

Der meritum-Begriff der »Heidelberger Disputation« im Verhältnis zur mittelalterlichen und zur späteren reformatorischen Theologie

Von Rune Söderlund

In dieser Untersuchung beschäftigen wir uns vor allem mit den folgenden vier conclusiones der »Heidelberger Disputation«: »4. Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia.« »6. Non sic sunt opera Dei merita (de iis quae per hominem fiunt loquimur), ut eadem non sint peccata.« »13. Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.« »16. Homo putans, se ad gratiam velle pervenire faciendo quod est in se, peccatum addit peccato, ut duplo reus fiat.«¹ Diese vier conclusiones vergleichen wir zuerst mit der mittelalterlichen meritum-Theologie.

Wenn man in der älteren Franziskanerschule beschreiben wollte, wie der Mensch zur ewigen Seligkeit gelangt, nahm man, wie bekannt, seinen Ausgangspunkt von dem, was man die gratia gratis data nannte. Zu dieser gratia gehört sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch gewisse Gnadenwirkungen im Herzen des Menschen. Auf der Grundlage dieser gratia gratis data soll der Mensch das »facere quod in se est« leisten. Damit kann er sich ein meritum de congruo verschaffen. Das »facere quod in se est« ist im eigentlichen Sinne nicht verdienstlich, weil der Mensch noch nicht die gratia gratum faciens empfangen hat, aber aus Billigkeit betrachtet Gott das »facere« als in gewissem Maße verdienstlich. Der Mensch kann durch dieses meritum de congruo der eigentlichen, eingegossenen Gnade teilhaftig werden. Sie schenkt dem Menschen einen neuen habitus, erhöht ihn über die Ebene der Natur zur Ebene der Gnade und setzt ihn in den Stand, wahrhaft gute Werke zu tun und sich ein meritum de condigno zu verschaffen. Durch dieses meritum de condigno wird der Mensch der gratia glorificationis teilhaftig.² Der ordo salutis der älteren Franziskanerschule kann auf folgende Weise dargestellt werden.

1 Cl 5, 378, 3 f. 7 f. 21 f. 27 f = WA I, 353, 21 f. 25 f; 354, 5 f. 11 f.

2 Reinhold SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3. L 1913, 402-404. 413-415.

↑ gratia glorificationis
 meritum de condigno
 gratia gratum faciens
 meritum de congruo
 facere quod in se est
 gratia gratis data

Wenn wir die franziskanische Gnadenlehre mit dem *ordo salutis* der Dominikanertheologie, wie sie uns bei Thomas von Aquino entgegentritt, vergleichen, finden wir, daß der größte Unterschied der folgende ist: Nach Thomas gibt es überhaupt keine Verdienste vor dem Empfang der *gratia infusa*.³ Doch auch Thomas kann den Begriff des *meritum de congruo* gebrauchen. Er meint aber damit nicht etwas, was der *gratia infusa* vorangeht. Nach Thomas ist es so, daß die guten Werke, die der wiedergeborene Mensch hervorbringt, aus einem doppelten Aspekt betrachtet werden können; ein Gedanke, der auch Bonaventura nicht fremd ist,⁴ was wir oben in unserer Behandlung der franziskanischen Gnadenlehre um der Übersichtlichkeit willen ausgelassen haben. Auf der einen Seite sind die guten Werke durch die *gratia infusa* und damit von Gott selbst gewirkt. In diesem Sinne sind sie nach Thomas *merita de condigno*. Unter einem anderen Gesichtspunkt sind sie aber menschliche Handlungen, aus dem Willen des Menschen hervorgegangen, und unter diesem Aspekt sind sie nur *merita de congruo*. Dieselben Handlungen können also sowohl *merita de condigno* als *merita de congruo* sein. Zwei Thomaszitate sollen diesen Gedankengang beleuchten: Als Antwort auf die Frage, ob der Mensch das ewige Leben *ex condigno* verdienen kann, heißt es: »... *opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. . . . Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.*« Und ähnlich sagt er an anderer Stelle: »... *opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinae: et sic meretur aliquis ex*

3 THOMAS VON AQUINO: *Summa theologiae* p. I II qu. 114 art. 5 (Thomas von Aquino: *Sancti Thomae Aquinatis . . . opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Bd. 7. Romae 1892, 349 f).

4 Seeberg: AaO, 415, Anm. I.

condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui: . . . «⁵ Der thomasische ordo salutis kann übersichtlich auf folgende Weise dargestellt werden:

↑ gratia glorificationis
meritum de condigno – meritum de congruo
gratia gratum faciens
facere quod in se est
gratia gratis data

Von der thomasischen Theologie gehen wir jetzt zum spätmittelalterlichen Ockhamismus über wie er uns bei Gabriel Biel begegnet. Biel hat die Auffassung der älteren Franziskanerschule beibehalten, daß merita de congruo schon vor der gratia infusa möglich sind. Während die ältere Franziskanerschule immer das »facere quod in se est« auf die gratia gratis data zurückführt, meint Biel, daß der Mensch schon aus seinen natürlichen Kräften dieses »facere« leisten kann. Wenn er überhaupt von einer gratia gratis data spricht, meint er damit nur eine naturgegebene Gnade. Heiko A. Oberman schreibt hierzu: »One thing is clear: when the term *gratia gratis data* is used, it is thoroughly naturalized and barely distinguishable from man's natural endowments.«⁶ Weil es nach Biel der Mensch selbst ist, der aus natürlichen Kräften den ersten Schritt auf seine Rechtfertigung hin tut, ist es berechtigt, Biels Auffassung als semipelagianisch zu bezeichnen, was auch der römisch-katholische Forscher Harry G. McSorley anerkennt.⁷ Der ockhamistische ordo salutis kann etwas vereinfacht auf folgende Weise veranschaulicht werden:

↑ gratia glorificationis
meritum de condigno
gratia gratum faciens
meritum de congruo
facere quod in se est

5 Thomas von Aquino: AaO p. I II qu. 114 art. 3. 6 (Thomas von Aquino: AaO, 347. 350).

6 Heiko A. OBERMAN: The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism. Cambridge, Mass. 1963, 138; DERS.: Spätscholastik und Reformation. Bd. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie/ übers. von Martin Rumscheid und Henning Kampen. ZH 1965, 132.

7 Harry G. MCSORLEY: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. M 1967, 192-206.

Wenn wir Luthers Auffassung in der »Heidelberger Disputation« mit der mittelalterlichen *meritum*-Theologie vergleichen, können wir folgendes feststellen: Luther steht entschieden auf der thomasischen Seite – sowohl gegen den Ockhamismus als auch gegen die ältere Franziskanerschule. Es ist ihm ganz unmöglich, dem unwiedergeborenen Menschen einige *merita* zuzuerkennen. Luther hat sich jedoch auch von der thomasischen Auffassung auf drei Weisen distanziert:

1. Luther will überhaupt von keinem *liberum arbitrium* sprechen, sondern sagt, daß das *liberum arbitrium post peccatum* eine »*res de solo titulo*« sei, während das *liberum arbitrium* nach Thomas der menschlichen Natur konstitutiv ist, obgleich der Mensch nach dem Falle keine *libertas ad bonum* hat. Um diesen Unterschied nicht zu übertreiben, soll man beachten, daß Luther in den *probationes* die *conclusio* 13 auf folgende Weise modifiziert: »*Prima pars patet, quia est captivum et servum peccato, non quod sit nihil, sed quod non sit liberum, nisi ad malum.*«⁸ In der vorbereitenden Niederschrift heißt es auch: »... *loquamur modo de libertate voluntatis respectu meriti et demeriti. Nam respectu aliorum suorum inferiorum non nego, quod sit, imo videatur sibi libera tum ad contraria tum ad contradictoria.*«⁹ Obgleich die *conclusio* 13 in der päpstlichen Bulle »*Exsurge Domine*« 1520 verdammt worden ist,¹⁰ meint McSorley, daß diese *conclusio* recht verstanden sich mit thomasischer Lehre vereinbaren läßt.¹¹

2. Luther spricht nur von einer negativen Vorbereitung auf die Gnade, indem er vom *liberum arbitrium* sagt: »... *dum facit quod in se est, peccat mortaliter.*«¹² Thomas dagegen spricht von einer positiven Vorbereitung auf den Empfang der *gratia infusa*, obgleich diese Bereitung keinen Verdienstcharakter hat. Obschon Luther das »*facere quod in se est*« sogar eine Todessünde nennt, meint McSorley, daß auch diese Verschiedenheit zwischen Luther und

8 Cl 5, 385, 26 f = WA I, 359, 35 f.

9 Cl 5, 392, 32-34 = WA I, 365, 32-34.

10 ENCHIRIDION SYMBOLORUM DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM ... / hrsg. von Heinrich Denzinger und Adolf Schönmetzer. 32. Aufl. Barcinone; FR; Romae; NY 1963, 361 (1486) vom 15. Juni 1520, These 36.

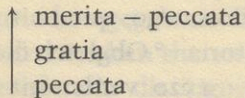
11 McSorley: AaO, 230 f.

12 Vgl. dazu: »*Ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedit*« (Cl 5, 322, 25 f = WA I, 225, 29 f [Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517, concl. 30]).

der römisch-katholischen Tradition nicht ganz unüberbrückbar ist. Weil der Mensch vor dem Empfang der Gnade ohne Zweifel auch nach Augustinus und Thomas keine *libertas ad bonum* hat, könnte man auf gewisse Weise sein »*facere quod in se est*« eine Todessünde nennen, wenn auch dieser Ausdruck eine Zuspitzung wäre.¹³

3. Während Thomas die guten Werke des wiedergeborenen Menschen sowohl als *merita de condigno* als auch als *merita de congruo* ansieht, spitzt Luther dies zu, da er sie sowohl als *merita* als auch als *peccata* ansieht. Die Werke Gottes, die durch den wiedergeborenen Menschen geschehen, sind allerdings *meritoria*, doch nicht auf eine solche Weise, daß sie nicht zugleich *peccata* sind.

Schematisch können wir die Anschauung Luthers von Gnade und Verdienst in der »Heidelberger Disputation« auf folgende Weise darstellen (Weil Luther von keiner solchen Verbindung zwischen den *merita* und der *glorificatio* spricht, wie man es in der mittelalterlichen Theologie tut, ist die *gratia glorificationis* in dieses Schema nicht mit aufgenommen worden.):



Luther hat, wie wir sehen, trotz allem den *meritum*-Begriff beibehalten. Die Werke Gottes, die durch den wiedergeborenen Menschen geschehen, sind wirklich »*merita immortalia*«. In den *probationes* hat Luther entwickelt, wie dies nicht bedeutet, daß die Menschen selbst diese *merita* sehen könnten. Im Gegenteil sehen sie ihre große Sünde und vertrauen nur auf die Barmherzigkeit Gottes. Gerade darin kommt aber auf paradoxe Weise das *meritum* zum Ausdruck, denn inhaltlich sind die *merita* mit *humilitas* und *timor Dei* identisch. »... *humilitas et timor Dei est totum meritum*.«¹⁴ Man kann in diesem Zusammenhang auch bemerken, daß Luther in der »*Disputatio contra scholasticam theologiam*«, 1517, betont, daß die *spes* sich nicht auf Verdienste gründet: »*Spes non venit ex meritis, sed ex passionibus merita destru- entibus*.«¹⁵

13 McSorley: AaO, 231 f.

14 Cl 5, 382, 26 f = WA I, 357, 17.

15 Cl 5, 322, 11 f = WA I, 225, 15 (concl. 25).

Nachdem wir den *meritum*-Begriff der »Heidelberger Disputation« mit der mittelalterlichen Theologie verglichen haben, gehen wir jetzt zu einem Vergleich mit späterer reformatorischer Auffassung über. Die Hauptfrage ist dabei die folgende: Ist es ein vorreformatorischer Rest, daß Luther überhaupt von den guten Werken als *merita* spricht?

Es ist ohne Zweifel eine verbreitete Auffassung, daß es in der reifen reformatorischen Theologie keinen Platz für den *meritum*-Begriff gäbe.¹⁶ Holsten Fagerberg schreibt zum Beispiel: »Der für die katolische Theologie so wesentliche *meritum*-Begriff ist aus dem Vokabular der Reformatoren verbannt.«¹⁷ Auf ähnliche Weise meint Leif Grane in seinem Kommentar zur »Confessio Augustana«, daß nicht nur *merita* vor, sondern auch nach dem Empfang der Gnade für die Reformatoren ganz ausgeschlossen sind.¹⁸

Eigentlich ist es erstaunlich, daß die zwei genannten Forscher gerade bei Arbeiten über die »Confessio Augustana« und ihrer »Apologie« behaupten können, daß alles, was *meritum* heißt, aus der reformatorischen Theologie verbannt worden sei, denn gerade in der »Apologie« der CA tritt klar hervor, daß dies nicht der Fall ist. Mit aller erwünschten Klarheit sagt Melanchthon in der »Apologie«, daß die Früchte des Glaubens Verdienste sind. »Docemus bona opera meritoria esse, ...«¹⁹ »Weiter sagen wir, daß die guten Werke

16 Wenn dies auf die Spitze getrieben worden ist, hat man sogar gemeint, daß es in echt lutherischer Theologie keinen Platz für das *meritum Christi* im traditionellen Sinne gäbe. Bei Gustaf AULEN: *Den kristna försoningstanken: huvudtyper och brytningar*. Lund 1930, 196-199, und Ragnar BRING: *Dualismen hos Luther*. Lund 1929, 175-190, finden wir diese Auffassung. Es steht außer Frage, daß Luther selbst vom *meritum Christi* spricht. Mit Rücksicht auf Luthers religiöse Grundanschauung meinen aber die beiden genannten Forscher, daß das *meritum Christi* bei Luther etwas ganz anderes als z. B. bei Anselm bedeute. Es stehe nur gleichbedeutend mit der *gratia Dei* als Gegensatz zum *meritum* des Menschen. Zur Kritik der referierten Auffassung siehe z. B. Sigfrid von ENGSTRÖM: *Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till församhällets betydelse*. Uppsala 1933, 95-105. Nach von Engeström wäre es richtiger, daß Aulén und Bring ihre eigene Auffassung von Luthers Grundanschauung änderten, als daß sie die Versöhnungslehre Luthers umdeuteten.

17 Holsten FAGERBERG: *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537/aus dem Schwed. übers. von Gerhard Klose*. GÖ 1965, 167. Siehe auch ebd, 289, wo es heißt: »Die Reformatoren wandten sich ja nicht gegen die Werke an sich, sondern gegen die Verdienstlichkeit der guten Werke.«

18 Leif GRANE: *Confessio Augustana: oversættelse med noter, indførelse i den lutherske reformationens hovedtanker*. København 1976, 40. 45. 170.

19 BSLK, 198, 12 f.

wahrlich verdienstlich und meritoria sein. ... Denn die Seligen werden Belohnung haben, einer höher denn der ander. Solch Unterschied macht der Verdienst, nachdem er nu Gott gefällt, und ist Verdienst, dieweil diejenigen solche Werk tun, die Gott zu Kindern und Erben angenommen hat. So haben sie denn eigen und sonderlichen Verdienst, wie ein Kind für dem andern.«²⁰ Daß die guten Werke merita sind, ist somit nach Melanchthon kein Kontroverspunkt zwischen den Lutheranern und ihren Gegnern.²¹ Dagegen hat sich Melanchthon gegen die ockhamistische und altfranziskanische Auffassung, daß man sich durch merita auf die Rechtfertigung vorbereiten könne, abgegrenzt. Gegen jede scholastische, also auch die thomasische Theologie hat er sich weiter dadurch abgegrenzt, daß er den merita keine Bedeutung für die ewige Seligkeit zuerkennt. Die Seligkeit kommt uns nach Melanchthon nur um Christi willen und nur durch den Glauben zu.

Die Gegner hatten sich, um ihre meritum-Theologie zu stützen, darauf berufen, daß die Heilige Schrift so oft vom Lohn spricht. Melanchthon gibt zu, daß die Seligkeit auf gewisse Weise als Lohn bezeichnet werden kann, nämlich dadurch, weil sie uns um der Verheißung willen rechtlich zukommt.²² Die von Gustaf Aulén kritisierte Äußerung Friedrich Adolph Philipppis, daß wir um Christi willen das ewige Leben von der göttlichen Rechtfertigung fordern können,²³ hat somit eine gewisse Stütze in der »Apologie«. Nach Aulén bedeutet Philipppis Äußerung ein Verlassen des agape-Motivs zugunsten des nomos-Motivs, nach dem die Gottesgemeinschaft auf rechtlicher Grundlage aufbaut.²⁴ Die guten Werke aber haben keine Bedeutung für die Seligkeit. In sich selbst sind sie mit Sünde und Unreinheit vermengt. Sie sind also für Melanchthon gerade wie für Luther peccata.²⁵ Die Früchte des Glaubens

20 BSLK, 229, 42-44; 229, 59-230, 7.

21 In der sog. »Catholica responsio«, 1530, heißt es auch von Zwingli, nicht aber von den lutherischen Theologen, daß er die Verdienste ganz verneint: »Errant impie Zwinglius et alii omne meritum negantes« (Catholica responsio art. 4, zitiert nach Johannes FICKER: Die Konfutation des Augsburgerischen Bekenntnisses: ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. L 1891, 19).

22 »Nos fatemur vitam aeternam mercedem esse, quia est res debita propter promissionem, non propter nostra merita« (BSLK, 228, 41-44).

23 Friedr[ich] Ad[olph] PHILIPPI: Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person und Werk. 2. Hälfte: Die Lehre von Christi Werk. S 1863. (Kirchliche Glaubenslehre 4: Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft; 2), 38.

24 Aulén: AaO, 219.

25 BSLK, 222, 10-28.

können somit nicht im geringsten Maße einen Grund der Seligkeit ausmachen, sondern dieser Grund besteht sowohl bei der ersten Bekehrung als auch später nur in der satisfactio Christi. Nur weil der Christ durch die Sündenvergebung schon vor Gott rein und gerechtfertigt ist, können die Früchte des Glaubens Gott gefallen und als merita angesehen werden. Sie verdienen nicht die Seligkeit. Dagegen verdienen sie andere zeitliche und ewige Belohnungen.

Melanchthon weist darauf hin, daß jeder Gläubige nach 1 K 3 außer der allen gemeinsamen ewigen Seligkeit einen besonderen Lohn seiner besonderen Arbeit bekommen wird.²⁶ Es gibt nach Melanchthon verschiedene Grade der himmlischen Herrlichkeit. »Postea opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum.«²⁷ – Man muß beobachten, daß Melanchthon nur von verschiedenen Graden der *Herrlichkeit* spricht, dagegen nicht von verschiedenen Seligkeitsgraden.²⁸ In der römisch-katholischen Theologie dagegen hatte man eine Gradierung im Gottschauen, worin die Seligkeit besteht, angenommen.²⁹

26 »Docemus operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iustificationis, (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores« (BSLK, 198, 12-17); »Fatemur et hoc, quod saepe testati sumus, quod, etsi iustificatio et vita aeterna ad fidem pertinent, tamen bona opera mereantur alia praemia corporalia et spiritualia et gradus praemiorum, iuxta illud: Unus quisque accipiet mercedem iuxta suum laborem« (BSLK, 229, 21-27); »Nicht daß sie [die guten Werke] Vergebung der Sünde uns sollten verdienen oder für Gott gerecht machen. Denn sie gefallen Gott nicht, sie geschehen denn von denjenigen, welchen die Sünde schon vergeben sind. So sind sie auch nicht wert des ewigen Lebens, sondern sie sind verdienstlich zu andren Gaben, welche in diesem und nach diesem Leben gegeben werden. . . . Und dahin gehört der Spruch Pauli: »Ein jeder wird Lohn empfangen nach seiner Arbeit.« (BSLK, 229, 44-59).

27 BSLK, 227, 28 f.

28 Vgl. Franz PIEPER: Christliche Dogmatik/ umgearb. von J[ohannes] T[heodor] Müller. StL 1946, 807: »Grade der Seligkeit sind nicht anzunehmen, weil alle Seligen vollkommen selig sind, d. h., jeder der Seligen wird fuer seine Person im Schauen Gottes volle Genuege haben. Wohl aber gibt die Schrift uns Veranlassung, Grade der Herrlichkeit (δόξα) zu lehren nach der Verschiedenheit der Arbeit und Treue hier auf Erden. Darum auch der Satz: *Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar*, fuer den man sich mit Recht auf Schriftstellen wie 2 Kor 9, 6f. und Dan 12, 3 beruft.«

29 Enchiridion . . . , 331 (1305) von 1439, Concilium Florentinum: Decretum pro Graecis.

Später kam man übrigens auch manchmal auf lutherischem Boden darauf, von verschiedenen Graden der Seligkeit zu sprechen.³⁰

Daß auch Luther auf ähnliche Weise wie Melanchthon mit verschiedenen Graden der Herrlichkeit im Himmel rechnet, geht aus einer Predigt des Jahres 1532 hervor, wo es heißt: »Doch ist das auch war, wie wir her nach weiter hören werden, das dennoch auch jnn jenem leben wird eine unterscheid sein, nach dem sie hie geerbeitet und gelebt haben, Also, das S. Paulus ein Apostel, Samuel oder Jesaia ein Prophet gewest ist, und der gleichen, das einer wird höher klarheit haben denn der ander, als der mehr gethan odder gelidden hat jnn seinem ampt, Also wird die frome Sara odder Rahel etwas sonderlichs sein für andern frawen, und doch nicht ein ander wesen odder leben sein, Also wird ein jglicher nach seinem ampt unterscheid und ehre haben, Und doch gleich wol jnn allen ein Gott und herr sein und einerley freud und seligkeit, Nach der person sol keiner mehr sein noch haben denn der ander, S. Peter nicht mehr denn du und ich, Aber gleichwol mus eine unterscheid sein der werck halben, Denn Gott hat durch S. Paulum nicht gethan, das er durch Jesaiam gethan hat, und widderumb, Darumb wird jglicher sein werck mit bringen, dadurch er wird leuchten und Gott preisen, das man wird sagen: S. Peter hat mehr gethan, denn ich odder ein ander gethan hat, Dieser man odder diese fraw hat so gelebt und soviel gethan, Summa: Alles sol es gleich sein fur Gott jm glauben und gnaden und himlischen wesen, Aber jnn den wercken und jrer ehre unterschieden, Gleich wie aus einerley eisen wird hie ein beiel, da ein nagel, hie ein schlüssel, da ein schlos, Alles einerley wesen und doch mancherley brauch und werck, wie aus einem teig odder thon mancherley gefes.«³¹

Aus dem Dargestellten geht meiner Meinung nach deutlich hervor, daß wir es mit keinem vorreformatorischen Rest zu tun haben, wenn Luther in der »Heidelberger Disputation« von den guten Werken als *merita* spricht. Wenn man gemeint hat, es wäre unmöglich, in der lutherischen Theologie den

30 So z. B. Magnus Friedrich Roos und der schwedische Pietist Henric SCHARTAU: *Evangeliepostilla*. Lund 1937, 96-102; Helge BRATTGÅRD: *Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos' teologi: en systematisk studie i württembergspietism*. Lund 1955, 355, weist u. a. auf §§ 129 und 153 von Roos' »Deutliche und zur Erbauung eingerichtete Erklärung der Offenbarung Johannis«, 1789, hin.

31 WA 36, 635, 26-36; 636, 12-20.

meritum-Begriff zu gebrauchen, beruht dies natürlich darauf, daß man die merita als menschliche Leistungen vis-à-vis Gott aufgefaßt hat. Man hat auch die römisch-katholische Lehre, daß es kein meritum ohne freien Willen geben kann, so verstanden, daß der meritum-Begriff notwendigerweise in Konflikt mit der lutherischen Anthropologie kommt.³² Beides scheint doch aus falschen Vorstellungen über die römisch-katholische meritum-Lehre zu folgen.

1. Es ist allerdings richtig, daß es nach römisch-katholischer Lehre kein meritum ohne freien Willen geben kann, aber das bedeutet nur, daß der menschliche Wille engagiert sein muß, so daß die guten Werke zum Beispiel nicht unter äußerem Zwang hervorgebracht werden. Das inkludiert dagegen nicht, daß der Mensch ohne die göttliche Gnade eine libertas ad bonum habe.

2. Die eigentlich meritorischen Handlungen haben auf gewisse Weise immer Gott als Subjekt. Wir haben gesehen, daß nach Thomas die merita nur als von der göttlichen Gnade gewirkte merita de condigno sind. Man hat in der römisch-katholischen Theologie nie Augustins Worte vergessen, daß Gott, wenn er unsere merita krönt, eigentlich nur seine eigenen Gaben krönt.³³

Daß auch Luther nicht in jedem Fall zwischen merita und göttlicher Gnade einen Gegensatz sieht, geht klar daraus hervor, daß er in der »Heidelberger Disputation« von den merita immortalia als opera *Dei* spricht.

BSLK DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE/ hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930.
2 Bde. GÖ 1930.

32 Siehe z. B. Per Erik PERSSON: Att dela Guds hållning mot djävulskapet. Falköping 1972, 19 f.

33 AUGUSTINUS: De gratia et libero arbitrio cap. 6, 15 (Patrologiae cursus completus . . . series latina/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Bd. 44. P 1845, 891).