

in: Ev. Theol. 1952, 352), so bestätigt das alles die oft beklagte Erfahrung, daß russische Philosophen und ostkirchliche Theologen selber in ihrer Erklärung dieses vielfarbig schillernden Eigenbegriffs der orthodoxen Sozialanthropologie auseinandergehen. Dieser Mangel an Einhelligkeit bzw. Eindeutigkeit beschattet nicht nur das Verhältnis ‚Person-Gemeinschaft‘, sondern auch das Problem der Freiheit und das des Bösen im Menschen — beide das Thema des vorletzten Paragraphen (9). Wie der Mensch als Geschöpf Gott angehört, so in Kraft seiner ‚Allmenschlichkeit‘ allen Menschen; und wie er kraft seiner Leiblichkeit dem Kosmos angehört (wovon § 8 eigens handelt), so durch die Gabe der Freiheit sich selber. Nach dem Sündenfall besitze aber der Mensch die Gabe der Freiheit tatsächlich nur in der Kirche und mit der Kirche (vgl. 57). Wie der Verf. sich für das Verhältnis der kreatürlichen zur absoluten Person auf das zweibändige Werk Nesmelows (Die Wissenschaft vom Menschen) stützt (29 f.), so setzt er sich beim Anthro-*Theodizee*problem (Die Freiheit und das Böse im Menschen) mit Bulgakow und Wyscheslawzew auseinander (56 f.). Es sind Darlegungen, die man als Ergänzung begrüßen kann zu den veröffentlichten Referaten und Diskussionen des Gesprächs, das zwischen evangelischen und orthodoxen Theologen in Frankfurt a. M. vom 13.—15. Juni 1951 stattgefunden hat (vgl. Ev. Theol. 11 [1951/52] H. 7/8). J. Ternus S. J.

Procksch, O., *Theologie des Alten Testamentes*. 8° (VIII u. 787 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 26.—.

Vriezen, Th. C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*. gr. 8° (302 S.) Wageningen 1949, Veenman & Zonen. fl 13.25.

1. Dieses letzte Werk des 1947 verstorbenen Erlanger Alttestamentlers Procksch kann mit besonderem Recht als Lebenswerk bezeichnet werden, da der theologischen Arbeit am AT immer das besondere Interesse des Verf. galt und auch das Manuskript selbst in 35jähriger akademischer Lehrtätigkeit langsam gewachsen und ausgereift ist. So spürt man in allen Teilen ebenso die langwierige Kleinarbeit, die sorgsam Stein für Stein zum großen Gebäude gesammelt hat, wie die gleichmäßige Beherrschung des gesamten Stoffes und das abgewogene Urteil zu diskutierten Fragen. Zugleich ist das Ganze getragen von einer tiefen Gläubigkeit, die sich bewußt ist, nach Gottes immergültigem Wort und seinen Heilswegen in der Menschheit zu forschen. Sie gibt der Darstellung eine gewisse persönliche Wärme, führt aber auch dazu, daß die Punkte, die im persönlichen Bekenntnis des Verf. eine entscheidende Rolle spielen, in seinem Verständnis des AT besonders stark in den Vordergrund gestellt werden, z. B. der Glaube und der Prophet als Offenbarungsträger. Man wird jedoch nicht sagen dürfen, daß dadurch das Gesamtbild wirklich verzeichnet werde.

Das Werk gliedert sich nach einer einführenden Erörterung systematischer Fragen (1-47) in zwei Hauptteile: Geschichtswelt (48-419) und Gedankenwelt (420-712), in denen der Glaubensgehalt des AT in seinem konkreten geschichtlichen Wachsen und dann in seiner gedanklichen, thematischen Breite zur Darstellung kommt, Längsschnitt und Querschnitt. Das abschließende Register der Bibelstellen (714-756) und der Namen und Sachen (757-786) ist von F. Ebeling beige-steuert; es ist sehr sorgfältig gearbeitet, bedürfte aber noch einer weiteren Differenzierung großer Stichworte, denn das einfache Aneinanderreihen endloser Seitenzahlen hinter einem Stichwort (zu „Volk“ 273; zu „Gott“ mehr als 350 — also jede zweite Seite des Buches!) ist praktisch wertlos. Abgesehen von den Registern ist das Buch noch eigenste Arbeit des Verf., der das endgültige Manuskript unter schwierigen Kriegsverhältnissen auf seinem Alterssitz im Allgäu fertigstellte, wo die Beschaffung und Einarbeitung der neuesten Literatur nicht möglich war. So findet man relativ wenig Literaturhinweise, und diese sind meist älteren Datums. Die Herausgeber (*G. v. Rad* in Verbindung mit O. Grether und A. Alt) haben jedoch von einer Überarbeitung Abstand genommen, in der richtigen Überzeugung, daß es wichtiger sei, eine unveränderte Darstellung der eigenen wissenschaftlichen Überzeugungen des bedeutenden Gelehrten vorzulegen. —

Für P. ist das AT nicht bloß theologisch bedeutsam durch die Reihe theologischer Aussagen, die dort zu sammeln sind, sondern speziell als theologisch und nur theologisch richtig erfäßbare Geschichte. Darum geht er von einer Untersuchung über

„Theologie der Geschichte“ (1-7) an sein Thema. Geschichte wird für ihn zu einem Thema der Theologie durch den Eintritt des Gottessohnes in sie, durch den er ihr Schöpfer, ihr stets gegenwärtiger Mittelpunkt und ihr Ziel wird. Damit ist klar, daß P. nicht so sehr die Weltgeschichte überhaupt, als vielmehr das geschichtliche Werden und Wachsen des übernatürlichen christologischen Kosmos als Gegenstand einer Theologie der Geschichte im Auge hat. Darin liegt eine gewisse Verengung des Begriffs, die außer acht läßt, daß Geschichte nicht erst in und durch Christus theologischen Charakter erhält, sondern weiterreichend schon dadurch, daß Gott Herr und Gestalter der Geschichte ist und sie als solcher auf Christus und die Vollendung der Welt in ihm hinlenkt. Tatsächlich versteht P. unter Theologie der Geschichte das vom Glauben getragene wissenschaftliche Erfassen der im geschichtlichen Ablauf ergangenen und von den großen Glaubensgestalten der Geschichte in je individueller Prägung aufgenommenen und dargestellten übernatürlichen Gottesoffenbarung in Christus, wie er denn seine Untersuchung überhaupt mit dem Axiom beginnt: „Alle Theologie ist Christologie“ (1). Zur Frage nach der „Theologie des AT“ (7-12) übergehend, kann er dann folgerichtig feststellen, daß das AT als „vorchristliche Geisteswelt“ eigentlich „außerhalb einer geschichtstheologischen Betrachtung zu liegen“ scheine (7), und seine Hineinnahme deshalb einer eigenen Rechtfertigung bedarf. Sie wird darin gesehen, daß die Welt des AT durch die Gestalt Christi notwendig mit der des NT verbunden ist, nicht nur durch das Verhältnis von Weisung und Erfüllung, sondern umfänglicher, weil Christi Gestalt überhaupt nur auf dem Gesamthintergrund des AT und speziell seines Gottglaubens verständlich ist. Damit ist die unbedingte christologische Ausrichtung seiner Theologie des AT gegeben, da das AT anders für ihn überhaupt kein Gegenstand der Theologie wäre. Doch wirkt sich diese Haltung erfreulicherweise nicht dahin aus, daß in der Einzeldarstellung überall Verbindungslinien zu Christus gewaltsam gesucht und gezogen werden, wie es gelegentlich gerade in neueren protestantischen Arbeiten zu beobachten ist. So an der Oberfläche will P. nicht verstanden werden. Die Christusbezogenheit betrifft vielmehr das AT als Gesamtkomplex, der aber in sich selbst seine eigene, in sich weithin geschlossene Struktur behält und in dieser seiner Eigenart vom christlichen Theologen als Glaubensgut aufgenommen werden muß, eben wegen seiner Christusbezogenheit. Damit ist schon die verschiedene Art angedeutet, wie „Geschichtstheologie und Religionsgeschichte“ (12-19) zum AT stehen, da „die Theologie der Geschichte die Anerkennung der Offenbarung in Christo und die Anteilnahme des Glaubens am geschichtlichen Urteil fordert. Wo Theologie ist, da sind diese beiden Voraussetzungen unerläßlich“ (13), während bei der religionsgeschichtlichen Betrachtung beides fehlt. (Hier wird der starke ‚existentielle‘ Einschlag in den Gedankengängen P.s ganz deutlich, der sich wesentlich an den protestantisch gefaßten Glaubensbegriff anschließt. Ein ungläubiger Theologe wäre für P. ein Widerspruch.) Für das AT wird dann festgestellt, daß es nur von der Theologie im genannten Sinn vollständig und in seinem Kern erfaßt werden kann. Aber diese kann, ja muß sich die religionsgeschichtliche Betrachtung einordnen, nicht nur weil die zu erforschende Gottesoffenbarung oft genug in Schalen eingeschlossen ist, die die religionsgeschichtliche Methode öffnen kann, sondern grundsätzlicher, weil eben „Geschichte die Form ist, in der sich die Selbstoffenbarung Gottes der Menschheit erschließt und in der sie vom Glauben wahrgenommen und einverleibt wird“ (17). So muß denn jede einzelne bedeutendere Gestalt oder Periode dieser Geschichte konkret mit allen historischen und religionsgeschichtlichen Hilfsmitteln in sich betrachtet werden, um zu erkennen, was an Gottesoffenbarung und Glaubensleben in ihr gewachsen ist. Nur so wird beides in seiner ursprünglichen Lebenskraft verständlich und für den eigenen Glauben wirksam. Danach erst kann die Systematisierung des Gesamtgehaltes erfolgen ohne Gefahr, ursprünglich Lebendiges nur mumifiziert zu bieten. — Damit hat P. zugleich die Einfügung des in seiner Methode religionsgeschichtlichen ersten Teiles: „Die Geschichtswelt“, in seine Theologie des AT als organisch dazugehörig gerechtfertigt.

Dieser erste Hauptteil zeichnet in drei großen Abschnitten (altprophetische Zeit, Königszeit, Kirchenstaat) in durchweg sehr ansprechenden und stoffgefüllten Einzeldarstellungen die für die Entwicklung der atl Religion bedeutenden Gestalten und Perioden von Abraham bis zum Nachexil hin. In der Väterzeit ist die Aufmerksamkeit besonders auf den Eingottglauben gerichtet, der sich bei Abraham am klar-

sten im El olam ausdrückt, aber auch bei Isaak und Jakob nicht verlorengeht. Während Abraham als historische Einzelperson gilt, sucht P. in Jakob-Israel durch literarkritische Methoden zwei Figuren zu unterscheiden, die auch theologisch nicht das gleiche Bild bieten. Moses gilt als „die mächtigste Gestalt der Geschichte Israels, deren Bahn durch ihn bestimmt wird. Er hat Jahwe und Israel in ein unlösbares Verhältnis gesetzt“ (69). Der Jahwename selbst aber soll nicht von Moses stammen, sondern im Levistamm altbekannt gewesen sein (75). Den Höhepunkt dieses ersten Teiles bilden zweifellos die Darstellungen der einzelnen Propheten, deren theologische Profile mit besonderer Liebe und Meisterschaft gezeichnet sind, wie überhaupt für P. der Prophet die einzige religiös-schöpferische Gestalt des AT ist. Der Prophet ist für ihn gleich Offenbarungsträger (129); dadurch wird der Begriff so erweitert, daß er für fast alle großen Gestalten des AT von Abraham an gilt und angewendet wird (685). König und Priester treten demgegenüber ungebührlich zurück. Selbst über die religiöse Bedeutung Davids wird sehr wenig gesagt, und die Tempelgründung, die für die religiöse Entwicklung Israels wohl weiterreichende Folgen hatte als das Auftreten mancher Propheten, wird in dem Kapitel über das Königtum nur ganz flüchtig erwähnt. Die eigentliche Domäne des Priesters wird nicht im Kult, sondern in der Verwaltung der Thora, der Gotteslehre, gesehen (95; 299).

Der zweite Hauptteil „Die Gedankenwelt“ ist in ähnlicher Weise gegliedert wie die „Theologie des AT“ von Eichrodt, aber mit einer bemerkenswerten Umstellung: Gott und Welt (Offenbarung, Schöpfung, Weltbild); Gott und Volk (Gnadenwahl, Kult, Recht, messianische Hoffnung); Gott und Mensch (Glaube, Versöhnung, Gemeinschaft mit Gott). Hier ist einfach „Beziehung zu Gott“, ohne die theologische Begriffe und Verhältnisse unmöglich sind (420), als Einteilungsschlüssel genommen, während Eichrodt, konkreter den Bundesgedanken ins Zentrum rückend, an erster Stelle „Gott und Volk“ behandelt, vielleicht etwas mehr dem atl Denken konform. Übrigens gebührt P. die Priorität für diese markante Dreiteilung; Eichrodt entnahm sie dem Vorlesungsaufsatz P.s (421; Anm.; vgl. Eichrodt, Theologie des AT I, 1933, S. 6, Anm. 1). Diese gleichlautenden Titel bei P. und Eichrodt dürfen aber nicht zu der Auffassung verführen, es lägen hier zwei besonders ähnliche Darstellungen derselben Materie vor. Wie schon die Gesamtkonzeption eine andere ist, so auch die ganze Art der Stoffbehandlung. Die Darstellung P.s kann als besonders textnahe charakterisiert werden. Er spricht nicht viel spekulativ über die einzelnen theologischen Begriffe, sondern klärt zunächst in ausführlicher philologischer Untersuchung ihren Wortsinn und entfaltet dann ihren theologischen Gehalt durch geeignete Zusammenstellung der zuständigen Aussagen des AT selbst. Dabei wird dann zugleich die Entwicklung, die der Begriff genommen hat, aufgezeigt. Die Angelpunkte dieses systematischen Teiles liegen in dem Begriffspaar: Selbstoffenbarung Gottes und Anerkenntnis im Glauben. „Der Grundgehalt der Offenbarung ist die Erkenntnis von der Wirklichkeit des Gottes der Väter und der Propheten als des wahren Gottes“ (602). Gottes Verhältnis zum Volk ist durch den Begriff der Gnadenwahl bestimmt, der sowohl der Idee der Gottesfamilie mit Gott als Vater wie dem Bundesgedanken zugrunde liegt. Glaube ist die Antwort auf die sich mitteilende und den Menschen ergreifende Wirklichkeit Gottes. Diese Wirklichkeit ist „identisch mit der Wahrheit“ (603), doch ist der Glaube wesentlich mehr als assensus intellectualis. Er begreift in sich Treue zu Gott und ist so „die sittliche Bewährung des Menschen im Verhältnis zu Gott“ (604), ferner Vertrauen und Gewißheit, die sich auf Gottes Wahrhaftigkeit und Treue stützen; Gottesfurcht, Gotteserkenntnis, Gottesliebe wurzeln in ihm; durch ihn hat der Mensch vor Gott Bestand. So ist er wirklich der „Zentralbegriff der gesamten theologischen Erkenntnis“ (603). Bei den Darlegungen über Offenbarung und Glaube findet sich manches, bei dem ohne Zweifel der protestantische Theologe dem Alttestamentler die Feder geführt hat, etwa wenn nicht nur der Inhalt, sondern auch die Tatsache der Offenbarung nur im Glauben erkennbar sein soll (601), wodurch dem Glauben selbst das rationale Fundament entzogen wird. Das hängt jedoch damit zusammen, daß auch Gottesoffenbarung für P. nicht bloß etwas objektiv Gegebenes ist, sondern „der Empfang des Wortes . . . als einer göttlichen Wirklichkeit muß mit geöffneten Sinnen erfolgen, wenn er ins Herz dringen und Offenbarung bringen soll“ (602). — Ein nebensächlicher, aber wenig erfreulicher Zug des Werkes ist die Verständnislosig-

keit des Verf. für katholische Dinge. Daß in dem ganzen Werk, soweit ich sehe, nur drei katholische Autoren (Lagrange, Goettsberger, Nötscher) zitiert werden, möchte man gern aus der anfangs genannten Beschränkung verstehen, wenn nicht so entstellende Äußerungen dazukämen, wie: „im Katholizismus versucht das (Eingliederung der Völkerwelt in das Volk Gottes) die Kirche auf politischem Wege, auf dem sie ihr eigenstes Wesen verliert“ (7), oder „man kann hier (bei der Heiligkeit von Gegenständen usw.) von magischen Restvorstellungen reden, wie sie im Katholizismus noch vorhanden, im Protestantismus aber grundsätzlich ausgeschieden sind“ (535), oder wenn die Forderung der einzigen Kultstätte so erklärt wird, „daß sich Jahwe nicht in mehrere Gestalten multiplizieren lasse, etwa in den Jahwe von Zion, von Hebron, von Beerseba, wie es einen baal hermon, einen baal hasor, einen baal perasim gab oder wie es eine Maria von Einsiedeln, von Loretto, von Ägypten gibt“ (229). Der Vergleich selbst läßt sich hier richtig verstehen, sofern es sich lediglich um verschiedene Stätten besonderer Verehrung ein und derselben Person handeln soll, aber die „Maria von Ägypten“ ist eine Heiligengestalt, die nichts mit der Mutter Jesu zu tun hat! — Können wir diese Begrenztheiten auch nicht unerwähnt lassen, so ändern sie doch nichts an unserer Hochschätzung für den heimgegangenen Gelehrten und sein hier vorliegendes wissenschaftliches Vermächtnis, dem gewiß ein prominenter Platz unter den verschiedenen Theologien des AT gehört.

2. Ist P.s Theologie des AT ein abschließendes und abgerundetes Lebenswerk, so stellt sich Vrijzens Buch als ein erster Versuch vor („eerste poging tot een theologische benadering van het O.T. op principieel wetenschappelijk-kritische basis“, 8), der keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht, wie schon der Titel „Hoofdlijnen“ andeutet. Diese „Hauptlinien“ sind aber nicht als selbstständig nebeneinander gestellte theologische Ideenreihen des AT verstanden, sondern als Entfaltung der einen zentralen theologischen Aussage des AT, als die V. die Gemeinschaft des heiligen Gottes mit dem Menschen erkennt (8; 82). Er bestimmt diese jedoch nicht als spezielles Bundesverhältnis (Eichrodt) oder als Gnadenwahl (Procksch), sondern entwickelt sie aus dem Begriff der da'at elohim, der Gotteserkenntnis. „Diese Gotteserkenntnis ist etwas vollkommen anderes, als einen Gottesbegriff, eine Gottesidee zu haben, wodurch man das Wesen Gottes umschreibt. Die Gotteserkenntnis schließt keine Theorie über das Wesen Gottes ein — ist nicht ontologischer Art, wohl aber ein Leben im rechten Verhältnis zu Gott — ist existentiell“ (80); „sie ist eine Kenntnis des Herzens und fordert das Herz, sie fordert das Gehen mit Gott durchs Leben“ (79); „sie ist Gemeinschaft mit dem Gott, dessen Wesen in sich selbst verborgen bleibt, das heilig ist“ (82). Nachdem so „der Charakter der atl Gotteserkenntnis als Gemeinschaftsverhältnis des heiligen Gottes mit dem Menschen“ (79-98) als formale Struktur des atl Gottesglaubens skizziert ist, bringen die weiteren Abschnitte die inhaltliche Entfaltung: Gott (99-145); der Mensch (146-174); der Verkehr von Gott und Mensch (175-257); der Verkehr von Mensch zu Mensch, Ethik (258-282); Gott, Mensch und Welt; Gegenwart und Zukunft (283-296). Diese Theologie stellt also nicht so sehr das Volk als Partner Gottes in den Vordergrund, sondern den Einzelmenschen bzw. den Menschen überhaupt.

Diesem eigentlichen Hauptteil des Buches hat V. eine umfangreiche Einleitung vorausgeschickt (11-78), die in fünf Kapiteln eine Reihe grundsätzlicher und systematischer Fragen behandelt: christliche Kirche und AT; der geschichtliche Charakter der israelitischen Gotteserkenntnis; die religiösen Leitgedanken der (einzelnen) atl Schriften; das AT als Wort Gottes; Voraussetzung, Aufgabe und Methode der atl Theologie. Besonders in dem Kapitel über das AT als Wort Gottes wird die grundsätzliche Position V.s zum AT klar. Er erörtert, ob und inwiefern die Heilige Schrift noch Gottes Wort genannt werden könne. Nach der alten Inspirationslehre falle beides zusammen: Heilige Schrift ist Gottes Wort. Aber auf dem Boden der kritischen Bibelwissenschaft könne diese Gleichung nicht aufrechterhalten werden, da in der Bibel vieles offenbar Menschlich-Zeitliche, Historisch-Gebundene, selbst Sündige sich finde und sie deshalb nicht ohne weiteres als inspiriert gelten könne. Aber doch ist Gottes Wort in der Heiligen Schrift überliefert. So tritt an die Stelle der früheren vorkritischen Position (Woord Gods, dat geidentificeert was met de kanonieke Heilige Schrift) jetzt die kritische: Het Woord Gods, dat via de traditie in de heilige Schrift (de kanon) is opgenomen (66). Dabei ist die Heilige Schrift ausdrücklich als „menschliche Wiedergabe“ (72) des Gotteswortes verstanden, also doch

wohl nicht inspiriert, so daß für V. als Gottes Wort ausschließlich die eigentliche (prophetische) Offenbarung (die aber nicht bloß bei den Propheten zu finden ist) verbleibt, die in den kanonischen Schriften untrennbar mit menschlichen Elementen verbunden ist. Wie kann aus der im Kanon festgelegten Tradition das echte Gottswort sicher wiedererkannt bzw. herausgehört werden? Nur von der Christusoffenbarung aus und durch die Führung des Heiligen Geistes (66). So ist der Besitz der Christusoffenbarung notwendige Voraussetzung theologischer Arbeit am AT, weil nur sie das Kriterium ist, an dem echt und gültig Theologisches vom Falschen im AT geschieden werden kann.

V. ringt hier mit einem echten Anliegen der Bibelwissenschaft, den positiven Ausgleich zu finden zwischen dem traditionellen Glauben an die unbedingte Autorität der Bibel und den Erkenntnissen kritischer Wissenschaft, die diese Autorität zu widerlegen scheinen. Aber da er offenbar einen absolut starren Begriff von Schriftinspiration vor sich sieht, der jede kritische Arbeit am Text und Inhalt der Bibel unterbindet, kann er die Lösung nur finden in der Aufgabe der Gleichung: Heilige Schrift ist inspiriertes Gotteswort. Warum heißt sie dann noch Heilige Schrift? Weil in ihr Gottes Offenbarungswort enthalten ist wie die Seele im Leib (67). Die katholische Inspirationslehre vermag eine harmonischere Lösung zu bieten, indem sie durch den Begriff des geistgelenkten, aber in freier Spontaneität schaffenden menschlichen Autors der Schrift dem kritischen Anliegen V.s vollen Raum läßt, ohne die genannte Gleichung aufgeben zu müssen. Inwieweit die volle Gottesoffenbarung in Christus für V. Erkenntnisprinzip für den echten theologischen Gehalt des AT ist, wird nicht ganz klar; doch es scheint, daß auch nach ihm das AT eine wirkliche inhaltliche Bereicherung unseres Besitzes an Gottesoffenbarung bringen kann. Diese ganze Untersuchung V.s, wie sein Werk überhaupt, ist spürbar getragen vom drängenden Bemühen, eine nur-kritische Haltung vergangener Jahrzehnte zu überwinden, einen neuen wissenschaftlich haltbaren Zugang zum religiösen Gut des AT zu finden und eine Synthese von Glauben und Wissen anzubahnen. J. Haspecker S. J.

Cullmann, O., *Petrus / Jünger, Apostel, Martyrer*. gr. 8° (282 S.) Zürich 1952, Zwingli-Verlag. Deutsche Auslieferung: Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart.

Der bekannte Basler Neutestamentler hat hier ein außerordentlich anregendes und in vielfacher Hinsicht wertvolles Werk über den Apostelfürsten geschaffen. Kaum jemals ist man bisher auf nichtkatholischer Seite der Gestalt des Petrus und seiner Bedeutung für die Kirche in so hohem Maße gerecht geworden. Mit Freude wird man den ernstesten Willen zu objektiver Erfassung und Darstellung eines seit Jahrhunderten so leidenschaftlich umkämpften Problemkreises anerkennen, auch wenn wir in manchen, und zwar entscheidenden Punkten anderer Meinung sind.

In einem ersten Teil untersucht C. „die historische Frage“. Der Vorrang des Petrus im Kreise der Jünger, deren Sprecher und Repräsentant er ist, wird als unbestreitbar anerkannt. Die Namengebung „Kepha“ gehe zweifellos auf den Herrn selbst zurück (11—29). Auch unter den Aposteln, d. h. den vom Auferstandenen mit Sondervollmacht Gesandten, steht Petrus „in leitender Ausnahmestellung“ (31). Diesen Vorrang habe er allerdings bei seinem Weggang von Jerusalem dem Herrenbruder Jakobus überlassen (39 ff.).

Der (wenigstens anfängliche) Vorrang des Petrus ist nach C. verständlich nur aus einem besonderen Auftrag Jesu, sowohl des „inkarnierten“, wie vor allem des auferstandenen, den Petrus als erster gesehen habe, wobei allerdings mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß die Evangelisten die so wichtige Beauftragung Petri durch den Auferstandenen in das irdische Leben Jesu retrojiziert hätten (Lk 5, 1 ff.; Mt 14, 28 ff., vielleicht auch Mt 16, 17 ff.) (57 ff.). Petrus habe auch als erster den Messias im Sinne des von Isaias vorausgesagten Gottesknechtes verstanden, womit die ganz grundlegende theologische Bedeutung Petri gegeben sei (67 ff.).

Im letzten Kapitel des historischen Teils kommt C. zu dem Ergebnis, daß Petrus aller Wahrscheinlichkeit nach sein Leben in Rom als Martyrer beschlossen habe (73—169). Von den literarischen Zeugnissen werden besonders 1 Petr 5, 13; vor allem aber 1 Clem 5; dann der Cajustext und die liturgischen Quellen eingehend geprüft und im wesentlichen positiv gewertet. In den Ergebnissen der Ausgrabungen unter S. Sebastiano, der alten „Apostelbasilika“, und neuestens unter S. Peter sieht