

David Power

Zwei Ausdrücke des Glaubens: Gottesdienst und Theologie

Dieser Beitrag ist eine Überlegung über die Notwendigkeit, die Sprache der Theologie und die Sprache des Gottesdienstes auseinanderzuhalten; zugleich aber möchte sie auch den zwischen beiden bestehenden Korrelationen nachgehen.¹ Einleitend müssen wir zunächst drei Dinge unterscheiden: (a) eine spirituelle Erfahrung, die sich auf die Annahme des Lebensinnes, wie er mit der christlichen Offenbarung gegeben ist, und auf die Einlassung auf diesen Sinn gründet; (b) den Ausdruck und die Kommunikation dieser Erfahrung in Gestalt von Symbolen und Frömmigkeitsformen, welche sie in lebendiger Weise interpretieren und vermitteln, das heißt in einer Weise, die den Bereich menschlichen Fühlens berücksichtigt und Gemeinschaft wie Individuum in die Lage versetzt, ihren Wirklichkeitsbezug total von ihrem Glauben her und in dessen Licht zu bestimmen; (c) die wissenschaftliche Interpretation dieser Erfahrung und ihres Symbolausdruckes, die deren Wahrheit untersucht, ihre Voraussetzungen und Kategorien erklärt und zu einer gewissen Tiefe des Verständnisses vordringt in Beantwortung vom Vernunftstandpunkt aus gestellter Fragen.

Im 12. und 13. Jahrhundert schienen scholastische und monastische Theologie bisweilen miteinander in Streit zu liegen. Die Mönche fürchteten eine theologische Sprache und Behandlungsweise, die sich als völlig menschlich herausstellen könnte, also eine dialektische, theoretisierende, die Gottes Wort den Werkzeugen menschlicher Kunstgriffe und der Spitzfindigkeit menschlichen Geistes unterwerfen, dabei aber den Kontakt mit Gott, der dieses Wort gesprochen hat, verlieren würde. Sie wollten Weisheit, nicht Grammatik und Philosophie. Sie strebten nach Gebet und Kontemplation, die mit Gott vereinen konnten, nicht nach einer Analyse menschlicher Begriffe von Gott. Die Scholastik dagegen scheute vor Auswüchsen des Allegorisierens und der Gefühlseligkeit einer abwegigen Frömmigkeit. Sie suchte Wahrheit und wollte

nichts wissen von dem Schweifen menschlicher Phantasie. Sie glaubte an eine Weisheit, die zugleich Verständnis bringen konnte.

Dieses Problem war so alt wie das Christentum selbst. Doch suchte die Scholastik in einer systematischeren Weise daran heranzutreten und es insgesamt zu lösen durch Festlegung einer Forschungsmethode. Frühere Jahrhunderte hatten das Bedürfnis einer theoretischen Erklärung von Realitäten wie Menschwerdung, Sünde und Gnade verspürt und befriedigt, soweit sie jeweils im Leben der Kirche aktuelle Bedeutung bekamen. Doch war niemals ein System ausgearbeitet und auf das gesamte Corpus der Schrift oder der christlichen Lehre angewandt worden. Dieses methodisch durchzuführen war das typische Merkmal des scholastischen Bemühens. Einem Bernard von Clairvaux mochte ebensogut wie einem Hugo von Sankt Victor oder wie einem Abälard oder einem Thomas von Aquin an der Wahrheit gelegen sein. Aber ihm war nicht klar, daß es nötig sein konnte, die gesamte christliche Wahrheit einer Grammatik, einer Dialektik und einer Analyse zu unterwerfen.

Andrerseits würde man der Scholastik bitter Unrecht tun und sie völlig mißverstehen, wollte man den lebendigen Kontext vergessen, aus dem sie entstand. Dieser ist für die Scholastik nicht minder bedeutsam als für die monastische Theologie. Mit dieser teilten die Scholastiker die lebendige Erfahrung der Kontemplation und der *vita evangelica*. Tatsächlich waren einige von ihnen selbst Mönche, wie die Gelehrten von Sankt Viktor – und einige waren ebenso bekannt durch ihre mystischen Schriften wie durch ihre systematischen theologischen Darstellungen. Viele andere hatten Gebet und Lebensführung aus dem Geist des Evangeliums auf eine neue Weise gelernt: als Bettelmönche und Prediger des Evangeliums. Wie es sich damit im Einzelfalle auch verhalten haben mag: es ist unverkennbar, daß bei den großen Scholastikern die Wurzeln ihres Denkens und Schaffens in der Liebe zur Schrift und ihrer Lektüre, in der Erfahrung des Gebetes und in einer aus dem Geist des Evangeliums entspringenden brüderlichen Freundschaft zu allen Geschöpfen Gottes zu suchen sind. Aber im Rahmen der Theologie sahen sie keinen Raum für Gefühl und Gefühlsansprüche. Hier ging es um Erfordernisse menschlicher Einsicht und ihre Fähigkeit, das Wort zu verstehen, das Gott an die Menschen gerichtet hatte.

Bemerkenswert in unserem Zusammenhang

ist jedoch für die Scholastiker, daß kaum etwas von ihrer lebendigen Erfahrung, aus der ihr verstandesmäßiges Forschen entsprang, aus der Liturgie in der damals praktizierten Form kam. Ihre Welt war die der Kontemplation und Bruderschaft im Geist des Evangeliums, die der Betrachtung der Schrift wie auch volkstümlicher Frömmigkeitsäußerungen wie etwa der Weihnachtskrippe, der Kreuzwegandacht, des Rosenkranzes und der Verehrung der Gottesmutter oder des im Sakrament der Eucharistie gegenwärtigen Christus. Soweit dabei die Liturgie in Erscheinung trat, ging es darum, sie diesen neuen Strömungen anzupassen: Es ging darum, Brüdern und Priestern Missale und Breviere zu verschaffen, die ihnen die tägliche private Feier der Messe und des Stundengebets ermöglichen sollten – darum, neue Feste in den Kalender einzufügen, die die Verehrung der Menschheit Christi, der Mutter Gottes und des allerheiligsten Sakramentes hervorhoben. Auf diesen Wegen und durch diese Übungen wandten sich Theologen und Fromme Gott zu und gelangten zur Erfahrung der göttlichen Weisheit. Tatsächlich finden sich hier viele positive Elemente für einen guten Gottesdienst: christliche Bruderschaft, ein bleibender Sinn für die Gegenwart Gottes, eine Christusfrömmigkeit, eine Verehrung der Schrift als lebenspendende Wahrheit; dazu kamen Kirchenbauten, eine kirchliche Kunst und Frömmigkeitsformen, die auf ihre je eigene Weise das vorhandene Potential aktualisierten und den Bedürfnissen menschlichen Fühlens und menschlicher Vorstellungskraft gerecht wurden. Was wohl dabei gefehlt haben wird, ist der Sinn für die Geschichte, für die je augenblickliche Bedeutung von Leiden und Auferstehung Christi als heilswirkende Ereignisse, die den Strom der Geschichte bestimmten, und vor allem für die gemeinsame liturgische Handlung, in die das gesamte Gottesvolk tätig einbezogen ist, etwas, das eine Erfahrung vermittelt, die in einem einzigen System von Symbolen alle Elemente von Gottesdienst und Frömmigkeit zusammenträgt.

Diese Bemerkungen zur scholastischen Periode sollten die Tatsache herausstellen, daß die Forderungen der Frömmigkeitshingabe immer befriedigt wurden, auch wenn der Theorie eine solche Bedeutung beigemessen wurde. Tatsächlich ist Theologie ohne Frömmigkeit unmöglich oder doch steril: ein rein menschliches Unterfangen, gewiß aber keine göttliche Weisheit. Ferner muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß in der Zeit, von der wir sprechen, generell nicht die Liturgie

die Quelle der Frömmigkeit und personalen Vertrautheit mit Gott und seinem Christus war und daß eben dieser Mangel ein derartiges Wuchern anderer Frömmigkeitsformen notwendig machte.

Wenn wir von der Liturgie als *theologia prima* sprechen und sie von einer anderen Theologie, der *theologia secunda*, unterscheiden, die stärker theoretisch und systematisch ist, so haben wir genau dieselben Fragen vor uns, die vorhanden sind in der Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Theorie, zwischen der Theorie der Scholastiker und der lebendigen Erfahrung, die für ihre Welt richtungweisend war, zwischen ihrem tief empfundenen Sinn für das Wort wie die Gegenwart Gottes und ihren systematischen Darlegungen der Theologie, zwischen der eigenen Gotthingabe in Kontemplation und Aktion und dem Verständnis der Wahrheit, die sie objektiv als Antwort auf die Fragen der menschlichen Vernunft und die Möglichkeiten menschlichen Verständnisses mit all dem Einsatz von Grammatik, Dialektik, philosophischer Analyse und logischer Darlegung aussagen konnten. Es besteht ein Unterschied zwischen der Kommunikation interpersonalen Erfahrung und der Darlegung dessen, worum es bei dieser Erfahrung geht.

Man kann diese Unterscheidung formulieren als die Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Symbolischen, sofern man das Symbolische als eine affektive Kommunikationsform versteht, die dem Menschen erlaubt, alle seine affektiven und kreativen Antriebe vorbehaltlos auf interpersonalen Austausch zu beziehen und sie in diese Bahnen zu lenken. Dem Symbolischen geht es um das Affektive; es ist nicht gleich dem wissenschaftlichen Geist distanziert und desinteressiert; es beurteilt alles bezogen auf das Selbst, es ist schöpferisch im ästhetischen und künstlerischen Ausdruck, hat aber auch eine Neigung zu Sentimentalität und Geschmacksverirrungen. Es umfaßt die Gesamtperson und nicht allein den Verstand, es ist stärker auf Fühlen bedacht als auf direktes Verstehen. Theorie ist das gerade Gegenteil von all dem. Ihre Tendenz geht auf ein desinteressiertes Forschen und Verstehen hinaus, auf eine Auseinandersetzung mit verstandesmäßigen Fragestellungen, auf ein möglichst weitgehendes Antwortgeben auf alle Fragen, die gestellt werden können, und ein Wissen um solche, auf die keine Antwort möglich ist; dies geschieht in der Entwicklung von Methoden des Fragens, der Reflexion und der Darlegung, mit dem Ziel, die Wahr-

heit so objektiv festzustellen wie nur möglich, so daß neue Forschungsmöglichkeiten sich eröffnen und bewältigt werden können.

Symboldenken und theoretisches Denken sind komplementär und aufeinander angewiesen. Das gilt für alle Bereiche des menschlichen Lebens, in denen es um für das Leben selbst erhebliche Wirklichkeiten geht. Es gilt ganz besonders im Bereich der christlichen Offenbarung, wo es um letzte Wirklichkeiten geht. Sagen wir es ganz einfach: Es muß Formen des Frömmigkeitsausdruckes geben, die es der christlichen Person ermöglichen, voll und ganz und als Person in die Glaubenserfahrung der Gemeinschaft mit Gott einzutreten; es muß andererseits Formen theologischen Bemühens geben, die die Frömmigkeit leiten und ein auf Einsicht beruhendes Fragen und Forschen möglich machen ohne die Unwägbarkeiten des eigenen Interesses und des Gefühls.

Wie diese zwei Formen des Bemühens, die theologische und die «devotionale», aufeinander einwirken können, wenn man sie nicht gebührend auseinanderhält, wird an mehr als einem Beispiel klar. Fehlt eine befriedigende Form des Gottesdienstlichen, so kann der doktrinale Ausdruck nur zu leicht den Bedürfnissen des Affektiven und des Symbolischen dienstbar gemacht werden. Das geschieht auf mehr als eine Weise. Die deutlichste ist vermutlich die des Allegorisierens. Eine subtilere Form des gleichen Phänomens haben wir, wenn dogmatische Formulierungen sakralisiert und zu Symbolen gemacht werden, die Sicherheit im «Glauben» geben sollen, der seinerseits als etwas dargestellt wird, das in deutlich ausgedrückten Begriffen enthüllt werden kann. In einem solchen Falle tritt das Gefühl, gerettet zu sein durch Gehorsam einem System, einer Formel oder einer Autorität gegenüber, an die Stelle der personalen Einlassung auf eine interpersonale Begegnung mit Gott. Jüngste Diskussionen über Termini wie *Transsubstantiation* zeigen diese ständig drohende Gefahr ebenso wie die gesamten Diskussionen der letzten Jahrzehnte über katechetische Methoden und Formulierungen. Will man dieses dornige Problem mit der gebührenden Sorgfalt in den Griff bekommen, so muß man unbedingt zunächst darauf aufmerksam machen, daß eine und dieselbe Formulierung zugleich den objektiven wie den subjektiven Bedürfnissen gerecht zu werden sucht. Das gilt speziell für Glaubensbekenntnisse, von denen angenommen wird, sie seien zugleich Sicherheit für den objektiven Charakter dessen, was wir glauben, und Träger oder Grundlage einer

personalen Einlassung auf Gott im Glauben. Es besteht kein Zweifel, daß das Glaubensbekenntnis, das wir das *Apostolische* nennen, in eine symbolische Sprache eingebettet ist, das heißt, es geht ihm darum, auf kerygmatische Weise zum Ausdruck zu bringen, was Gott und sein erlösendes Wort für den Menschen bedeuten. Bei dieser Sicht fehlen die Subtilitäten von Fragen über das Wesen Gottes und seines Christus; ebensowenig geht es um eine Rechtfertigung der Voraussetzungen und Grundlagen des Glaubens. Das Nizänische Glaubensbekenntnis dagegen ist mit seiner Formulierung der Wesensgleichheit bereits etwas von dem Symbolcharakter und dem unmittelbar Heilswirksamen abgegangen, um einem Objektivitätsanliegen zu huldigen und – zumindest in den Ansätzen – einen mehr theoretischen Ausdruck von im Glauben enthaltenen Wirklichkeiten zu geben.

Die Erhaltung der Unterscheidung zwischen Theoretischem und Symbolischem ist keineswegs leichter geworden durch den letztlichen Fehlschlag sowohl der spirituellen Neuerweckung wie der theologischen Bemühung, die im Zeitalter der Scholastik eine Blüte erlebten. Bedauerlicherweise beherrschte die praktische Durchführung der begrifflichen Analyse als Selbstzweck die Theologie in der Zeit zwischen Thomas und der Reformation; und die subjektive Haltung des methodischen Forschens wurde zermalmt unter dem Gewicht von Konzeptualismus und einer Dialektik, die als um ihrer selbst willen durchgeführte Übung angestrebt wurde. Auf der anderen Seite wurde die lebendige Erfahrung geistlicher Bruderschaft und evangelischer Armut nicht in die Institutionen und die Liturgie der Kirche integriert. Während Klerus und Gläubige immer weiter auseinanderrückten, hatte die amtliche Kirche keines der genannten «devotionalen» Elemente, mit dessen Hilfe sie ihr Volk hätte anziehen oder die Theologen zu neuem Forschen anregen können. Soweit die Gläubigen – und es waren nicht wenige – sich von den Dingen Gottes betroffen wußten, suchten sie andere Wege; so entstanden Phänomene wie die Fratizellen, die Hussiten oder die *devotio moderna*. Eine vom Frömmigkeitsleben abgeschnittene Kirche, eine ebenfalls der Frömmigkeit entfremdete Theologie und eine Frömmigkeit ohne eine Theologie, die ihr Führung gab – diese Faktoren waren von größter Bedeutung für das Zustandekommen der verhängnisvollen Situation der Reformationszeit.

Nach der Reformation und dem Tridentinum war die lebendige Erfahrung der katholischen Kirche eine Erfahrung des Gehorsams; die Treue

zu Formeln war die neue Symbolik, die affektive Hingabe und personale Ausrichtung forderte und bestimmte. Natürlich hatte die nachtridentinische Ära ihre eigenen Zeugnisse von Frömmigkeit und Heiligkeit, und ein lebendiger Kontakt mit Christus wurde auf Arten und Weisen wie die ignatianischen Exerzitien aufrechterhalten. Aber das ist nicht unser Thema. Betont werden muß, daß sehr häufig Lehrformulierungen, anstatt als *Ausdruck* der Wahrheit und des Suchens nach ihr angenommen zu werden, ein *Symbol der Treue* zum Lehramt oder dem Stellvertreter Christi wurden. Daraus ergab sich folgerichtig eine Apologetik, die die Erhaltung des *status quo* der kirchlichen Lehre erstrebte; Institutionen traten an die Stelle der Theologie und gestatteten kein weiteres Fragen mehr. Diese Haltung beeinflusste auch die Liturgie: Sie wurde ein korrekt vollzogener Vorgang, ein Obödienzerweis den Rubriken gegenüber, eine Art, «das christliche Erbe intakt zu halten», eine Handlung, die die richtigen Gesten und die richtigen Worte erforderte als Zeichen der Unterwerfung unter Gott und die ihn vertretende Autorität auf Erden. Diese Haltung klingt noch immer nach, wenn das Anliegen der theologischen Exaktheit eines Gebetes über das Anliegen der lebendigen Einwirkung der verwendeten Worte die Oberhand hat. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß dies zu einer Aufspaltung in ein unkontrolliertes liturgisches Experimentieren und eine Theologie führt, die über keine Methode verfügt, zu einer solchen Kreativität in Verbindung zu gelangen.

Der Unterschied zwischen dem Theoretischen und dem «Devotionalen» oder Symbolischen ist vielleicht am besten zum Ausdruck gebracht, wenn wir sagen: Die christliche Gemeinschaft braucht eine Sprache zum Ausdruck des objektiven Studiums und Verständnisses der Offenbarung und eine andere, die sie antreiben kann, in interpersonaler Weise auf Gottes Ruf zu antworten und sich selbst Gott zu überantworten. Die Letztgenannte sollte eigentlich die Sprache der Liturgie sein. Wert und Bedeutung des Liturgischen liegen in seiner Fähigkeit, jene tief empfundene und fordernde christliche Erfahrung zu übermitteln, in der Gott seinen Anspruch auf uns erhebt. Die Liturgische Bewegung ist – sowohl in ihren amtlichen wie in ihren experimentellen Ausdrücken – der Brennpunkt der Neubelebung des Interesses an der Bibel als Gottes gesprochenem Wort, an einer spirituellen Erfahrung, an christlicher Brüderschaft, an einem Sinn für die vom Pascha Christi beherrschte Geschichte, für brüderliche Verbundenheit mit Got-

tes gesamter Schöpfung, aber auch der Brennpunkt der Schwierigkeit der Kirche, mit diesen Wirklichkeiten und dieser Sicht der Dinge fertig zu werden. Die Liturgie kann der Ort sein, an dem der Christ sich selbst Gott und seinem Mitmenschen überantwortet, vorausgesetzt, sie wird tatsächlich dem Bedürfnis nach echter Symbolik gerecht und faßt in sich die oben erwähnten Elemente zusammen.

Die Theologie kann vom Erfolg liturgischen Bemühens nur profitieren, ja sie braucht geradezu diesen Erfolg. Die neue Welt lebendiger Erfahrung, die das Liturgische schafft und interpretiert, gibt dem theologischen Forschen neuen Anstoß, eine neue Reihe von Fragen, die zu stellen sind, und den Kontext, in dem sie gestellt werden müssen. Sie gibt außerdem den Sinn für das Spirituelle, der den Theologen in seiner Arbeit leitet, und die Weisheit der Vereinigung mit Gott, die die Theologie teilt und zu formulieren trachtet. Sie dient der Umkehr wie dem Verharren in den Dingen des Herrn, die die Hauptstütze für das Leben eines Theologen sein müssen, die die Norm geben für sein Forschen, die Werte, an die er sich hält, und die eigentliche Zielidee, der er folgt.

Gibt nicht die Liturgie der christlichen Gemeinschaft und ihren Theologen ein Erlebnis der Umkehr, in der sie sich vollständig Christus und Gott überantworten, in der sie die Gottes- und Christuspräsenz in der Gemeinschaft selbst und in der Welt erfahren, dann müssen sie anderswo ihr Verlangen, zu «schmecken und zu sehen, wie süß der Herr ist», zu befriedigen suchen. Oder aber die Theologie wird, einer solchen Erfahrung beraubt, ein trockenes menschliches Tun, eine neue Dialektik, eine neue Grammatik, eine neue Phänomenologie, die kaum Sinn hat für das Transzendente. Wenn Gott bisweilen von der aktuellen Theologie übersehen und ausgeklammert zu sein scheint, dann vielleicht, weil in ihr kein Sinn mehr für Gott ist, kein Weg oder kein Raum, ihn zu erfahren. Eine derartige Theologie wird dann nur zu leicht eine Sammlung von Schlagworten oder ein neuer Allegorismus, der von Brüderschaft oder Befreiung spricht, aber ohne viel geistiges Verständnis.

Auf der anderen Seite muß die Theologie, um eine adäquate und objektive Wissenschaft zu sein, eine Methode entwickeln. Genau das aber hat die scholastische Theologie erstrebt und zuwege gebracht: Sie stellte sich den geistigen Forderungen ihrer eigenen Zeit und diente damit der Kirche auf eine Weise, die es ihr ermöglichte, sich ihrer eigenen Erfahrung bewußt zu werden, verbunden

mit der Genugtuung darüber, im Streben nach der Wahrheit gläubig geblieben zu sein. Eine neue Methode ist heute unumgänglich, wie viele unserer prominenten christlichen Theologen erkannt haben. Daraus folgt, daß das Suchen nach einer Methode eins der Hauptanliegen der heutigen Theologie ist.

Das anschließende Zitat faßt zusammen, was dieser Beitrag über die Notwendigkeit einer devotionalen oder symbolischen und einer theologischen Sprache sagen wollte:

«Nun ist das Streben nach Wahrheit eine im Subjekt liegende Dynamik, die sich nicht auf die symbolische Form beschränkt, sondern ihre volle Entfaltung in der theoretischen Form erreicht. Die Einheit des Subjektes und seiner Intentionalität läßt die dialektische Beziehung zwischen der theoretischen und der symbolischen Form erkennen. Denn wenn die symbolische Darstellung nicht mit der theoretischen Kenntnis in Einklang steht, dann hat die Spannung einen Grad erreicht, bei dem die Integrität des Subjektes die Zurückweisung des einen oder des anderen verlangt.»²

Dieses Prinzip, das sich auf jeden menschlichen Lebensbereich anwenden läßt, ist besonders anwendbar auf den religiösen Bereich, in dem es zugleich Unterscheidung und Konformität zwischen Symbolischem und Theologischem erfordert.

Die demnach erforderliche Theologie ist (a) eine

¹ Die Überlegungen unseres Beitrages fußen vor allem auf folgenden Werken: G. Barden, *Modalities of Consciousness: Philosophical Studies XIX* (1970) 11–54; M. Chenu, *La Théologie au Douzième Siècle* (Paris 1957); D. Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York 1970) 45–81.

² Barden aaO. 54.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Theologie, die es ermöglicht, die Wahrheit dessen, was der Mensch erfahren hat, zu bestätigen; (b) eine Untersuchung und Prüfung der Voraussetzungen und Kategorien des Glaubens, eine Thematisierung des Vorganges der Gottzuwendung und eine Prüfung der dabei implizierten Werte und Glaubensgehalte; (c) eine Theologie, die in der Lage ist, in der Glaubensaussage zwischen symbolischen und doktrinalen Elementen zu unterscheiden; (d) eine Theologie, welche die symbolische Ausdrucksform in der Gemeinschaft mit in Betracht zieht, aber andererseits den Vorgang der Gottzuwendung und die Art und Weise, wie er sich Ausdruck gibt, einer Verifizierung und vernunftgemäßen Fragestellung unterwerfen kann; (e) eine Theologie, die in ihren Formulierungen offen genug ist, um sie nicht zu sakralisieren und damit theoretische und symbolische Ordnung zu verwechseln und zu vermischen.

Das «Devotionale» seinerseits darf nicht behandelt werden, als sei es Theologie. Das rein Objektive ist, wenngleich sachlich korrekt, inadäquat für sein Hauptanliegen, die subjektive Partizipation – im Gegensatz zur doktrinalen Exaktheit. Zugleich muß die christliche Gemeinschaft in ihrer Frömmigkeit, ihrem Gebet und ihrer Kontemplation eine Gewähr dafür haben, daß sie wirklich auf dem Weg zu Gott ist. Diese Gewähr aber kann sie durch die Führung einer reflektiven und systematischen Theologie bekommen.

DAVID POWER

geboren am 14. Dezember 1932 in Dublin, OMI, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte am Liturgischen Institut Sant'Anselmo zu Rom, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, seit 1972 Professor für Sakramententheologie an der Universität Gregoriana. Er veröffentlichte u. a.: *Ministers of Christ and His Church* (London 1969).