

Bei der Erwägung der Frage, wie jenes Verhältnis der Gotteskindschaft, die das Wesen des Christentums bilde, ermöglicht und verbürgt werde,⁷⁴ offenbart sich bei Öttingen, wie wir es auch bei Frank und anderen sahen, der Synergismus, der mit der ganzen Bewußtseinstheologie parallel läuft. Der Mensch, heißt es, sei heilsfähig, in ihm sei ein edler Sklave; der natürliche Mensch sei nicht ein Satanskind, sondern nur ein verlorener Sohn, der sich nach dem Vaterhause sehne.

Im Interesse seiner falschen Stellung zur Schrift, sie ist ihm ja nicht Offenbarung Gottes, werden die Begriffe Inkarnation und Inspiration umgedeutet,⁷⁵ so daß beide schier ineinander übergehen. Vorab erscheint die Menschwerdung Christi, auch abgesehen von der Erlösung, notwendig. Dann führt Öttingen aus, die Inkarnation des Worts sei nicht erst in Christo hervorgetreten, sondern habe sich, wie es allein der Idee des Werdens gemäß sei, schon in der Schöpfung angebahnt, ja die ganze Menschheitsgeschichte sei eine Inkarnation des Worts. Die Inspiration auf der andern Seite dürfe nicht auf die „Eingebung der Heil. Schrift“ beschränkt werden, oder gar auf den „Akt des diktierenden Heil. Geistes beim Niederschreiben göttlicher Offenbarungsgedanken durch berufene Handlanger.“ Das gäbe eine mechanische Verbalinspiration; und das sei Gottes unwürdig. Das hieße falsche Sicherheit erzeugen; aber davor bewahre uns Gott, indem er fort und fort „seinen Geist im menschlichen Wort schöpferisch und neuschöpferisch verkörpere.“ Diese fortwährende Heilsoffenbarung Gottes in der Kirche (und zwar nicht auf Autorität der Schrift hin, sondern auf Grund einer fortlaufenden inspirierenden Gotteswirkung) ist eine wahre Zauberrute in der Hand der neueren Theologen. Sie ist ihnen natürlich auch das Richtmaß der Schrift.—In Verbindung mit der Ausführung über Inkarnation und Inspiration wird dann auch der Wunder- und Weisungsbegriff abgeflacht.⁷⁶ Die Prophetie erscheint nur als eine Art von Ahnen.

Schrift und Offenbarung, wie wir sahen, decken sich bei Öttingen nicht. Die Schrift ist ihm nur ein Denkmal der Heils-

⁷⁴ § 15, S. 230 ff.

⁷⁵ § 16, S. 262 ff.

⁷⁶ § 16, S. 270 ff.

offenbarung.⁷⁷ Obwohl menschlich fehlerhaft, werde diese sich doch der Kirche, in dem, was das Heil betreffe, irrtumsfrei bezeugen. Wie sonderbar! Wenn der Heil. Geist den hohen, alle Vernunft übersteigenden (1. Kor. 2, 9) Heilsinhalt der Schrift garantieren konnte, warum nicht auch das Geringere? Aber zu solchen Ungereimtheiten führt die vernunftstolze, wissenschaftliche, die Schrift in die Ecke stellende Theologie der Neueren. Trotzdem aber soll die Schrift auch nach Öttingen Autorität haben, nur nicht etwa auf Grund einer Verbalinspiration eine unlebendige, die niemals die wahre Pietät des Glaubens erzeuge (anders Paulus 2. Tim. 3, 16. 17). Lebendige Autorität bekommt sie erst, wie hier angezeigt, aber erst später weiter ausgeführt wird (§ 24. 25), durch den Nachweis des Zusammenhanges der Einzellehren mit dem Kern, dem „Christus für uns,” gemäß der sogenannten *analogia fidei*.

Ähnlich wie mit der Schrift steht es mit den Bekenntnissen.⁷⁸ Die Schrift sinkt eben bei Leuten wie Öttingen auf die Stufe der Bekenntnisse herab. Diese sind nach ihm für die Dogmatik nur Norm, insofern ihre Dogmen sich als lebensfähige Glieder im Organismus der Heilslehre erweisen. Dies wird alles in dieser Weise gefaßt, um der „freien Eigenart des persönlichen Glaubens,”⁷⁹ den weder Schrift, noch Bekenntnisse sollen einengen dürfen, Raum zu schaffen, und damit dem subjektiven, auf den Glauben gegründeten Dogmatisieren.

Nachdem im ersten Abschnitt als Realprinzip das „Christus für uns” aufgestellt wurde, gilt es nun im zweiten das Ideal- oder Erkenntnisprinzip zu bestimmen, da es ohne Erkenntnistheorie nicht gehe.⁸⁰ Es sei aber erst die Vorfrage zu erledigen, ob das Christentum als Glaubenswahrheit überhaupt wissenschaftlich darstellbar sei (Kap. I, § 20—23), und dann die Frage zu behandeln, wie die Dogmatik beim Stützen auf die Schrift und Bekenntnisse doch eine wissenschaftliche sein und bleiben könne (Kap. II § 24. 25).

Um jene Vorfrage zu erledigen, gilt es also, das alte Problem, wie sich Glauben und Wissen zueinander verhalten, zu erwägen

⁷⁷ § 16, 282 ff.

⁷⁸ § 17, S. 292 ff.

⁷⁹ § 18, S. 316 ff.

⁸⁰ Absch. II, § 19, S. 333 ff.

summum pontificem caput et pastorem esse totius ecclesiae, quid aliud ostendimus, quam esse eum summum judicem in ecclesia?

Gegen die richterliche Autorität der Schrift argumentieren die Papisten so:

1. Es dürfen nicht jemand Richter in eigener Sache sein. — Wenn es zu Streitigkeiten über die Schrift komme, so könne doch diese nicht Richter sein, denn sie sei dann Richter in eigener Sache, und das sei gegen alle Rechtsgrundsätze. — Wir antworten: Zu Streitigkeiten über die Schrift kann es nur kommen mit denen, die außerhalb der Kirche stehen und denen können wir überhaupt nichts beweisen. Unter den Gläubigen aber steht von vornherein das Ansehen der Schrift fest, sonst wären sie keine Gläubigen, und ihnen kann nur gelten, was geschrieben steht, was die Schrift sagt. Aber, ob es sich auch um die Schrift selbst handeln sollte, so ist doch in keinem Fall die Schrift ihr eigener Richter in sich, sondern sie ist nur Richter über unsern Glauben, ob er recht oder nicht recht ist; denn die Schrift selbst hat keinen Richter nötig, sondern nur wir mit unserm Glauben. Und endlich ist ja nicht die Schrift der entscheidende Richter, sondern Gott durch die Schrift.

2. Ein Richter müsse schlagend urteilen und entscheiden, daß jede Partei wisse, wer recht hat oder unrecht. Aber so entscheide die Schrift nicht. Dies ist das papistische Hauptargument. Die Schrift ist zu dunkel, um Richter sein zu können. Über diesen Punkt haben wir weiter unten zu handeln. Hier sei nur die richtige Bemerkung von Gerhard auf jenes Argument gegeben, daß nicht darum die falschstehenden Parteien oft weiter streiten, weil die Entscheidung der Schrift über ihren Irrtum zu dunkel wäre, sondern weil sie nicht Unrecht haben wollen, Gerhard:¹⁹ *Distinguendum inter judicis officium et litigantis vitium. Vincere et convincere officium juste et prudenter judicantis, victum et convictum se nolle fateri est vitium pertinaciter et perversaciter litigantis. Sufficit, quod scriptura possit erroris reos potenter convincere, Act. 18, 28, licet rei, se victos esse, exterius fateri nolint.*

Daß die römische Kirche an Stelle der Schrift den Papst zum höchsten Richter in Glaubenssachen sowie in allem, was christ-

¹⁹ *Confessio cath., pars I, cap. 3.*

liches Leben betrifft, macht, ist schon durch obige Zitate aus Bellarmin bezeugt. Zwar erklären die Papisten ja auch, daß die Kirche Richterin sei; aber dies ist *mera larva*, wie Quenstedt auf Grund der Aussprüche der Papisten selbst sagt. So erklärt z. B. Gregor von Valentia:²⁰ *Nomine ecclesiae intelligimus ejus caput, rom. pontificem*. Näher sagt über die richterliche Autorität in Glaubenssachen Bellarmin:²¹ *Conveniunt omnes catholici et haeretici in duobus. Primo, posse pontificem, etiam ut pontificem, et cum suo coetu consiliariorum vel cum generali concilio errare in controversiis facti particularibus, quae ex informatione testimoniisque hominum praecipue pendent. Secundo, posse pontificem, ut privatum doctorem errare, etiam in quaestionibus juris universalibus tam fidei, quam morum, idque ex ignorantia, ut aliis doctoribus interdum accidit. Ibid.*²² *Deinde Catholici omnes in aliis duobus conveniunt, non quidem cum haereticis, sed solum inter se. Primo, pontificem cum generali concilio non posse errare in condendis fidei decretis vel generalibus praeceptis morum. Secundo, pontificem solum, vel cum suo particulari concilio, aliquid in re dubia statuentem, sive errare possit, sive non, esse ab omnibus fidelibus oboedienter audiendum.* Hierauf stellt Bellarmin vier verschiedene Ansichten auf, davon zwei verwerflich seien, nämlich die der Lutheraner, daß der Papst irren könne und geirrt habe, und die des Nilus Kabasilas, daß der Papst ohne Generalkonzil fehlbar sei; eine, nämlich die des Pighius, tue des Guten zu viel, da sie setze: *Pontificem non posse ullo modo esse haereticum*; dagegen stehe die vierte Ansicht in der Mitte und sei auch die allgemein angenommene: *Pontificem, sive haereticus esset, sive non, non posse ullo modo definire aliquid haereticum, a tota ecclesia credendum*.

So zuversichtlich die römische Kirche dies erklärt, so völlig unbegründet ist es in der Schrift. Mit Recht fragt daher J. Schröder:²³ *Ubi legis, hominem unum aliquem ad istud cul-*

²⁰ V. Quenst. l. c., qu. XV, porisma I, antithes. p. 160.

²¹ L. c., lib. IV, de summo pontifice, cap. II, 3, p. 446.

²² L. c., 4.

²³ Luth. Theolog, 1572—1621, Pastor primarius in Nürnberg. *Tractat. theol. de principio theologiae et iudice supremo controversiarum theologiarum*.

men et summae dignitatis fastigium evectum, cujus in sententia caeteris absolute et sine omni discussione sit acquiescendum?

Die Papisten behaupten aber, es stehe dies geschrieben, und zwar in Luk. 22, 31, 32: „Simon, Simon, siehe, der Satanas hat euer begehrt, daß er euch möchte sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleins dich bekehrst, so stärke deine Brüder.“ Aber wo steht hier etwas von besonderen Privilegien und richterlicher Autorität Petri in Glaubenssachen? Was der Herr für Petrus erbittet, bittet er für alle Apostel und alle Erwählten, daß sie im Glauben bleiben (Joh. 17, 15, 17, 20, 24). Alle Apostel und alle Gläubigen haben auch die Pflicht, die Brüder zu stärken (Apg. 14, 21; 15, 32; Röm. 1, 11). So müßten sie allesamt als höchste Richter anerkannt werden. Und weiter, an welcher Stelle hat je *πίστις* in der Schrift die von den Papisten angenommene Bedeutung von *infallibilitas judicii*? Daß Petrus in der Lehre infallibel war, erkennen wir an; aber dies war nach der Schrift nicht Folge jener Fürbitte Jesu, sondern Folge der Inspiration. Der Glaube, dessen Nichtaufhören hier Gegenstand der hohenpriesterlichen Fürbitte Jesu ist, ist der seligmachende Glaube; denn alle Fürbitte gehört zu Jesu hohenpriesterlichem Amte und hat zu ihrem Objekt nichts als das Seligwerden dessen, für den der Herr betet. Und was hat endlich alles, was hier der Herr zu Petro sagt, mit dem Papst zu tun? Welch ein horribeler Schluß ist doch der von den Papisten hier gemachte: Petrus blieb im Glauben kraft der Fürbitte Jesu und durfte nach seiner Bekehrung die Brüder stärken, darum hat der Papst das Privilegium, der oberste Richter in Glaubenssachen zu sein!

Doch die Papisten glauben, Recht zu haben, daß sie dem Petrus besondere Privilegien zuschreiben. Sie sagen, Matth. 16, 18 heißt es: „Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich bauen meine Gemeinde,“ und daraus werde mit Recht geschlossen: Wen Christus zum Fundament der Kirche gegen alle höllischen Angriffe macht, der ist auch oberster Richter über die Lehre und das Leben. Wir antworten: Zugegeben, daß in der Stelle Petrus ein Privilegium vor allen Aposteln erhält, so fehlt der Beweis, daß dasselbe auf seine Nachfolger übergehe, und vornehmlich fehlt der Beweis, daß die Päpste Petri Nachfolger sind. Es wird aber

in der Stelle dem Petrus kein Privilegium gegeben. Er wird nicht zum Fundament der Kirche gemacht, weil dies überhaupt unmöglich (1. Kor. 3, 11) und auch weil der Herr nicht sagt, auf d i c h will ich gründen meine Gemeinde, sondern, „auf diesen Felsen“. Das ist eben der Herr selbst, der da spricht. Petrus hat das Bekenntnis getan: „Du bist Christus usw.“ Da spricht der Herr zu ihm: „Selig bist du,“ ja eben auf diesem Bekenntnis stehend bist du ein πέτρος, ein Fels, ein zur Seligkeit festgegründeter; und, fährt der Herr mit beachtenswerter Änderung des Wörts fort: ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, der dich zum πέτρος, zum festgegründeten Mannē macht, gründe ich meine ganze Kirche, daß sie felsenfest stehe wider die Pforten der Hölle. So stellt es auch Q u e n - s t e d t²⁴ dar: *Non dicit Christus: Tu es Petrus et super te, Petrum, aedificabo ecclesiam meam, sed nomine et pronomine mutatis inquit: ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, evidenter innuens, se de alia petra, quam de Petro, quem v. 23 Satanam appellat, loqui.*

So wenig wie diese Stelle, weiß irgendeine andere Stelle von einem Privilegium Petri über die andern Apostel. Die scheinbarste Stelle wäre noch Matth. 16, 19: „Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben.“ — Aber einmal heißt es hier nicht: dir allein will ich sie geben, und zum andern wird dasselbe, was hier dem Petrus gegeben wird, Matth. 18, 18 allen Aposteln übergeben.

Kurz, die Schrift weiß nichts von einem *sumмум judicium Petri* und die Geschichte weiß nichts von einem gegründeten Recht der römischen Päpste, sich Nachfolger Petri zu nennen. Übrigens welch ein eklatanter Zirkelschluß ist es doch, daß aus Stellen, wie den genannten, das Privilegium Petri und damit das der Päpste soll bewiesen werden! Warum beweisen denn Luk. 22, 31, 32; Matth. 16, 18 ff. und andere Stellen das Privilegium Petri? Weil sie es sagen? Nein, sagen die Papisten, die Schrift ist zu dunkel; was eine Stelle sagt, kann nur der Papst entscheiden, weil er oberster Richter ist und über die Auslegung entscheidet. Ja, aber wo ist denn der Beweis, daß er ein solcher Richter ist? Antwort der Papisten: Eben in Luk. 22, 31. 32; Matth. 16, 18 ff. Ganz recht sagt Q u e n s t e d t: *Unde oritur nugatoria principii petitio.*

²⁴ L. c., qu. XV, porism. I, f. s. XIII, p. 165.

In Antithese stehen hier alle rationalistischen und schwarmgeisterischen Sekten, Sozinianer, Arminianer, Weigelianer, Quäker usw. Sie machen die Vernunft (Sozinianer, Arminianer), oder innere Offenbarung (Weigelianer, Quäker), oder die innere Erfahrung und Erleuchtung (Methodisten) zum Richter in Glaubenssachen.

So falsch es nun ist, daß ein wahrhaft Bekehrter, wie die Methodisten behaupten, eben weil er ein solcher sei, über Glaubenssachen richten könne und solle, und zwar nach der Richtschnur seiner inneren Erfahrung, so ist es doch richtig, daß, auf die Schrift als Richtschnur sich gründend, alle rechtschaffenen, wahren Christen Richter über Glaubensfragen sein sollen. So lehrt es die Schrift, wenn die Christen aufgefordert werden, selbst der Apostel Wort zu richten (1. Kor. 10, 15) und alles zu prüfen (1. Thess. 5, 21, vgl. 1. Kor. 11, 13; 1. Tim. 1, 4). Nicht minder richtig aber ist es, daß die Entscheidung zumal in wichtigen, die ganze Kirche angehenden Lehrfragen ganz besonders denen anheimfallen soll, welche das öffentliche Lehramt haben; vgl. Apg. 15, 6. 7. 12. 13. 22.

LEHRSAZ II.

Da die Schrift alles enthält, was zum Glauben und gottseligen Leben und also zur Erlangung der Seligkeit notwendig ist, so kommt ihr die Eigenschaft der Vollkommenheit und Zulänglichkeit (perfectio et sufficientia) zu.

Anmerkung: — Wenn wir die Vollkommenheit und Zulänglichkeit der Schrift behaupten, so behaupten wir nicht, daß alles, was über Gott gewußt werden kann, oder jedes Wort, welches die Patriarchen, Christus und die Apostel gesprochen haben, in der Schrift steht; aber das behaupten wir, daß die Schrift alles vollkommen enthält, was zum Glauben und gottseligen Leben, also zur Seligkeit not und nütze ist; daß sie vollkommen alle leitenden Grundsätze enthält, wonach die Kirche in allen ihr freigelassenen Dingen, also in Zeremonien, kirchlichen Einrichtungen usw. den richtigen Weg zu gehen vermag.

Diese Vollkommenheit der Schrift fällt nicht zusammen mit der Anzahl ihrer eingegebenen Bücher. Die Kirche hat nicht zu allen Zeiten

alle jetzt vorhandenen Bücher gehabt; wohl aber hat sie je nach ihrem von Gott gewollten Stande alle Glaubenslehren in den zu ihrer Zeit vorhandenen Büchern gehabt. Es würde sonach der Vollkommenheit der Schrift nichts abgehen, wenn bewiesen werden könnte, daß ein oder das andere apostolische Buch verloren gegangen sei.

Die Schrift selbst behauptet ihre Vollkommenheit und Zulänglichkeit. Sie verbietet, daß man ihr etwas hinzufüge. Daß aber dem nichts mehr hinzugefügt werden darf, damit wird dasselbe für vollkommen erklärt. Anderseits erklärt die Schrift, daß man durch sie die Seligkeit erreiche. Damit erklärt sie sich für zulänglich (5. Mos. 4, 2; Sprüche 30, 6; Gal. 1, 8; Off. 22, 18; Joh. 20, 31; 2. Tim. 3, 15—17; Luk. 16, 29—31; Joh. 5, 39).

In der Antithese stehen hier wieder die Papisten. Sie wollen es gelten lassen, daß das Wort Gottes zulänglich sei, nicht aber die Schrift. Sie unterscheiden nämlich das geschriebene und das ungeschriebene Wort Gottes, oder die Tradition. Nur beides zusammen sei zulängliche Quelle der Glaubenslehren und notwendigen Anweisungen zum Leben. Das *Concilium Trident.*¹ erklärt: *Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus perspicuensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.* Also die Tradition soll ebenso als Gottes Wort aufgenommen werden wie die Schrift. Deutlicher sprechen die papistischen Dogmatiker die Unzulänglichkeit der Schrift aus. Bellarmin sagt:² *Controversia igitur inter nos et haereticos in duobus consistit. Primum est, quod nos asserimus, in scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam, sive de fide,*

¹ Sess. IV, decr. I, p. 18.

² *Disputationes, de verb. Dei non scripto, lib. IV, cap. III, 1, p. 101.*

sive de moribus, et proinde praeter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non scriptum, id est divinas et apostolicas traditiones. Im hierauf folgenden Kapitel, dessen Überschrift: *Ostenditur necessitas traditionum*, heißt es:³ *Nunc, ut ad probationem veniamus, tria demonstrare conabimur. Primum, scripturas sine traditionibus nec fuisse simpliciter necessarias nec sufficientes. Secundo, traditiones apostolicas non solum de moribus, sed etiam de fide reperiri. Postremo, qua via certi esse possimus de veris traditionibus.*

Hören wir zunächst einige papistische Gründe gegen die Vollkommenheit und Zulänglichkeit der Schrift.

1. Es wird behauptet, daß einige Bücher der Schrift verloren gegangen seien: das Buch von den Streiten des Herrn (5. Mos. 21, 14), das Buch der Frommen (Jos. 10, 13), das Buch der Redlichen (2. Sam. 1, 18), die Geschichten Samuels, Nathans und Gads (1. Chron. 30, 29), die Chronika des Propheten Nathan (2. Chron. 9, 29), Epistel an die Gemeinde zu Laodicea (Kol. 4, 16). Wegen des Fehlens dieser Bücher sei die Schrift nicht vollkommen. Allein, angenommen jene Bücher seien wirklich verloren gegangen, so erklären wir auf Grund der eigenen Aussage der Schrift, daß die vorhandene Schrift hinlänglich sei zur Seligkeit (2. Tim. 3, 15; Röm. 1, 16), und daß somit ihre Vollkommenheit und Zulänglichkeit nicht abhängt von ihrem möglicherweise verringertem Umfange. Es ist aber noch sehr die Frage, ob wirklich Bücher der Schrift verloren gegangen seien.

2. Weiter wird behauptet, daß die Schrift selbst ihre Zulänglichkeit und Vollkommenheit gar nicht aussage. Es wird also der Versuch gemacht, den von uns gebrachten Schriftbeweis zu entkräften. So sollen diejenigen Schriftstellen die Zulänglichkeit nicht beweisen, welche aussagen, daß der Schrift nichts solle hinzugefügt werden. Den Beweis aus 5. Mos. 4, 2 sucht Bellarmin⁴ mit der Behauptung zu entkräften: *Respondeo, ibi non agi de verbo scripto, sed tradito viva voce, nam non ait, ad verbum, quod scripsi, sed quod ego praecipio.* Ein halb kindischer Einwurf! Denn angenommen, daß das Gesetz zur Zeit dieser Worte

³ § 1, p. 103.

⁴ L. c., cap. X, § 3, p. 120.

noch nicht aufgeschrieben war, so ward es auf Gottes Befehl geschrieben (5. Mos. 31, 9) und von diesem geschriebenen Gesetz galt gewiß, was in unserer Stelle gesagt wird. Alle Teile aber der Schrift haben dieselbe Würde. Wenn also das Verbot in 5. Mos. 4, 2, in Sprüch. 30, 6, in Off. 22, 18. 19 steht, so gilt es nicht nur für den Pentateuch, die Sprüche und die Offenbarung St. Joh., sondern für die ganze Schrift.

Töricht ist auch die weitere Ausflucht Bellarmins, um die Beweiskraft von 5. Mos. 4, 2 abzuschwächen, nämlich:⁵ *Secundo dico, veram expositionem ejus loci esse, quod Deus velit integre et perfecte servari mandata, ut ipse praecipit et nullo modo ea depravari falsa interpretatione*. Eigentlich ist das, was Bellarmin hier zugesteht, genügend; denn wenn die Schrift als *integra* und *perfecta* zu bewahren ist, so liegt darin schon angedeutet, daß sie *integra*, d. i. vollkommen ist. Aber weiter, hinzutun und abtun ist nicht dasselbe, wie hier Bellarmin es hinstellt, als für falsch erklären. Es darf also der Begriff, für falsch erklären, nicht an die Stelle des hinzutun und abtun gesetzt werden. Es bleibt somit die Stelle beweiskräftig für den Satz, daß die Schrift sich selbst für vollkommen und ausreichend erklärt, indem sie von sich sagt, daß sie weder etwas enthalte, das sie nicht enthalten sollte, und das deshalb zu beseitigen wäre, noch daß sie etwas nicht enthielte, was sie enthalten müßte, um ihren Zweck zu erfüllen, und das deshalb noch hinzuzusetzen wäre.

Von der Stelle, Off. 22, 18. 19, behauptet Bellarmin, sie verwehre nur, daß jemand das Buch der Offenbarung verderbe, nicht aber, daß andere Bücher geschrieben und andere Dogmen vortragen würden, sonst wäre Johannes ja gegen sich selbst, da er sein Evangelium später geschrieben als die Offenbarung. Bellarmin will also aus der Stelle zeigen, daß die auch in 5. Mos. 4, 2 stehende Redeweise den Sinn nicht habe, wie unsere Dogmatiker sagen, und darum kein Beweis für die Vollkommenheit der Schrift darin liege. Ihn fertigt Quenstedt⁶ ab mit der richtigen Bemerkung: *Non prohibet additiones, quae a divina voluntate et auctoritate procedunt, sed quae ab humana. Homini enim Deus hic legem figit, non sibi Non prohibet additionem aliorum*

⁵ L. c.

⁶ *Theol. did. pol., pars I, cap. IV, qu. X, ekdik. I, 3, 4, p. 107.*