

Was ist Theologie?

Rede zum 75. Geburtstag von Hermann Kardinal Volk

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Wer Kardinal Volk in den Gremien des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den Kommissionen der Nachkonzilszeit, in der Synode der Bischöfe Deutschlands erlebt hat oder mit ihm in der Deutschen Bischofskonferenz zusammenwirken darf, der kennt die charakteristische Art seines Fragens. Sein Denken hält sich nicht bei vordergründigen Streitigkeiten auf und es bleibt niemals beim Disput um Äußerlichkeiten stehen. Es führt immer zum Kern der Sache. Mit einer unnachahmlichen Schärfe deckt es die eigentlichen Alternativen auf, die sich hinter allerlei taktischen und strategischen Erwägungen verbergen. Wenn sich die Meinungen über die Frage, was wir gerade tun und wie wir es anfangen sollen, verqueren, dann fegt er dies mit einer entschiedenen Gebärde zur Seite, um zu fragen: Was ist die Wahrheit? Was ist der innere Grund, der zu solchen Alternativen führt? Welche verborgenen Kräfte sind hier im Spiel? Er macht das Ungenügende des bloßen Pragmatismus offenkundig und deckt die eigentlich drängenden, die häufig verdrängten Probleme auf. Der Ruf zur Sache ist kennzeichnend für ihn und dies mag es rechtfertigen, daß die Festrede nicht als eine Laudatio auf den Gefeierten und sein Lebenswerk gehalten wird, sondern als eine Besinnung auf die Sache, um die es ihm gegangen ist und geht.

Freilich, wenn man nun diese Sache auslegen will, merkt man, wie ungenügend das Wort »Sache« in diesem Falle ist. Denn seine Sache, die Sache, für die er sich mit seiner ganzen Leidenschaft einsetzt, ist die Person – Gott und der Mensch. Aber dieses Persönliche hat andererseits doch seine eigentümliche Sachlichkeit; deren Instrument ist für Kardinal Volk die Theologie. So möchte ich bei diesem Anlaß versuchen, im Blick auf das denkerische Werk von Kardinal Volk ein paar Überlegungen zu der immer wieder drängenden Frage vorzulegen: Was ist Theologie? Wenn man im Blick auf Kardinal Volk und sein Denken dazu etwas zu sagen unternimmt, assoziieren sich zwei Gedanken wie von selbst. Zum einen kommt mir sein Wappenspruch (und Titel eines seiner Bücher) »Gott alles in allem« samt dem darin gemeinten geistigen Programm in den Sinn; zum anderen haftet im Erinnern, was eben schon angedeutet wurde: eine ganz und gar philosophische Weise des Fragens, die sich nicht bei angeblichen oder wirklichen historischen Konstatierungen, bei soziologischen Diagnosen und bei pastoralen Techniken aufhält, sondern unerbittlich auf der Suche nach den Gründen besteht.

Demgemäß können wir jetzt bereits zwei Thesen aufstellen, die uns den Leitfaden für unsere Frage nach dem Wesen von Theologie bieten können:

1. Theologie hat es mit Gott zu tun.
2. Theologisches Denken ist an philosophisches Fragen als seine grundlegende Methode gebunden.

Die beiden Thesen können widersprüchlich erscheinen, wenn man einerseits unter Philosophie ein Denken begreift, das seinem Wesen nach von Offenbarung absieht und absehen muß, und wenn man andererseits die Meinung vertritt, Gott sei nur auf dem Weg der Offenbarung zu erkennen und die Gottesfrage sei eigentlich kein Thema der Vernunft als Vernunft. Ich bin überzeugt, daß eine solche Position, die allerdings in der Neuzeit immer mehr zu einer Art von *Sententia communis* zwischen Philosophen und Theologen wurde, auf die Dauer beides, die Philosophie und die Theologie, lahmlegen muß. Wenn aber wahr ist, daß für die Menschlichkeit des Menschen das Geschäft der Philosophie und dasjenige der Theologie als Suche nach der Wahrheit und als Offenstehen für sie unverzichtbar ist, dann sind wir hier an einem durchaus zentralen Punkt angelangt. In der Tat halte ich dafür, daß die Krise der Kirche und die Krise der Humanität, die wir erleben, mit der Ausklammerung des Themas Gott aus der Vernunft in Zusammenhang steht, die zum Rückzug der Theologie in Historismus zuerst, in Soziologismus dann und gleichzeitig auch zur Verödung der Philosophie geführt hat. Ich möchte daher dem ersten Anschein entgegen behaupten, es verhalte sich gerade umgekehrt: Die zwei genannten Thesen bedingen sich. Wenn Theologie zentral mit Gott zu tun hat, wenn ihr letztes und eigentliches Thema nicht Heilsgeschichte oder Kirche oder Gemeinde, sondern eben Gott ist, dann muß sie philosophisch denken. Umgekehrt bleibt unbestritten, daß Philosophie der Theologie *vorausgeht* und auch nach ergangener Offenbarung niemals in der Theologie aufgeht, sondern ein selbständiger Weg des menschlichen Geistes bleibt, aber so, daß philosophisches Denken in theologisches Denken *eingehen* kann, ohne damit als philosophisches zerstört zu werden.

Theologie hat es mit Gott zu tun und dabei erfüllt sie den letzten Auftrag auch des philosophischen Denkens: Diese These möchte ich nun positiv in zwei Schritten entfalten, die sich beide an Grundeinsichten der mittelalterlichen Theologie anschließen. Wir berühren nämlich damit einen der Streitpunkte aus der Krise des dreizehnten Jahrhunderts, der alsbald zum Schulgegensatz erstarrte, als Sachproblem der Theologie aber immer aufgegeben bleibt. Wenn ich recht sehe, hatte Thomas von Aquin als erster mit Nachdruck aus dem Begriff Theologie die Konsequenz gezogen, das Objekt – er sagt sogar: das Subjekt – dieser Wissenschaft sei Gott¹. Er trat damit einer

¹ S theol I q 1 a 7.

Reihe von anders ausgerichteten Konzeptionen entgegen. Zunächst recht vordergründig erscheint die Definition des theologischen Lehrbuchs, das im ganzen Mittelalter galt – der Sentenzen des Petrus Lombardus. Im Anschluß an eine Bemerkung Augustins werden dort als Gegenstand der Theologie *res et signa*, die Lehre von der Wirklichkeit und die von den Zeichen benannt². Dieses etwas äußerliche Schema wirft dennoch eine recht grundsätzliche Frage auf, wenn man sich klar macht, daß es sich dabei um eine Abwandlung der alten Einteilung in Theologie und Ökonomie handelt, bei der die Frage stehen bleibt, wie sich denn beides zueinander verhalte: Ist auch die Ökonomie, die Lehre von der Heilsgeschichte bzw. die Aufhellung der Zeichen, des sakramentalen Bereichs also und damit die Lehre von der Kirche »Theologie«? Oder bleibt beides voneinander getrennt? Trifft ersteres zu, dann ist Gott »Gegenstand« der ganzen »Theologie«; wenn die zweite Alternative gelten würde, dann droht »Ökonomie« entweder zu heilsgeschichtlichem bzw. ekklesiologischem Positivismus zu erstarren oder aber sie wird Mythologie und vielleicht mythologischer Pragmatismus. So betrachtet bieten eigentlich die neuen Objektbestimmungen, die in der Viktorinerschule und in der frühen franziskanischen Theologie gewachsen waren, keine neuen Alternativen, wenn dort als Gegenstand der Theologie etwa die *opera reparationis* genannt werden, was man ziemlich genau mit Heilsgeschichte wiedergeben könnte oder aber der »totus Christus«. Der letztere Gedanke ist in der Theologie der Zwischenkriegszeit mit Nachdruck aufgegriffen worden als Ruf zu einer ganz christozentrischen Theologie, in dem zugleich eine Kritik an der metaphysischen Redundanz der Neuscholastik lag³. Solch christozentrische Theologie versteht sich als Theologie des *Christus totus* immer zugleich als Ekklesiologie: Sie kann der spekulativen Neuscholastik gegenüber ganz positiv sein, weil sie nicht hinausdenkt über das positiv Gesetzte, sondern im Positiven, der Kirche, die Spiegelung von Gottes Wesen und Sein findet. Es ist unverkennbar, daß das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Grundvoraussetzungen stark von solchen Vorstellungen geprägt wurde. Der Vorschlag, seine ganze Aussage sei mit der Gliederung »Kirche nach innen und Kirche nach außen« zu umschreiben, ist zwar nie zum offiziellen Bestandteil konziliarer Lehre geworden, hat aber doch die Auswahl und Anordnung des Stoffs entscheidend geprägt⁴.

² I Sent dist 1 c 1,1. Der Lombarde bezieht sich auf Augustinus, De doctr christ I 2,2 CChr 32,7.

³ Vgl. zu der betont heilsgeschichtlichen Konzeption des Hugo von St. Viktor bes. De sacrol c 2 PL 176, 183 f. u. In hier cael c 1 PL 175, 923 ff. Ausgeglichen ist die Formel der Alexandersumme, S theol tract intr q 1 c 3 resp 6 a: »Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis«. Repräsentativ für die Wiederbelebung solcher Sichtweisen in der Zwischenkriegszeit ist etwa E. Mersch, Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique. Löwen 1933.

⁴ Vgl. G. Baraúna, De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils I. Freiburg/Basel/Wien 1966; G. Philips, L'Eglise et son mystère I.

Bevor wir zu einer Stellungnahme kommen, müssen wir das Problem noch vollends ausleuchten. Mit der Unterschiedlichkeit der Gegenstandsbestimmung verbindet sich nämlich notwendig auch eine unterschiedliche methodische Orientierung und eine Differenz in der Zielbestimmung. Beides läßt sich am kürzesten in den entsprechenden Stichworten der Kontroverse des dreizehnten Jahrhunderts kennzeichnen: Nach der einen, der thomistischen Sicht, ist die Theologie als *scientia speculativa*, nach der anderen, der franziskanischen, als *scientia practica* anzusehen⁵. Wieder zeigt sich ohne große Umwege, wie gegenwärtig diese Fragen sind, wenn wir uns etwa der Stichworte Orthodoxie und Orthopraxie erinnern, in denen sich der Versuch einer neuen Orientierung der Theologie nach dem Konzil andeutet. Allerdings ist hier mittlerweile ein Gegensatz von einer Radikalität aufgebrochen, wie sie bei den mittelalterlichen Kontroversen noch nicht einmal zu ahnen war. Denn wo das Stichwort Orthopraxie radikal genommen wird, da wird vorausgesetzt, daß es eine der Praxis vorausgehende Wahrheit erst herzustellen sei durch die richtige Praxis, die aus dem Unsinnigen und gegen das Unsinnige den Sinn erschaffen müsse⁶. Theologie wird dann zur Handlungsanleitung, die jeweils aus der Reflexion der Praxis wieder neue Perspektiven der Praxis entwickelt. Wenn nicht nur die Erlösung, sondern die Wahrheit »nach vorn« verlegt wird, dann wird sie zum Produkt des Menschen. Der Mensch indes, der nicht mehr von der Wahrheit gemessen wird, sondern sie produziert, wird auch selbst zum Produkt. Nun mögen extreme Positionen verhältnismäßig selten sein. Aber auch weniger militante, sozusagen wesentlich-bürgerliche Formen einer Alleinherrschaft der *scientia practica* sind letztlich durch den gleichen Wahrheitsverlust gekennzeichnet: Wo auf eine positivistische Weise unterstellt wird, daß es die Wahrheit ohnedies nicht einzusehen gebe und daß dies für möglich zu halten einem Angriff auf Toleranz und Pluralismus gleichkomme, da produziert sich die Methode ihre Wahrheit, das heißt von der Vermittelbarkeit aus wird dekretiert, *was* vermittelt werden soll und nicht mehr von der Sache her gesucht, *wie* sie vermittelt werden kann. Die grundsätzliche Absage an einen Katechismus, die wir in den letzten zehn Jahren erlebt haben, ist wohl das deutlichste Beispiel für eine solche Einstellung, die sich von der Praxis der Vermittlung her die Sache bestimmen läßt und nicht mehr von der Sache her nach deren möglichen Vermittlungen sucht. Ich habe den Eindruck, daß gar nicht so selten

Brüssel/Paris 1967. Vgl. auch die Texte Pauls VI. in: Y. Congar/H. Küng/D. O'Hanlon, Konzilsreden. Einsiedeln 1964, S. 15 ff.

⁵ Vgl. Thomas, S theol I q 1 a 4 Sed contra: »omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine . . . Sacra autem doctrina est principaliter de Deo . . .«. Bonaventura, I Sent proem q 4 resp: » . . . hic (sc. habitus) est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus.«

⁶ Vgl. D. Berdesinski, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. München 1973.

auch im Bereich geistlicher Übungen und seelsorglicher Beratung die formale Psychomontage an die Stelle inhaltlicher Aussage tritt, der man nicht mehr trauen mag; weil aber die rein formale Behandlung des Menschen und seines Seins ebenso wenig möglich ist wie die bloße Selbstreflexion der Praxis, treten unter der Hand dabei neue Inhalte auf, deren Rechtfertigung dann allerdings nur das davon erwartete »Funktionieren« des Menschen ist, der – von der Wahrheit abgeschnitten – nur noch Funktionen eines wie auch immer bestimmten Gefüges sein kann.

Romano Guardini hat anfang der Zwanziger Jahre vom Primat des Logos vor dem Ethos gesprochen⁷ und damit die thomistische Position der *scientia speculativa* verteidigen wollen: eine Sicht der Theologie, in der der Sinn der Christozentrik gerade darin besteht, sich selbst zu übersteigen und durch die *Geschichte* Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes selbst zu ermöglichen. Ich gestehe, daß mir erst durch die Entwicklungen der letzten Jahre deutlich geworden ist, um welche grundlegende Frage es sich hier handelt. Dabei hat Thomas von Aquin eigentlich nur jene Antwort neu reflektiert, die schon Irenaeus von Lyon als der eigentliche Gründer katholischer Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus gefunden hat: Das Neue Jesu Christi, so sagt er, bestehe gerade darin, daß er die Begegnung mit dem Unberührbaren, dem bisher Unerreichbaren, mit dem Vater selbst aufgestoßen und die unübersteigliche Mauer niedergelegt habe, die den Menschen vom *Sein* Gottes und von seiner Wahrheit abhielt. Das bedeutet, daß der Sinn der Christologie gerade dann verfehlt wird, wenn sie im geschichtlich-anthropologischen Kreis geschlossen bleibt und nicht zu eigentlicher Theologie wird, in der die metaphysische Wirklichkeit Gottes selbst zur Sprache kommt. Umgekehrt heißt dies aber auch, daß letztlich nur die Theologie verbürgen kann, daß das metaphysische Suchen offen bleibt; wo die Theologie dies verläßt, wird auch für die Philosophie der Weg abgeschnitten, um die Frage nach dem Grund bis zu ihrer letzten Radikalität zu stellen.

Damit sind wir zu unseren Ausgangsthesen zurückgekehrt: Theologie hat es mit Gott zu tun und sie fragt philosophisch. Welcher Anspruch und welche Problematik in dieser Aussage liegt, wird nun wohl deutlich geworden sein. In einer solchen metaphysischen (ontologischen) Ausrichtung der Theologie liegt nicht, wie wir lange Zeit gefürchtet haben, ein Verrat an der Heilsgeschichte, im Gegenteil: gerade wenn die Theologie ihrem geschichtlichen Ausgangspunkt – dem von der Bibel bezeugten Heilsgeschehen in Christus – treu

⁷ Vgl. dazu den Bericht von J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini, in der ihm der Vorrang des Seins vor dem Sollen aufging und damit die Grundidee seiner Dissertation »Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin« zufiel: J. Pieper, Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904–1945. München 1976, S. 69 ff.

bleiben will, muß sie die Geschichte überschreiten und letztlich von Gott selbst handeln. Gerade wenn sie dem *praktischen* Gehalt des Evangeliums – der Rettung des Menschen – die Treue halten möchte, muß sie zuerst *scientia speculativa* und darf sie nicht sofort *scientia practica* sein: Sie muß den Primat der Wahrheit aufrechterhalten, die in sich selber steht und zuerst in ihrem Selbersein zu erfragen ist, ehe sie an ihrem Nutzen für das menschliche Tun gemessen wird.

Wenn wir damit in der grundlegenden Ausrichtung Thomas von Aquin recht geben, so wird dadurch der Ansatz des heiligen Bonaventura nicht bedeutungslos, der übrigens die zentrale These des Aquinaten durchaus teilt. Auch er sagt ausdrücklich, das Subjekt der Theologie, auf das sich alles andere bezieht, sei Gott selbst⁸. Er hat diesen Gedanken, dem gewiß Thomas erst seine letzte Strenge gab, aber mit einer sehr differenzierten Lehre von der menschlichen Vernunft verbunden. Bonaventura kennt eine *violencia rationis*, eine Gewalttätigkeit der Vernunft, die der personalen Wirklichkeit nicht angemessen ist⁹. Er stellt fest, die Einsicht »Christus ist für uns gestorben« stehe anders zum menschlichen Intellekt als die Einsicht, die ein mathematischer Lehrsatz enthält: »Fides sic est in intellectu«, sagt er, »ut . . . nata sit movere affectum«¹⁰. Später hat der Gedanke, daß Gott das Subjekt der Theologie sei, bei ihm eine ganz neue Tiefe gewonnen, in der dieser spezifische Anspruch an den menschlichen Intellekt seine letzte Begründung findet. Seit dem *Itinerarium mentis in Deum*, das heißt seit dem Jahr 1259 läßt sich bei ihm eine allmähliche Bedeutungsverschiebung im Begriff Theologia feststellen, die auf der seither einsetzenden Lektüre der Werke des Pseudo-Dionys beruht. Bei Pseudo-Dionys wirkt die alte griechische Verwendung des Wortes *θεολογία* fort, das dort ja nicht eine menschliche Wissenschaft, sondern die göttliche Rede selbst bezeichnet hatte, weshalb man konsequent nur die als »Theologen« bezeichnete, die als Stimme der Gottheit selber angesehen wurden, als Instrument göttlicher Rede, wie etwa Orpheus und Hesiod¹¹. Demgemäß unterscheidet Aristoteles zwischen *θεολογία* und *θεολογική*, zwischen Theologie und Theologik: Mit ersterer bezeichnet er die göttliche Rede, mit letzterer das menschliche Bemühen um das Verstehen des Göttlichen¹².

⁸ I Sent prooem q 1 resp. »Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur ut an principium, est ipse Deus. Subiectum . . . , ad quod omnia reducuntur . . . ut ad totum integrum, est Christus . . . Subiectum . . . , ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale . . . est res et signum.«

⁹ I Sent prooem q 2 ad 6: » . . . in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius, cui assentit, desiderat habere rationes . . . «

¹⁰ Ebd. q 2 resp.

¹¹ Vgl. z. B. F. Kattenbusch, Die Entstehung einer christlichen Theologie (Neudruck Darmstadt 1962, Erstveröffentlichung 1930), S. 4, Anm. 2.

¹² *θεολογία* kommt bei Aristoteles nur einmal vor: Meteorologica β 1, Bonitz 353^a 35; *θεολογική* mehrfach, z. B. Metaphysik V, 1026^a 19.

Pseudo-Dionys hat von dieser Sprachtradition her mit dem Wort *Theologia* die Heilige Schrift benannt: *Sie* ist für ihn wirklich das, was die Alten mit jenem Wort meinten – Rede Gottes in menschlichen Worten. Der spätere Bonaventura hat sich diesen Sprachgebrauch zu eigen gemacht und von ihm her sein Verständnis der Theologie insgesamt neu reflektiert¹³: In rechter Theologie müßte eigentlich Gott selbst das Subjekt sein, und darum ist nur die Schrift *Theologie* im vollsten Sinn des Wortes, weil sie wahrhaft Gott zum Subjekt hat, nicht nur von ihm spricht, sondern sein Sprechen ist, ihn selbst sprechen läßt. Aber Bonaventura verkennt dabei nicht, daß dieses Sprechen Gottes dennoch ein Sprechen von Menschen ist: Die heiligen Schriftsteller reden ja als sie selbst, als Menschen und doch sind sie gerade so die »Theologoï«, jene, in denen Gott als Subjekt, als redendes Wort in die Geschichte eintritt. Das Besondere der Heiligen Schrift gegenüber aller späteren Theologie wird damit voll gewahrt, aber zugleich wird die Bibel zum Modell aller Theologie und die sie tragenden Menschen zum Maßbild des Theologen, der seiner Aufgabe nur in dem Maß gerecht wird, in dem er Gott selbst Subjekt sein läßt. Auf diese Weise wird beim späten Bonaventura jene Synthese erreicht, nach der der frühe Bonaventura gesucht hatte, wenn er den ontologischen Charakter der Theologie und damit den eigenen Rang des Theoretischen behauptet und doch zugleich von der notwendigen Selbstüberschreitung der Kontemplation in die Praxis des Glaubens hinein gesprochen hatte. Wir können das Gemeinte zuletzt als die abschließende dritte These unserer Überlegungen formulieren: Die Theologie ist eine geistliche Wissenschaft. Die maßstäblichen Theologen sind die Verfasser der Heiligen Schrift; diese Aussage gilt nicht nur im Blick auf das Objektive, das sie geschrieben hinterlassen haben, sondern gerade auch im Blick auf ihre Weise des Redens, in dem Gott selbst der Redende war.

Ich glaube, daß dies für unsere heutige Situation von erheblicher Bedeutung ist. Es war eine unerhörte Wende, als Abaelard Theologie aus dem Raum des Monasterium und der Kirche in den Hörsaal und damit in die akademische Neutralität übertrug¹⁴. Trotzdem war auch in den folgenden Jahrhunderten immer klar geblieben, daß man Theologie nur im Kontext einer entsprechenden geistlichen Praxis und mit der Bereitschaft studieren kann, sie gleichzeitig als Lebensanspruch zu verstehen. Mir scheint, daß wir eigentlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg und vollends erst nach dem

¹³ Für den späteren Sprachgebrauch Bonaventuras bezeichnend z. B. *Breviloquium*, Prol: »... sacrae scripturae, quae theologia dicitur« (ed. Quaracchi V 201 a). Vgl. dazu J.-G. Bougerol, *Breviloquium I* Prologue. Paris 1966, S. 76 ff. Zum Zusammenhang dieses Sprachgebrauchs mit Ps-Dionys vgl. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München/Zürich 1959, S. 92, Anm. 18.

¹⁴ Über die Eigentümlichkeit der monastischen Theologie im Gegenüber zur scholastischen vgl. J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*. Düsseldorf 1963. Über den Gegensatz zwischen Kloster und Schule bes. S. 223 ff.; 237 (Bernhard und Abaelard).

Zweiten Vatikanischen Konzil dazu gekommen sind, daß Theologie pur akademisch studiert werden kann wie irgendein exotisches Objekt, von dem man sich Kenntnisse erwirbt, deren Weitergabe dem Lebensunterhalt dient. Aber so wie man schwimmen nicht ohne Wasser lernen kann und Medizin nicht ohne den Umgang mit dem kranken Menschen, so kann man Theologie nicht erlernen ohne die geistigen Vollzüge, in denen sie lebt. Dies ist keinesfalls ein Angriff auf die Laientheologen, deren geistliches Leben oft genug uns Priester beschämt, wohl aber eine sehr grundsätzliche Frage, wie das Theologiestudium sinnvoll gestaltet werden muß, damit es nicht einer akademischen Neutralisierung verfällt, in der Theologie schließlich zu ihrem eigenen Widerspruch wird.

Damit bin ich am Ende meiner Überlegungen angelangt. Dem aufmerksamen Zuhörer wird kaum entgangen sein, daß alles Gesagte, so sehr es einfach auf die Sache des Theologiebegriffs bezogen war, unausgesprochen dennoch eine Laudatio auf Kardinal Volk gewesen ist: Er hat uns immer wieder mit einer großartigen Unbeirrbarkeit den Primat des Logos vor dem Pragma vorexerziert; er hat die philosophische Tiefe theologischen Fragen offengehalten und er hat uns nicht zuletzt das Beispiel eines wahrhaft geistlichen Theologen geboten. Dafür gebührt ihm in dieser Stunde unser aller herzlichster Dank.