehung betrifft in erster Linie den Menschen. In der Anthropologie orientierte sich Grotius in erster Linie an Aristoteles, indem er zwischen einer *anima vegetativa*, einer *sensitiva* und einer *rationalis* unterschied. Die letzte davon war für ihn unsterblich und herrscht über die übrigen Seelenteile. Laut Haentjens war Grotius hier am stärksten Remonstrant, wenn er die Freiheit des Willens verteidigte, die für ihn unablässig mit der christlichen Wahrheit verbunden war. Das Gegenteil, die Unfreiheit des Willens, erachtete er als schädlich für die Frömmigkeit und den Staat. Daher wurde er des Pelagianismus verdächtigt, konnte sich aber in der *Disquisitio an pelagiana sint dogmata quae nunc sub eo nomine traducuntur* von 1622 dagegen verteidigen, wie auch mit dem dritten Artikel der Remonstranz, der Anfang, Fortgang und Vollendung des Heils auf die Gnade Gottes zurückführte. Darin glaubte er sich einig mit den Autoren der ersten drei christlichen Jahrhunderte, indem er annahm, dass der Wille mit der innerlich wirkenden Gnade verbunden ist. Dabei bleibt der Wille aber frei, denn durch den Heiligen Geist wird der Wille nicht in seinen Eigenschaften verändert. Daher gibt es für Grotius nach dem Sündenfall durchaus die Freiheit zu guten Werken, nur fehlt die Kraft dazu. Haentjens verortet auch die Grundlagen von Grotius' Naturrechtslehre in der Anthropologie, wenn er darauf hinweist, dass die *anima rationalis* mit ihrem *appetitus socialis* auch die Quelle des Gemeinschaftslebens und damit des Naturrechts ist. So ist das Naturrecht rationalistisch aus dem angeborenen Gemeinschaftssinn der Menschen mit seinen utilitaristischen Tendenzen abgeleitet, aber immer noch abhängig von Gott als dem Schöpfer der menschlichen Natur. Damit lokali-

siert Haentjens Grotius' Naturrechtslehre zwischen Mittelalter und Neuzeit, denn in seinen Augen hat Grotius das Naturrecht als selbstständige Wissenschaft vorbereitet. Der rationalistische Einschlag setzte sich ihm zufolge bei Thomasius und Pufendorf durch, während die theologischen Faktoren verschwanden.

Im Rahmen der Erlösungslehre behandelt Haentjens zunächst Grotius' Sündenlehre. Er weist darauf hin, dass Grotius zwischen dem moralischen und dem metaphysischen Übel unterschied; dabei ist das moralische Übel aber keine Handlung, sondern eine Haltung, mithin also Erbsünde. Allerdings waren bei ihm die Auswirkungen des Sündenfalls nicht so gravierend wie bei den Calvinisten, denn der freie Wille bleibt erhalten. Mit diesem wirkt Gott zusammen und hilft so, das Gute zu tun, wofür die Kräfte des Menschen allein nicht ausreichen würden. Daher konnte Grotius auch das Wirken der Gnade mit Augustin zweifach fassen, nämlich einmal als *illuminatio* des Verstandes und einmal als *regeneratio* des Willens. Dabei ist der Mensch passiv; erst durch die mitwirkende Gnade kann er aktiv werden, wenn ihm die Freiheit verliehen und die Kräfte gegeben werden. Haentjens identifiziert diese Gnadenlehre als die der Remonstranten und stellt sie in die Nähe des Synergismus Melanchthons.

Auch in der Prädestinationslehre war Grotius nach Haentjens ein eindeutiger Vertreter der Remonstranten, da er gegen Calvin und mit Melanchthon die Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade zurückwies, v.a. weil er sie bei den Kirchenvätern nicht gefunden hatte. Auch die enger gefassten Dogmen von der absoluten und speziellen Prädestination lehnte er ab und vertrat mit den Remonstranten eine bedingte Prädestination unter Berücksichtigung des Vorherwissens Gottes. Haentjens nennt sechs Schriften, in denen sich Grotius mit der Prädestinationslehre auseinandersetzte. Eine historische Einordnung bleibt er jedoch schuldig.

Hinsichtlich der Christologie stellt Haentjens bei Grotius fest, dass er mit Athanasius die Ungeschaffenheit des Sohns bekannte und das Verhältnis der Naturen in der Formel des Konzils von Chalzedon vertrat. In engem Zusammenhang damit steht die Versöhnungslehre, die Grotius in Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus entwickelt hat. Schon vor der *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, die Haentjens hier ausführlich bespricht, hatte er die Sozinianer verurteilt. Später geriet er selbst in den Verdacht des Sozinianismus, gegen den er sich aber verteidigen konnte. Mit der Satisfaktion Christi eng verbunden war bei Grotius die Heiligung, die auf die Rechtfertigung folgt. Die Rechtfertigung beschrieb er zweifach als die Vergebung der Sünden und die Verbesserung der Fehler, legte also das Gewicht auf die Heili-

gung, denn für ihn gehörten auch die Werke mit hinzu zur Rechtfertigung, denn den rechtfertigenden Glauben verstand er als den Gott geschuldeten Gehorsam, der den menschlichen Willen in die Lage versetzt, gute Werke zu tun. Daher bestand für ihn die Rechtfertigung in der Selbstheiligung des Menschen, in der Verbindung von Glaube und Werken, wozu er sich in der Schrift *Explicatio trium utilissimorum locorum Novi Testamenti, in quibus agitur de Fide et Operibus* von 1640 auf die Bibel berief und dabei einen Ausgleich zwischen den paulinischen Briefen und dem Jakobusbrief herstellen wollte. Dass Grotius großen Wert auf die aus der Rechtfertigung folgende *praxis pietatis* legte, führt Haentjens auch auf seine remonstrantische Gesinnung zurück. Darüber hinaus wollte Grotius ja alle Dogmen auf die Frömmigkeit ausgerichtet sehen. Das Ziel dieser *praxis pietatis*, ja der ganzen Religion war für Grotius die ewige Seligkeit, wobei laut Haentjens unklar ist, ob Grotius die Auferstehung des Fleisches vertrat oder einen neuen himmlischen Leib, den die Seele nach ihrer Läuterung annimmt. Diese Seligkeit besteht dann aber nicht, wie Troeltsch behauptet, in der stoischen Gemütsruhe, sondern in der Vereinigung mit Gott, über deren genaue Art und Weise sich Grotius aber zurückhielt.

Da die Dogmatik bei Grotius nicht nur aus polemischen und apologetischen Gründen von Belang war, sondern auch als Widerspiegelung der allgemeinen Wahrheit und des Glaubens der Kirche zu verstehen war, behandelt Haentjens im vierten Kapitel⁵⁴ Grotius' Ansichten von der Kirche. Er legt dar, dass die Kirche für Grotius keine menschliche Organisation war, sondern eine göttliche Einrichtung, die sich nach der *Confessio Augustana* und den Schriften Cassanders durch Reinheit der Lehre, die rechte Sakramentsverwaltung und ihre Einheit auszeichnet. Dass Grotius daneben auch noch die Apostolizität der Kirche betonte, ist für Haentjens aus dem großen Gewicht, das er der Tradition zumaß, erkenntlich, die sich in der Lehre von der Kirche und ihrer Hierarchie und in der von den Sakramenten noch stärker als schon in der Schriftauslegung auswirkte. So waren für Grotius die Beschlüsse der Konzilien der Alten Kirche Ausdruck der mündlich überlieferten Lehre. Dabei ist es für Haentjens verblüffend, wie unkritisch Grotius mit der Tradition umging, die für ihn nicht in der Autorität des Lehramtes der katholischen Kirche zu finden war, sondern in der Alten Kirche der ersten vier Jahrhunderte. Die *pia antiquitas* war für ihn der Maßstab, an dem man sich orientieren müsse. Die damals getroffenen Regelungen, soweit sie nicht der Schrift widersprechen, seien daher zu übernehmen. Das Lehramt des Papsttums hingegen und sein Primat waren für Gro-

54 Haentjens, Denker, S. 103-147.

tius das Ergebnis einer illegitimen Usurpation, die zur Tyrannei des Papstes führte und die ursprüngliche Einheit zerstörte. Deshalb war es für ihn absurd, von der römischen Kirche als der katholischen zu reden, denn für ihn waren alle Kirchen Teile des Leibes, dessen Haupt Christus ist. In seiner Kritik an den Missständen der katholischen Kirche wie etwa dem Zölibat und der Abhaltung der Messe auf Latein schloss er sich weitgehend den Reformatoren an. Erst später wusste er die Reformation zu kritisieren, da sie in seinen Augen nicht der beste Weg zur Abschaffung der Missstände war; es wäre besser gewesen, Konzilien hätten sich um eine Reinigung der Kirchen bemüht. Die wahre Reformation bestand für ihn also in der Rückkehr zur Alten Kirche, da so die Einführung von neuen Dogmen wie dem von der Prädestination hätte vermieden werden können. Besser dachte er über die Lutheraner, im Besonderen über Melanchthon. An den Remonstranten vermisste er die Hochschätzung der Alten Kirche, wohingegen er die anglikanische Kirche dafür lobte, dass sie sich in weitgehender Übereinstimmung mit der Alten Kirche befindet und keine neuen Dogmen eingeführt hat.

Von den Bekenntnisschriften schätzte er laut Haentjens besonders die *Confessio Augustana*, da sie auf eine Übereinstimmung mit der Alten Kirche Wert legte, bei den Liturgien bevorzugte er die hochkirchlichen der englischen und der schwedischen Kirche. Taufe und Abendmahl hatten für ihn keine symbolische Bedeutung, sondern eine sakramentale, auch wenn er von der Heilsnotwendigkeit der Taufe nicht überzeugt war und eine „eigentümliche“ Abendmahlslehre vertrat. Für Haentjens sind diese Positionen Ausdruck einer Haltung, die auf eine Einheit der Kirchen abzielte. Bevor er allerdings Grotius' Bemühungen nachzeichnet, will er vorher noch Grotius' Meinung zum Verhältnis von Staat und Kirche darstellen. Haentjens glaubt, dass sich Grotius auch ohne sein politisches Amt mit diesem Problemfeld beschäftigt hätte. Grotius' Haltung dazu macht er am *Decretum illustrium ac potentium Ordinum pro pace ecclesiarum*, der *Defensio decreti*, dem *Apologeticus* und *de imperio summarum potestatum circa sacra* fest. Vor allem den Gedankengang der letzten Schrift zeichnet er nach und verweist auf die von Grotius getroffenen Differenzierungen, mit denen dieser eine Unterordnung der Kirche unter den Staat begründete. Als Ziel von Grotius' Kirchenpolitik, die er nahe bei Melanchthons Visitationsartikeln findet, betont Haentjens den Kirchenfrieden.

Auch Grotius' Streben nach einer Einheit der Kirchen macht Haentjens an seinem Wahrheitsdrang fest, denn Grotius ging es ihm zufolge darum, die Wahrheit des Evangeliums herauszuarbeiten, die in keiner Kirche rein und unversehrt anzutreffen ist. Diese Wahrheit war

für Grotius mit dem Kirchenfrieden und damit auch mit dem Völkerfrieden untrennbar verbunden. Er ging sogar soweit, dass er es für besser hielt, ein guter Bürger zu sein als ein guter Christ. Darin sah er laut Haentjens auch die Intention des juristischen Hauptwerkes *de iure belli et pacis*. Diese Liebe zum Frieden führt Haentjens auf Erasmus' Erbe zurück und stellt daher Grotius' Nähe zu anderen Irenikern wie Isaac Casaubon, John Dury und Georg Calixt heraus. Als Anlass für Grotius Friedensbemühungen verweist er auf den Streit zwischen Remonstranten und Contraremonstranten in den Niederlanden. Im *Decretum illustrium ac potentum Ordinum pro pace ecclesiarum*, der Rede vor dem Amsterdamer Senat, der *Conciliatio dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum* und der Schrift *de dogmatis quae reipublicae noxia sunt* bemühte er sich um eine Versöhnung, die er für möglich hielt, da er Arminius' Position in einer Linie mit der Melanchthons wählte. Nachdem sein Versöhnungsprojekt in den Niederlanden gescheitert war, bemühte er sich verstärkt um eine Einigung aller Protestanten, auf die er auch schon vorher abzielte. Er schlug vor, eine Synode unter dem Vorsitz des englischen Königs James I. abzuhalten, der aber dieses Ansinnen ablehnte. Über die Beschlüsse der Synode von Dordrecht war er sehr betrübt und vertrat die Ansicht, eine neue Synode müsse diese Irrtümer revidieren. Vor allem auf die englische, die skandinavische und die deutschen Kirchen setzte er dabei seine Hoffnung. Er war der Meinung, dass sich die Remonstranten als Semi-Lutheraner diesen Kirchen leicht anschließen könnten. Auch wenn er später noch einmal versuchte, die englische und die schwedische Kirche einander anzunähern, so erweiterte er dennoch den Rahmen seiner Einigungsbemühungen noch um die katholische und die griechische Kirche. Diese Einigung macht Haentjens bei Grotius schon ab 1608 als Ziel aus, lässt sie also parallel zu den protestantischen Einigungsplänen verlaufen. Dabei stand bei Grotius vor allem die Orientierung an der Alten Kirche im Vordergrund, in der die Glaubensregel nur das enthielt, was auch in der Schrift zu finden ist. Dies wollte Grotius herausarbeiten, u.a. auch in *de veritate religionis Christianae* und seiner Erklärung der vier Evangelien. In den Rahmen dieser Bemühungen ordnet Haentjens auch Grotius' Widerlegung der Identifikation des Papstes mit dem Antichrist ein. Für ihn war Grotius der Meinung, dass es für eine Wiedervereinigung mit Rom noch nicht zu spät sei, auch wenn es noch dauern werde, bis die Menschen einsähen, dass der bisherige Weg der falsche gewesen sei.

Laut Haentjens hat Grotius im Jahr 1640 kurz daran gedacht, eine eigene Kirche zu gründen, die sich an der Alten Kirche und ihren Einrichtungen orientieren sollte. Dabei hoffte er vor allem bei Katholiken,

Lutheranern und Täufern Resonanz zu finden, weniger bei den Calvinisten und Puritanern. Er ließ aber dieses Vorhaben wohl bald wieder fallen aus der Einsicht heraus, dass Neugründungen von Kirchen der Frömmigkeit noch nie genutzt hätten. Stattdessen bemühte er sich, ab 1642 im Anschluss an Georg Cassander die Versöhnung von Protestanten und Katholiken voranzubringen. Cassander hatte 1564 im Auftrag des Kaisers die *Confessio Augustana* und die Beschlüsse des Konzils von Trient in seiner Schrift *Consultatio de articulis religionis inter Catholicos et Protestantos controversis* miteinander verglichen. Diese Schrift gab nun Grotius mit eigenen Anmerkungen, den *Annotata ad Consultationem Cassandri*, heraus, um zu beweisen, dass die *Confessio Augustana* und das Tridentinum in den Fundamentalartikeln übereinstimmen. Bei der Darstellung der von Grotius behandelten Streitpunkte Rechtfertigung, Kirche und Sakramente zeigt sich wiederum die Abhängigkeit der Arbeit Haentjens' von der Schlüters, wenn er die einzelnen Punkte behandelt. Die Hoffnung, die Grotius in die *Annotata* setzte, nämlich dass die Protestanten den Weg zur Versöhnung mit der katholischen Kirche einschlagen, hat sich nicht erfüllt. Vielmehr wurde er von protestantischer Seite des Kryptokatholizismus verdächtigt. Insbesondere aus den Angriffen des Amsterdamer Pfarrers Andreas Rivet ergab sich eine ganze Folge von gegenseitigen Polemiken. Durch seine Hochschätzung der Tradition als Weg zur Wiedererrichtung der kirchlichen Einheit stieß er aber auch bei Remonstranten wie Wtenbogaert auf Kritik und Ablehnung. Im Rahmen dieser Streitschriften plädierte Grotius für eine neue Reformation, die die des 16. Jahrhunderts ersetzen sollte. Als Garant für die kirchliche Einheit erwog er eine zentrale Stellung des Papstes, dessen Autorität aber beschränkt und von weltlicher Machtausübung ausgeschlossen werden musste. Grotius' Vorstellung von der katholischen Kirche hatte sich also – so Haentjens – gewandelt. Er sah in ihr nun die Lehre der Alten Kirche bewahrt. Sein katholisches Denken war aber kein römisch-katholisches, denn in vielen Punkten wich er von der Kirchenlehre ab. Deshalb wurde er auch nicht katholisch. Im Gegenzug dachte er schlechter über die Protestanten, da gerade die Reformation schuld sei am Schisma der Kirche, eine in Haentjens' Augen unhistorische Ansicht. Um den Katholizismus, den er konstruierte, erreichen zu können, musste es eine Lehreinheit in den notwendigen Punkten geben. Diese seien in der Schrift zu finden und müssten im Sinne der Tradition, manifest im Konsens der Alten Kirche, verstanden werden. Zu den notwendigen Lehren zählt Grotius Christi Geburt, Wunder, Tod und Auferstehung, Himmelfahrt und die richtigen Ansichten über Buße, Glaube und Werke. Grotius übersah in seiner unhistorischen Sicht der Alten Kirche aber, dass ihr Zeugnis nicht ein-

stimmig war. Außerdem – so Haentjens – konnte er mit einer Einigungsformel keine Einheit erreichen, sondern lediglich Uniformität. Dennoch hat er u.a. Leibniz als Vorbild bei dessen Bestrebungen zur Herstellung der Kircheneinheit gedient und wies auch damit voraus in die Aufklärung.

In seinem Schlussteil⁵⁵ betont Haentjens noch zwei weitere Faktoren, die seiner Ansicht nach für Grotius' Theologie maßgeblich sind, nämlich Toleranz und Frömmigkeit. Zwar habe Grotius keine eigene Schrift der Toleranz gewidmet, außer vielleicht den *Meletius*, den er auf das Jahr 1601 datiert, aber immerhin Locke zu dessen Toleranzbrief inspiriert. Toleranz war bei Grotius wie auch bei den Remonstranten eine prinzipielle Haltung, die er in zahlreichen Werken vertrat. Dies fand auch Ausdruck in seinem Gutachten für die Religionsfreiheit der Juden in den Niederlanden und seiner Haltung gegenüber Jesuiten, Sozinianern und Heiden. Auch bei Häretikern plädierte er für Milde und wies darauf hin, dass nicht jede theologische Meinungsverschiedenheit gleich eine Häresie sei. Offensichtliche Ketzler müsse man belehren, dürfe sie aber nicht als Verbrecher verurteilen, wie etwa Calvin dies mit Servet tat. Nur bei Gotteslästerern müsse man härter vorgehen, aber auch hier soll die Besserung, nicht die Vernichtung das Ziel sein.

Grotius' humanistische Frömmigkeit fand nach Haentjens ihren Niederschlag in seinen Werken, allerdings könne man nicht, wie Schlüter das tut, alles damit erklären. Dazu weise seine Frömmigkeit zu wenige individuelle Züge auf. Haentjens dagegen setzt Grotius' religiös motivierten Wahrheitsdrang als Erklärungsprinzip an. Dennoch misst er der Frömmigkeit bei Grotius wie auch bei den Remonstranten eine große Bedeutung zu und sieht ihren Schwerpunkt auf der Ethik liegen, auf die sich alle dogmatischen Lehrstücke zu beziehen haben. Inhaltlich bestimmt er Grotius' Frömmigkeit als den Inhalt des Evangeliums, als die Nachfolge Christi, die das Fundament des individuellen Lebens wie auch des sozialen Zusammenlebens darstellt. Grotius hatte dabei die ganze Welt im Blick und verfolgte mit *de veritate religionis Christianae* dementsprechend auch echte missionarische Absichten. Auch aus seinen Briefen spricht seine starke Frömmigkeit, gerade wenn er z.B. aus seiner Haft noch Trost spenden konnte. Auch zum Abschluss seines Lebens, auf dem Sterbebett und in seinem Testament, zeigte er sich als ein frommer Christ. Er sah in dem Bewusstsein, dass große Dinge lange zum Reifen brauchen, in seiner Theologie eine Gabe Gottes, durch die er auch an die Nachwelt über die Versöhnung der Christen sprach.

55 Haentjens, Denker, S. 148-154.

Stärker als Schlüters Werk ist Haentjens' Schrift davon geprägt, Grotius' Theologie in eine Konfession einzuordnen, nämlich die der Remonstranten, was wohl auch auf die persönlichen Präferenzen des Autors zurückzuführen ist. Der Aufbau lässt eine gewisse Abhängigkeit von Schlüter erkennen, auch inhaltlich geht er mit ihm weitgehend konform. Einen Unterschied stellen die verschiedenen Ausgangspunkte dar. Während Schlüter mit Grotius' Frömmigkeit einsetzt, betont Haentjens Grotius' Wahrheitsdrang, vergisst aber auch nicht, zumindest für die dogmatischen und kirchenrechtlichen Arbeiten auch die Politik und Zeitgeschichte als Hintergrund wenigstens zu nennen. Allerdings versäumt auch er, die Werke aus ihrem Entstehungszusammenhang zu erklären. Vielmehr versucht er wie Schlüter, aus allen möglichen Werken und Perioden von Grotius' Schaffen eine systematische „Theologie des Hugo Grotius“ zu entwerfen. Dabei wird er allerdings Grotius' Werken nicht gerecht.

1.2 Aufsätze und Ausschnitte aus Monographien

Johan Huizinga: „Hugo Grotius und seine Zeit“

Nach diesen drei Monographien von Krogh-Tonning, Schlüter und Haentjens werden nun noch einige Aufsätze bzw. Teile aus längeren Arbeiten vorgestellt, die sich mit Grotius' Theologie befassen und die zum Teil schon in die vorgestellten Werke eingeflossen sind. 1925 hielt der niederländische Kulturhistoriker Johan Huizinga zum 300. Jahrestag des Erscheinens von *de iure belli et pacis* zwei Gedenkreden auf Hugo Grotius. In „Hugo Grotius und seine Zeit“ betont Huizinga zu Anfang Grotius' Nähe und Verwandtschaft mit Erasmus von Rotterdam. Bei Grotius und Erasmus stellt er eine Begeisterung für die heidnische und christliche Antike fest. Er ist jedoch der Meinung, dass bei Grotius der Witz Erasmus' fehlt. Allerdings weiß er Grotius auch als lateinischen und niederländischen Dichter zu würdigen. Während Erasmus in erster Linie koordinierend wirkte, versuchte Grotius vor allem zu ordnen und darzustellen. Dabei bediente er sich in erster Linie aus der Antike: „Die Antike repräsentiert gleichsam alles, was später kam und noch kommen wird, in einem nicht viel anderen Sinn, als wie das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament aufgefaßt wurde.“⁵⁶ Huizinga legt diese Arbeitsweise Grotius' v.a. an *de iure belli et pacis* dar und seinem Wirken für die Einheit der Christen. Den Boden dafür sieht

56 Huizinga, Zeit, S. 304.

er im „Fundament seiner arminianischen Jugend.“⁵⁷ Er warnt allerdings davor, Grotius als Arminianer im Sinne des 19. und 20. Jahrhunderts zu verstehen, als liberal, freisinnig und modern. Besser getroffen werde diese Gruppe, wenn man bedenkt, dass die Puritaner die Anhänger der englischen Hochkirche als „Arminianer“ wegen ihrer Hochschätzung der Kirchenväter und der alten Formen der Kirche beschimpften. Daher bedeutete auch für Grotius die englische Hochkirche das Ideal, „die alte Einheit in ihren edlen Formen, erhalten in dem neuen Sinn.“⁵⁸ Darin waren die aristokratischen, konservativen und humanistischen Ideen lebendig geblieben.

Vor allem setzt sich Huizinga mit Fruins Einschätzung von Hugo Grotius auseinander. Während er ihm meist widerspricht, gibt er ihm darin Recht, dass Grotius keinen Blick für seine Zeit hatte, da er zu sehr auf das in der Antike liegende Ideal fixiert und daher sehr einseitig war. Zwar starb Grotius einsam, jedoch nicht ohne Hoffnung auf die Wiederherstellung der Einheit der Christen und des Völkerfriedens. Mit einem kurzen Ausblick auf Ereignisse, die Grotius nicht mehr miterleben konnte oder musste, schließt Huizingas Würdigung, in der v.a. das Verhältnis zu Erasmus im Vordergrund steht. Darüber hinaus lassen sich hinsichtlich Grotius' Theologie – wenn man von der Hochschätzung der englischen Kirche absieht – keine Erkenntnisse gewinnen.

Johan Huizinga: „Hugo Grotius in der Geschichte des menschlichen Geistes“

Ebenfalls im Gedenkjahr 1925 hielt Johan Huizinga eine zweite Rede, „Hugo Grotius in der Geschichte des menschlichen Geistes“. Darin stellt er neben *de iure belli et pacis* Grotius' *de veritate religionis Christianae* als seine bedeutendsten Werke vor. Während kurz vorher von Marin Mersenne und Herbert von Cherbury ebenfalls zwei Werke „de veritate“ erschienen waren, die den neuen Geist vorbereiteten, so hat Grotius – wie Huizinga darlegt – diesen Weg nicht beschritten. Während Grotius noch zurückblickte, sahen viele seiner Zeitgenossen bereits nach vorne. Mit Bacon, Descartes und Hobbes sei er daher nur wenig verwandt, dagegen umso mehr mit Erasmus.

Huizinga beurteilt Grotius als unerschütterter Naiver, der z.B. noch glaubt, die Auferstehung des Fleisches auf physischen Gründen und nach der Autorität der Stoa beweisen zu können. Bei aller historischen

57 Huizinga, Zeit, S. 307.

58 Huizinga, Zeit, S. 308.

Auffassung der Bibel sind für Grotius die Sprüche der Propheten immer noch Prophetien. Dieses Schwanken führt Huizinga auf das Fehlen eines erkenntnistheoretischen Systems zurück. Zwar bezeichnet er Grotius als einen der Vorbereiter des Rationalismus. Dennoch suchte Grotius später Zuflucht „in den geweihten Formen und dem überzeugenden Consensus einer alten Kirche, wie er sie sich träumte.“⁵⁹ So besteht seine Leistung gerade bei *de iure belli et pacis* darin, alte Wahrheiten durch alte Beweise in neuer Ordnung zu bekräftigen.⁶⁰

Johan Huizinga: „Holländische Kultur im siebzehnten Jahrhundert“

Auch Huizingas bereits erwähnte Studie „Holländische Kultur im siebzehnten Jahrhundert“, die einen interessanten Einblick in die Kultur Hollands zu Zeiten von Grotius bietet, erwähnt Grotius als einen typischen Holländer. Huizinga macht dies v.a. daran fest, dass er die niederländische Grundfassung zu *de veritate religionis Christianae* für die holländischen Seeleute schrieb. „Da hat man Grotius in der Nußschale: den naiven Didacticus, den weichherzigen Optimisten, den universal denkenden Mann des Friedens, den Frommen, der auf die Kraft der vernünftigen Darlegung baut, auf den Geist von Harmonie und Ausgleich in Sachen des Glaubens, den Vorkämpfer einer zu Ende gedachten Rechtgläubigkeit, in *einem* Wort: den Remonstranten.“⁶¹ Außer einem Vergleich mit Vondel, der im Gegensatz zu Grotius den Schritt zum Katholizismus tatsächlich machte, sind noch die Fragmente interessant, die den Reden entstammen, die Huizinga 1932 in Köln hielt und die die „Urfassung“ zur „Holländischen Kultur“ darstellen. In ihnen bezeichnet er Grotius als vollendeten Erasmianer, auch wenn statt Erasmus' Spottsucht ernsthafte Pedanterie seinen Charakter prägte. Ebenfalls auf Erasmus führt Huizinga Grotius' arminianische Grundhaltung zurück und letztendlich auch seine Vorliebe für die anglikanische Kirche. Seine Sympathien für die katholische Kirche haben Huizinga zufolge aber nicht ausgereicht, ihn zur Konversion zu veranlassen, vielleicht „weil er doch im Grund zu sehr Rationalist war.“⁶² Dies belegt Huizinga v.a. mit der Schrift *de veritate religionis Christianae*, in der Grotius mehr auf humanistischen und historischen Argumente aufbaute als auf theologischen und philosophischen, um die natürliche Religion (sic!) zu verteidigen.

59 Huizinga, Geschichte, S. 321.

60 Vgl. Huizinga, Geschichte, S. 322.

61 Huizinga, Kultur, S. 103.

62 Huizinga, Kultur, S. 171.

Wie schon Schlüter betont Huizinga besonders Grotius' Nähe zu Erasmus, die er als das typisch Holländische an Grotius benennt. Von den theologischen Werken kennt er nur *de veritate religionis Christianae* genauer. Ein Bild von Grotius als Theologen vermag er nicht zu zeichnen, doch bleibt seine Darstellung von Hugo Grotius wohl für lange Zeit maßgeblich.⁶³

Otto Ritschl: „Dogmengeschichte des Protestantismus“

Otto Ritschl beschäftigt sich in seiner „Dogmengeschichte des Protestantismus“ im dritten Band „Die reformierte Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung“ auch mit Grotius, auf den er im Kapitel „Die fernere Entwicklung des Arminianismus und seine dogmengeschichtliche Bedeutung“⁶⁴ zu sprechen kommt. Daraus ist schon erkennbar, dass er Grotius in den Arminianismus einordnet, in dem er mit Schlüter eine von Erasmus herrührende niederländische Tradition sieht. Die Besonderheit der grotianischen Theologie sieht Ritschl im starken Einfluss der Jurisprudenz. Dagegen sei Grotius in der Theologie nur ein umfassend unterrichteter Laie geblieben. Daher erachtet Ritschl auch Schlüters Ausgang bei Grotius' Frömmigkeit als verfehlt und benennt den Traditionalismus und das juristische Denken als die entscheidenden Charakterzüge von Grotius' Theologie. Sein Verhältnis zu den Arminianern beschreibt Ritschl so, dass sich Grotius mit ihnen „in der Grundrichtung ihrer gemeinsamen Auffassung des Christentums, nicht aber auch durchweg in deren Ausprägung im einzelnen“⁶⁵ einig wusste. Vor allem die Toleranz in nicht fundamentalen Glaubensartikeln benennt er als Gemeinsamkeit. Auch er betont, dass Grotius kein theologisches System hinterließ, sondern sich zu verschiedenen Einzelpunkten äußerte, die er ohne ihren weiteren dogmatischen Zusammenhang behandelte. Dies und den starken juristischen Einschlag belegt Ritschl mit Hilfe von Grotius' Behandlung der Satisfaktionslehre in der *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*.

Zur Prädestinationslehre behandelt Ritschl die kleine Schrift *Conciliatio dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum*. Dabei betont er, dass Grotius in dieser Fassung der Prädestinationslehre den orthodoxen Calvinisten näher gekommen ist als irgendein anderer Arminianer. Seine anscheinend primär deterministische Grundanschauung habe Grotius dann aber zurücktreten lassen, um in späteren Schriften zum

63 S.u. S. 74f.

64 Ritschl, Dogmengeschichte, Bd. 3, S. 339-372; zu Grotius speziell: S. 343-355.

65 Ritschl, Dogmengeschichte, Bd. 3, S. 344.

Zweck einer Verständigung und Verteidigung der remonstrantischen Position die Verbindung der Prädestination mit der Präzienz des Glaubens zu betonen, ohne allerdings mit diesen Vermittlungsversuchen Erfolg gehabt zu haben. Dennoch würdigt Ritschl Grotius' Prädestinationslehre als „Zeugnis von der selbständigen Denkweise und dem Scharfsinn ihres Urhebers, ebenso aber auch von dessen bewußter und geflissentlicher Anlehnung an die kirchliche Theologie der ersten Jahrhunderte“⁶⁶, worin er an Arminius anschloss, aber ihn noch übertraf in der umfassenden Kenntnis der patristischen Literatur und dem Bekenntnis zum „orthodoxen kirchlichen Altertum, sowie er dessen dogmatische Anschauungen verstand.“⁶⁷

Johannes Spörl: „Hugo Grotius und der Humanismus des 17. Jahrhunderts“

Näher an Krogh-Tonnings Position steht Johannes Spörl mit seinem Aufsatz „Hugo Grotius und der Humanismus des 17. Jahrhunderts“, der 1935 im Historischen Jahrbuch der katholischen Görres-Gesellschaft erschien. Er ordnet Grotius in den christlichen Humanismus ein, der in Leiden lebendig geblieben war. Die prinzipielle Frage des Arminianischen Streits beschreibt Spörl als „eine neue – oder vielmehr ein Wiederaufleben der alten katholischen Lehre von der Würde und der freien Entscheidungsmöglichkeit des Menschen, gleichzeitig ein Stück vom geistigen Erbe des Erasmus und des deutschen christlichen Humanismus.“⁶⁸ Dementsprechend betont er Grotius' Abneigung gegenüber Luther und Calvin und seine Sympathien für Erasmus. Grotius' Naturrechtslehre weiß er zwar schon abhängig von scholastischen und spanischen Vorgängern, betont aber, dass für Grotius, den er hier nicht als Realpolitiker sieht, die letzte Wurzel des Völkerrechts eine theologische ist. Für Grotius seien gerade wegen seines religiös motivierten Optimismus Frieden und Einheit in Europa nur auf einem religiös-sittlichen, nicht ursprünglich politischen Weg zu verwirklichen. Dazu gehört in seinen Augen auch Grotius' Weg vom Calvinismus zurück zur geläuterten katholischen Mutterkirche, den er an dem sich wandelnden Verhältnis Grotius' zum Papsttum deutlich zu machen versucht. Auch seine Abscheu vor Umsturz und Revolution macht Spörl im Humanismus fest und betont mit Fritzemeyer⁶⁹, dass Grotius alle wesentlichen Dogmen des Altprotestantismus aufgab, da sein Wirken

66 Ritschl, Dogmengeschichte, Bd. 3, S. 355.

67 Ritschl, Dogmengeschichte, Bd. 3, S. 355.

68 Spörl, Humanismus, S. 351.

69 Fritzemeyer, Christenheit, v.a. S. 117-125.

auf ein gelebtes, verwirklichtes Christentum ausgelegt war. Deshalb dürfe man Grotius hier nicht als Vorläufer der Aufklärung verstehen, sondern als Vertreter des christlichen Humanismus. In diesem macht Spörl auch Grotius' Frömmigkeit fest, deren Anschluss an Erasmus er mit dem Ruf nach der Alten Kirche und der Bevorzugung der ethischen Werte vor den Dogmen belegt. Dennoch sei bei ihm nicht die Dogmenfeindlichkeit der Aufklärung zu erkennen. Vielmehr passe er mit seiner Überzeugung, dass die menschliche Natur nicht völlig sündhaft und verdorben ist, in die Bewegung der *devotio moderna*. Das geschichtliche Verdienst Grotius' schließlich sieht Spörl darin, dass er „das Medium geworden ist, durch das ursprünglich katholische Gedanken, die in der Reformation verschüttet waren, dem protestantischen Denken wieder zugeleitet wurden. Darüber hinaus stellt sein Werk einen jener bedeutsamen Versuche dar, an denen die Kirchengeschichte so reich ist, das antike Erbgut in das Christliche einzubauen. Auch Grotius versucht, die Urspannung zwischen Antike und Christentum [...] im Sinn eines ‚christlichen Humanismus‘ zu lösen.“⁷⁰

Bemerkenswert ist an Spörls Aufsatz, dass er unter Rückgriff auf Schlüter versucht, Grotius als Denker für die katholische Kirche wiederzugewinnen, indem er besonders die humanistischen Wurzeln Grotius' als genuin katholisch qualifiziert. Dabei bleibt im Unklaren, auf welche Textgrundlagen er sich im Endeffekt beruft, so dass sein Aufsatz mehr den Charakter einer konfessionell geprägten Zusammenfassung bisheriger Forschungsergebnisse zu Grotius hat als den einer echten wissenschaftlichen Publikation.

Cornelia Wilhelmine Roldanus: „De Groot als theoloog“

1945 veröffentlichte die Historikerin Cornelia Roldanus in der niederländischen Kulturzeitschrift „De Gids“ einen Aufsatz mit dem Titel „De Groot als theoloog“. Kurz zuvor hatte sie eine Arbeit über *de veritate religionis Christianae* verfasst. Sie betont, dass bei Grotius der Jurist, der Theologe, der Historiker und der Philologe nicht getrennt werden können, denn Grotius' Grundlage ist in ihren Augen immer ein ethisch-religiöser Idealismus, den sie in den Traditionsströmen festmacht, die von der *devotio moderna*, von Erasmus, von Franciscus Junius und dem in Leiden lebendigen Humanismus christlicher Prägung herrühren. Die Größe Grotius' macht für sie sein Streben nach den Menschheitsidealen aus, in dem sich Jurisprudenz und Religion gegenseitig durchdringen. Grotius steht dabei auf der Grundlage des Naturrechts, das mit der

70 Spörl, Humanismus, S. 357.

rechten Vernunft erkannt wird, die bei ihm noch nicht mit der Offenbarung in Konflikt gerät. Sie ist für ihn ein Mittel zur Schriftauslegung und zur Befestigung der Grundlagen der Religion. Besonders zum Tragen kommt sie bei dem historischen Beweis, den Roldanus bei Grotius als typisch humanistisch ausmacht, wenn er sich auf historische Fakten, auf Tradition und Kontinuität und den Konsens der Jahrhunderte stützt.

Roldanus geht davon aus, dass Grotius beim Ausbruch der Religionsstreitigkeiten in den Niederlanden noch nicht auf der Höhe des Geschehens war, sich aber mit Hilfe von Freunden schnell einarbeitete und gerade mit der historischen Beweisführung darzulegen versuchte, die Prädestinationslehre erst nach dem von ihm verehrten christlichen Altertum zu verorten.⁷¹ Auch Grotius' Hochschätzung der episkopal verfassten Kirche von England rührt in ihren Augen daher. Des Weiteren betont sie, dass sich Grotius am stärksten zu den Remonstranten hingezogen fühlte, weil er mit ihnen das Streben nach Frieden auf dem Weg der Toleranz teilte. Außerdem sah er in den Remonstranten die Erben der ältesten „einheimischen“ Reformation, die er mit der aus ausländischen Universitäten nach Holland gekommenen calvinistischen Lehre kontrastierte. Daher lehnte er mit den Remonstranten die Prädestinationslehre nicht völlig ab, sondern wollte sie nur nicht auf die Spitze getrieben wissen. Vor allem die menschliche Willensfreiheit muss bei ihm unter allen Umständen gewahrt bleiben, ohne dass dadurch der Glaube zum Werk wird, jedoch der Glaube sich in Werken der Liebe ausdrückt. Dass Christus bei Grotius mehr der himmlische Lehrer als der Erlöser ist, führt Roldanus auf den Einfluss Erasmus' zurück. Dennoch verteidigte Grotius die Satisfaktionslehre gegen Sozini, allerdings nicht auf dem Boden der anselmischen Fassung oder der der großen Reformatoren. Dabei ging es ihm in erster Linie darum, seine eigene Rechtgläubigkeit und die der Remonstranten zu beweisen. Dennoch wies seine Verteidigung Lücken auf, wohl auch weil er für dogmatische Spekulationen nicht viel übrig hatte. Allerdings ist die Verteidigung der Offenbarung gegen die menschliche Vernunft, die im Hintergrund der *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* steht, eine Mittelposition, die ihn auf remonstrantischem Boden stehen ließ.

Im Rahmen der polemischen Schriften Grotius' geht Roldanus auch auf seine Verteidigung der weltlichen Obrigkeit und ihrer Autorität in Religionsangelegenheiten ein.⁷² Vor allem das *Decretum illustrium ac potentum Ordinum pro pace ecclesiarum* stellt sie in eine Linie mit den

71 Vgl. Roldanus, Theoloog, S. 105-108.

72 Vgl. Roldanus, Theoloog, S. 108-112.

Einwänden, die Coornhert gegen die Synode von Middelburg erhoben hatte. Dazu kam bei Grotius noch ein gewisses aristokratisches Bewusstsein, dass sich in seiner Ablehnung von Synoden äußerte. So sind für Roldanus auch das *Decretum* und deren Verteidigung die typischsten Ausdrücke von Grotius' Gesinnung, denn dadurch konnte er sowohl den Standpunkt der Remonstranten als auch das Ansehen der Väter der Alten Kirche festigen, was beides Ausdruck seines Humanismus war. Großen Einfluss darauf hatten auch seine zahlreichen Kontakte nach England, da er sich den Verteidigern der episkopalen Kirchenverfassung und der Unabhängigkeit von Rom anschließen konnte und von ihnen Argumente und Material für seine eigene Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirchen übernehmen konnte, vor allem in *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* und *de imperio summarum potestatum circa sacra*. Allerdings haben diese Schriften und die darin vertretene Position auch zu seinem politischen Untergang beigetragen.

Für Roldanus ist jedoch nicht das Polemische typisch für Grotius, sondern die Synthese, die sich in seinen apologetischen, exegetischen und ökumenischen Arbeiten niederschlug.⁷³ So wurde er durch *de veritate religionis Christianae* am bekanntesten, prägte durch seine *Annotationes* die Exegese für anderthalb Jahrhunderte und ist mit seinem Bestreben nach Einheit der Christen bis heute aktuell. Für seine Verteidigung des christlichen Glaubens sind die rationalistisch-ethische Intention und die Verteidigung der Schriftautorität die prägenden Elemente. Auch für seine ökumenischen Werke ist die Schrift als die gemeinsame Grundlage aller Christen und ihre Auslegung im Sinne der Tradition maßgeblich, wobei er sich jedoch gerade in der Hochschätzung der Tradition von den Remonstranten immer mehr entfernte. Für seine exegetischen Arbeiten ist kennzeichnend, dass es ihm nicht darum ging, aus der Schrift möglichst viele Argumente für die dogmatische Diskussion zu gewinnen, sondern den eigentlichen Aussagegehalt des Textes, im Alten Testament v.a. durch das Heranziehen altorientalischer Quellen, herauszuarbeiten und ihn für die praktische Lebensführung fruchtbar zu machen. Daher steht auch hinter seinen Auslegungen immer das Interesse, dass die Willensfreiheit des Menschen gewahrt bleibt.

In einem letzten Abschnitt⁷⁴ versuchte Roldanus Grotius' Einfluss auf die weitere Entwicklung der Theologie nachzuzeichnen. Bis sich Hobbes und Descartes in der Philosophie durchsetzten, wurden die

73 Vgl. Roldanus, Theoloog, S. 112-118.

74 Vgl. Roldanus, Theoloog, S. 118-125.

von Grotius im ersten Buch von *de veritate religionis Christianae* vorgebrachten Gottesbeweise immer wieder aufgegriffen, auch noch von Philipp van Limborch. Erst der deutsche Idealismus vermochte seinen Argumenten endgültig die Grundlage zu entziehen. Seine Vorstellung von Toleranz lebte allerdings fort, v.a. bei Bayle und Leibniz. Auch die niederländischen Juristen Barbeyrac und van der Marck nahmen auf Grotius bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts Bezug, allerdings in erster Linie in Fragen des Naturrechts. Am größten aber war Grotius' Einfluss auf die Exegese, so dass noch im 19. Jahrhundert seine *Annotationes in V. et N. Testamentum* neu aufgelegt wurden. In der Kirchengeschichte hebt Roldanus Grotius' Konzept einer „echt niederländischen“ Theologie hervor, die er von Thomas à Kempis, Wessel Gansvoort, Erasmus und Duifhuis herkommend v.a. in remonstrantischen und Täuferkreisen bewahrt sah und von fremden lutherischen und calvinistischen Einflüssen abgrenzte. Daher war der Einfluss von Grotius auf die Theologie und die Philosophie in den Niederlanden auch am größten, bis er gegen Mitte des 19. Jahrhunderts vom deutschen Idealismus überholt und abgelöst wurde. Für einen frühen Rationalismus berief man sich jedoch immer wieder auf Grotius, vor allem in gemäßigt konservativen Kreisen. Die Remonstranten des 19. Jahrhunderts indes beriefen sich vor allem bei ihrer Betonung des Toleranzdenkens und der *praxis pietatis* auf Grotius. Daran zeigt sich auch, dass Grotius' Position in den meisten Belangen eine Mittelposition einnahm, so dass ihn alle auf ihrer Seite wähten, ohne einig zu sein, wie Grotius sich das gewünscht hätte.

Der Wert von Roldanus' Studie liegt darin, dass sie versucht, Grotius' Streben als Einheit zu begreifen. Dazu betont sie besonders Grotius' Verwurzelung in der Tradition des Humanismus. Sie verzichtet auf die Darstellung einer „Theologie des Hugo Grotius“, sondern bemüht sich, durchgehende Linien in Grotius' Schaffen aufzuzeigen, aber auch die Rezeption seiner Gedanken v.a. in den Niederlanden nachzuzeichnen. Allerdings verzichtet sie auf Fußnoten, mit denen sie ihre Ansichten aus Grotius' Schriften belegt, weshalb diese gelungene Einführung in Grotius' Denken lediglich Anstöße geben kann. Eine genaue Analyse einzelner Schriften findet nicht statt, lediglich ihre Einordnung in Grotius' Wirken, allerdings weitgehend ohne die politischen Bedingtheiten v.a. der frühen polemischen Schriften zu berücksichtigen. Diese sind in ihren Augen für Grotius aber keineswegs typisch, weshalb sie sich in erster Linie auf die später entstandenen Werke wie *de veritate religionis Christianae* und die *Annotationes* bezieht.