

Ökumenisches Kirchenrecht

Von Hans Dombois

Die Entwicklung des Kirchenrechts in unserem Jahrhundert ist unter dramatischen Wendungen verlaufen, welche freilich kaum in das allgemeine kirchliche und theologische Bewußtsein gedrungen sind. Luther hat bekanntlich 1520 einen großen Teil der Texte des kanonischen Rechts verbrannt, aber eben doch nur einen bewußt begrenzten Teil. Trotzdem und darum haben seither katholische und evangelische Kirchenrechtslehre auf dem Hintergrunde eines Elements der Naturrechtstradition parallel, zuweilen simultan miteinander bestanden. Um unsere Jahrhundertwende jedoch erschütterte ein bedeutender, der Aufgabe der Kirche leidenschaftlich verpflichteter Jurist protestantisch-liberaler Herkunft nicht nur die eigene, sondern auch die getrennten Kirchen durch seine radikale These von der Unvereinbarkeit von Kirche und Recht. Der Stachel dieser These ist bis heute überall, selbst im Bereich der orientalischen Kirche immer noch irgendwie wirksam. Daß Sohm selbst in seinem posthumen Werk über das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians diese Position in wesentlichem Maße zurückgenommen hat, wurde kaum beachtet. Namhafte Gelehrte beider Kirchen waren in einem seltsamen Bündnis bemüht, durch die Herausstellung unbestreitbarer Fehler im einzelnen die bedeutende grundsätzliche Erkenntnis Sohms von der Sakramentalität des älteren Kirchenrechts unwirksam zu machen.

Unmittelbar nach dem Tode Sohms war der deutsche Protestantismus genötigt, infolge des Sturzes des landesherrlichen Kirchenregiments die Verantwortung für seine Existenz im Recht selbständig wahrzunehmen. Er tat dies unerfahren, unlustig und mit nur bedingtem Erfolg. Als er sich 1933 zum ersten Mal einer kirchenfeindlichen Regierung gegenüber sah, war er weitgehend ungerüstet. Auf Grund dieser Erfahrung proklamierte die Bekenntnissynode von Barmen 1934 in Art. III die notwendige Verbindung von Bekenntnis und Ordnung. Obwohl dieser weittragende Grundsatzbeschluß von einer lutherischen Mehrheit mitgetragen war, nahm ihn die konfessionslutherische Tradition nur mit einem gewissen Vorbehalt auf: sie verstand das Augsburgische Bekenntnis, insbesondere dessen Art. VII – wie bis heute etwa Bischof Wölber (Hamburg) – im Sinne eines kirchenrechtlichen Minimalismus.

Die tiefe Rechtskrise des Dritten Reiches veranlaßte 1948 den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, ein offizielles Gespräch über das Verhältnis von Theologie und Recht zu veranstalten. Dieses leitete eine lange Bemühung namhafter Theologen und Juristen ein, welche man später als

»Rechtstheologie« zusammengefaßt hat.¹ Ihre Ergebnisse sind jedoch von der akademischen Theologie nur in sehr begrenztem Maße aufgenommen worden. Stand zunächst das allgemeine Verhältnis Theologie – Recht im Vordergrund – bis hin zur Entwicklung einer Theorie personaler Institution –, so war es von größter Bedeutung, daß Karl Barth in der Kirchlichen Dogmatik Band IV/2 zu einer ausdrücklichen theologischen Begründung des Kirchenrechts vorschritt. Er definierte es als »liturgisches und bekenndes Recht«. Mit der Wucht eines Anathema verfocht er seine These gegen alle spiritualistischen und liberalen Traditionen, auch gegen das »Mißverständnis der Kirche« seines alten Freundes, Mitstreiters und Gegners Emil Brunner und dessen naturrechtlichen Humanismus. Die methodische Tragweite der Barthschen Formel, die er durchzuführen weder gesonnen noch gerüstet war, war außerordentlich: Sie begründete Kirchenrecht in den zentralen geistlichen Vollzügen der Kirche selbst, ihrem Gehalt und ihren Strukturen, und befreite es damit von Ableitungen aus fragwürdigen abstrakten Generalsätzen wie auch einem einseitig imperativen Verständnis. Hatte auf katholischer Seite zwar Gottlieb Söhngen mit achtungsvollem Interesse die Rechtstheologie mit eigenen Arbeiten begleitet und Klaus Mörsdorf unternommen, die Kanonistik als theologische Disziplin mit juristischen Mitteln zu begründen, so fand doch gerade dieser methodische Umbruch kaum Beachtung.

Die systematische Theologie hatte es nicht schwer, den Charisma-Begriff Sohms und damit seine negative These als Mißverständnis des Neuen Testaments zu erkennen. Reichlich lang brauchten die Exegeten, um Rechtselemente, wie etwa »Sätze des Heiligen Rechts« in den kanonischen Texten aufzuweisen. Literarkritisch geschult, fehlte ihnen das Organ für rechtlich-soziale Phänomene – ihre Erkenntnisse blieben ihnen in ihrer Hand meist Bruchstücke und Scherben. Wie soll ein Philologe darauf kommen, daß im Präskript des Römer-Briefs eine institutionelle Struktur steckt? Es gibt wie unmusikalische eben auch unjuristische Menschen.

Aber bald nach Barths These – mit und ohne seine Wirkung – ereignete sich eine Art Explosion in der evangelischen Kirchenrechtslehre in Deutschland – übrigens der einzigen wissenschaftlichen Tradition des Fachs im gesamten Weltprotestantismus –, wozu man noch Holland und die Waldenserkirche nehmen muß. Zunächst trat Johannes Heckel mit einer aus den Quellen gearbeiteten Rechtslehre Luthers hervor und brachte den Nachweis, daß diese sich gerade an den streitigen Fragen des Kirchenrechts gebildet hatte. War sein Werk auch in vieler Hinsicht bestritten, so bedeutete es doch einen Einschnitt, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Bald danach veröffentlichten Erik Wolf und ich selbst 1961 gleichzeitig

¹ Ihr entsprachen außerhalb Deutschlands fast allein die Arbeiten von J. Ellul (Bordeaux).

durchgeführte Entwürfe einer Kirchenrechtslehre, als unabhängige Vollstrecker der Barthschen These, Wolf aus calvinistischer, ich aus Berneuchener Tradition. Beide Werke bezeichnen ausdrücklich ihren Gegenstand als ökumenisches Kirchenrecht — im Gegensatz zu Heckel, dessen Werk — auch in der systematischen Durchführung durch seine Schüler — nirgends den Bereich der lutherischen Konfession überschreitet. Dieser gewiß nicht zufällige Vorgang ist immer als Einheit verstanden worden. Das Mit- und Gegeneinander dreier selbständiger Arbeiten kam dem Ganzen zugute. Nach Entfaltung der beiden Konfessionstraditionen zeigte sich freilich in diesen beiden Zweigen kein Trieb zur methodischen und sachlichen Fortentwicklung mehr.

In seinem umfangreichen Werk »Evangelische Rechtstheologie« hat der katholische Kirchenrechtler Wilhelm Steinmüller diese drei Positionen systematisch — in mancher Hinsicht sogar zu systematisch — dargestellt und interpretiert. Er vertrat die überraschende, manchem katholischen Leser anstößige These, daß die hier gewonnenen Erkenntnisse für die katholische Theologie und Kanonistik von bedeutendem Wert, ja ihnen auf diesem Felde voran seien. Dieser Wertung ist mit einer gewissen Selbstverständlichkeit neuerdings der systematische Theologe Walter Kasper (Tübingen) in der Einleitung zu einer Dissertation mit dem Zusatz gefolgt, daß der methodische Vorrang dieser Seite eine solche der Praxis auf katholischer Seite gegenüberstehe. Andere namhafte katholische Autoren haben vorsichtiger diese Arbeiten als »Entdeckungen« bezeichnet — etwa vergleichbar der überraschenden Begegnung katholischer Theologen mit den reformatorischen Bekenntnisschriften.

Mit einer gewissen Phasenverschiebung und bedingt durch die Konzilsbewegung haben sich auch in der katholischen Kanonistik neue Aktivitäten eingestellt. Die päpstliche Kommission für die Revision des kanonischen Rechts ging voran, indem sie 1968 ihre Aufgaben auf einer großen öffentlichen Studientagung in Rom zur Debatte stellte. Dem folgten in den Jahren darauf die Gründung der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen (Vorsitz Prof. Plöchl [Wien]) und der Internationalen Gesellschaft für (lateinisches) kanonisches Recht (Vorsitz Prof. d'Avack [Rom]), die beide seither eine Reihe von Kongressen abgehalten haben. Auch die kanonistische Fakultät der Gregoriana in Rom benutzte ihr hundertjähriges Jubiläum zu einem reichhaltigen Kongreß im gleichen Zusammenhang.

Ich selbst hatte 1966 für das Konzilswerk von J. C. Hampe »Die Autorität der Freiheit« — nicht ohne ein gewisses Maß an Besorgnis über die Stellung der Kanonistik im inneren Gefüge der katholischen Kirche — versucht, eine Vorschau über die anstehenden Aufgaben der lateinischen wie orientalischen Kanonistik zu geben.

Dies führt zu einer Erwägung der gegenwärtigen Situation der lateini-

schen Kanonistik. Sie zeigt deutlich drei Hauptrichtungen. Es gibt einen breiten Bestand an positivistischen Repräsentanten des Fachs – von einer imperativischen Deduktionstheorie bis zu italienischen Laienkanonisten. Man bewegt sich ohne virulente Grundlagenproblematik im vorgegebenen Rahmen des großen Gebäudes *ius publicum ecclesiasticum*. Zweitens gibt es eine gewisse Anzahl kirchenkritischer Autoren. Sie klagen alte Beschwerden und Lasten oft mit gutem Recht aus, zeigen aber selbst kaum Mittel der Abhilfe – im Gegenteil sind sie in der Gefahr, in minimalistische und spiritualistische Richtungen zu geraten, die der Protestantismus gerade zu erkennen und zu überwinden unternommen hat.

Die dritte Linie vertritt Mörsdorf mit der schon zitierten These. Er hat sie in einer Reihe kleinerer, sich überschneidender Arbeiten begründet. Er hat diese aber weder weitergeführt noch durch Ausführung und Anwendung verdeutlicht. Er hat diesen Anstoß jedoch an eine ungewöhnlich große Zahl deutscher und nichtdeutscher Schüler vererbt, die sie – unter Vermeidung kritischer Auseinandersetzung mit dem Meister – seither, zum Teil in bedeutender Weise, weitergeführt haben. Als starkes, aber noch nicht voll durchgeklärtes Motiv steht dahinter die Frage nach der Sakramentalität und dem *Communio*-Charakter der Kirche.

Diese theologiegeschichtliche und methodische Lage ermöglichte mir es dann, zwar keine simultane Gesellschaft für Kirchenrecht im deutschen Bereich, wohl aber eine, die Spaltung übergreifende kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft auf dem Boden der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg zu gründen (1967). Diese Gruppe hat seither in ständigem Wechsel zwischen Grundsatzfragen und dem Austausch auf praktischen Gebieten gearbeitet. Sie ist mit einem Alternativ-Entwurf zur *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, ebenso mit Kritik und Gegenvorschlägen zu den Thesen der ökumenischen Konferenz von Accra hervorgetreten. Eine solche Zusammenarbeit, die auch eine Anzahl nichtdeutscher Gelehrter umfaßt, ist bisher die einzige geblieben.

Die Gesamtentwicklung zeigt eine deutliche methodologische Konvergenz, die sich einem Konsens nähert. Hatte Mörsdorf in Nichtbeachtung vergleichbarer evangelischer Bemühungen eine konfessionelle Autarkie als selbstverständlich vorausgesetzt, so findet jetzt seine These sozusagen um den Preis ihrer Ökumenizität eine verdiente Anerkennung und weiterführende Entwicklung. Nicht nur Wolf und ich haben seinerzeit den ökumenischen Horizont beschworen: der Gegenstand selbst ist nicht anders als ökumenisch zu fassen, und zwar in der Erstreckung der Zeit, der Epochen einer gemeinsamen Geschichte, wie auch in der Breite des Gesamtbildes aller Phänomene.

Der methodische Kern der Barthschen Wendung liegt ja in der sich durchsetzenden, induktiv zu verstehenden Phänomenalität. Nicht die Legitimität, sondern der Autarkie- und Suffizienzanspruch der dogmatisch, philoso-

phisch oder philologisch vermittelten Theologie ist zugunsten einer Begrenzung und Ergänzung in Frage gestellt. Es gibt ekklesiologisch relevante Erkenntnisse, die induktiv durch Erhellung lebendiger Strukturen des Handelns und der Gestaltung gewonnen und einsichtig gemacht werden können. Aus Grundsätzen oder Texten können solche Bildungen nicht zulänglich erklärt werden, obwohl sie mit diesen konvergieren. Da jede Ableitung durch die Subjektivität des Ableitenden beeinflusst ist, kann von der Auslegung her zwischen gemeinter Wirklichkeit und Postulat nicht verlässlich unterschieden werden. Weder Affirmation noch Kritik vermögen diese Selbstbegrenzung der Subjektivität zu durchbrechen. Die Vernunft enthält nicht zugleich eine Einsicht in die interpersonalen Strukturen, in denen sie selbst verläuft. Dazu verhilft jedoch die Induktion, sowenig diese Induktion für sich allein bestehen kann. Der Methodenmonismus der Deduktion ist jedenfalls gebrochen. Es geht dabei um mehr als um Erkenntnishilfen aus dem Bereich aller beliebigen Faktizitäten. Es geht auch um anderes als die Anerkennung einer mit oder ohne eigene Schuld verkannten Teildisziplin. Es geht vielmehr um die pneumatische Phänomenalität der Kirche selbst und darum um diese als Ganze.

Was sich hier auf der Ebene einer beträchtlichen Reflexion und Abstraktion wiederherstellt, ist das alte Verhältnis von *lex credendi* und *lex orandi*, welches im früheren Verstande sozusagen liturgisch kurzgeschlossen war und sich jetzt in neuer Offenheit darstellt.

Es tut nicht der Mensch etwas, wozu er *lege divina* verpflichtet und gnadenhaft ermächtigt wird, sondern er versteht sich selbst als denjenigen, der durch den geistlichen Vollzug zum Leben kommt. Der Weg führt durch seine Wahrheit zum Leben. Es folgt nicht das *operari* dem *esse*, sondern das *esse* dem *operari*. Aus diesem Grund verpflichtet die Kirche ihre Glieder zu ständiger Partizipation am Gottesdienst, den sie mit *begeben* im wörtlichen Sinne – in dem nicht nur etwas für sie als Anwesende geschieht.

Auf dieser Grundlage hat Joseph Hoffmann (Straßburg) versucht, den methodischen Stand zu umschreiben:

»Dies erlaubt den Kanonisten Theologen zu sein, ohne aufzuhören, Juristen zu sein, und den Theologen, in ihre Reflexion das Recht und die Institutionen der Kirche aufzunehmen, ohne sie zu sakralisieren oder die eigenständige Realität der Kirche zu verraten. Theologie und kanonisches Recht sind nicht zwei nebeneinandergestellte Disziplinen, dazu verdammt, schlecht und recht zu koexistieren, indem sie sich gegenseitig verdächtigen, sondern als zwei theologische Fächer, die ihre eigene Rolle und Methode besitzen, eingeladen sind, in einer grundlegend gemeinsamen Bemühung zusammenzuarbeiten, und die es *können*, weil die einen wie die anderen die Kirche als eine konkrete Gemeinschaft verstehen, deren Strukturen kein bloßer äußerer Verband oder eine Konzession an die Notwendigkeiten

guter Ordnung ist, sondern der Ausdruck ihrer Identität als Gemeinschaft der Glaubenden selbst.«²

Diese gegenläufige, aber konvergente Dualität, die das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Erfahrung, von Theorie und Praxis neu formuliert, ist zugleich das Ende der großangelegten Versuche, das Ganze der denkerisch zu verantwortenden Wahrheit auf einer einzigen Ebene darzustellen.

Die katholische Kirche des Mittelalters hat in der Scholastik diesen Versuch mit philosophischen Mitteln gemacht. Die Reformation hat dies heftig bekämpft, es dann bis zu einem gewissen Grade in ihrer eigenen Orthodoxie selbst tun müssen; sie hat aber vor allem an die Stelle der philosophischen Form die philologische einer hochentwickelten Textauslegung gesetzt. Aber dies bedeutete ebenso eine Beschränkung auf eine einzige Ebene des Verstehens und der Auslegung – und diese Einengung wurde durch die strengen *Sola*-Formeln – *sola scriptura*, *gratia*, *fide* noch verschärft. Aber gerade die Geschichtlichkeit der Offenbarung sprengt die Einheit unserer Einsicht: *natura sive ratio etsi pura incapax historiae*.

Schon Sohm hatte scharfsinnig darauf hingewiesen, daß das pneumatisch-sakramentale Kirchenrecht des ersten Jahrtausends durch die Einführung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten gesprengt worden sei. In unserer Zeit stellen sich nun antinomische und komplexe Strukturen auf diesem Felde heraus.

Die scheinbare Geschlossenheit der klassischen Physik und Logik ist durch die Quantenphysik und Quantenlogik aufgebrochen worden. Weit entfernt, damit einen fälschlich erwünschten natürlichen Gottesbeweis zu liefern, hat dieser Fortschritt der Erkenntnis den menschlichen Geist von dem Zwang der Widerspruchsfreiheit entbunden. In der freien Benutzung uns zugänglicher Erkenntnisformen vermögen wir also widersprüchliche Erscheinungsformen miteinander zu verbinden. Eine Kirchenrechtstheorie, welche – entweder katholisch – durchgängige abgeleitete Glaubensnormen oder protestantisch – wesentlich frei handhabbare, aber grundsätzlich nur sekundäre Ordnungsformen darbieten würde, wäre auf diese Weise methodisch und denkerisch überholt. Es ginge nicht mehr um die höhere oder geringere Wertung von Normativitäten, sondern um mehrseitige, komplementäre Lebensformen, wie der dialektische Aufbau von Liturgie, Hierarchie und *potestas* anzeigt.

So wäre die Kanonistik die erste geisteswissenschaftliche und dogmatisch-historische Disziplin, welche qualitativ veränderte und verschiedene Denkformen als notwendig hervorbringt und benutzt – dies beruht auch darauf, daß die in ihr behandelten Vollzüge nicht funktionalisierbar sind, wie sie auch immer zugleich den einzelnen als auch die Gesamtheit betreffen.

² In: »Revue du Droit Canonique«, 1977, S. 36.

Ich gehe noch einen Schritt mit der schon früher vertretenen Hypothese weiter, daß die Kirchenrechtslehre, bedingt durch ihren Gegenstand, je und dann ihrem geschichtlichen Kontext vorangeht (»Gesetz der Praeession«) — so gewiß sie auch immer wieder wie ein Chamäleon die Bodenfarbe der Umwelt annimmt.

So weist manches heute darauf hin, daß wir hier an einer geschichtlichen Wende stehen. Das im Gedanken der Dualität Angedeutete erneuert und berichtigt zugleich das Verhältnis von Schrift und Tradition. In seinem bisherigen Sinne ist das Problem bekanntlich überholt, da wir wissen, in welchem Maße auch die Schrift Tradition ist. Tradition ist hier jedoch in einem ganz anderen Sinne zu verstehen. Schrift ist alles das, was uns durch die Apostel und Evangelisten zum Glauben, Verstehen, Nachachten gesagt wird. *Traditio proprie dicta* ist aber alles, was der Herr für uns getan hat, indem er sich selbst preisgab und verraten ließ — und alles, was in der Repräsentation seiner *traditio* geschieht. Beides läßt sich nicht von uns aus in Deckung bringen, so wenig dies von Hegel bis Marx zwischen Philosophie und Geschichte gelingen konnte.

Kolakowski als der wohl einzige marxistische Denker, der den Systemzwang dieses großen Entwurfs durchlebt und dann hinter sich gelassen hat, hat die These vertreten, daß Mythos und Rationalität unverrechenbar nebeneinander bestehen und gerade ihr unaufhebbarer Gegensatz die Freiheit hervorbringe. Unter Mythos versteht er sehr umfassend und pauschal auch den gesamten Bereich der religiösen Erfahrung und Tradition, aber auch den der schöpferischen Produktivität in ihrer Unableitbarkeit. Er läßt also der rationalen Welt ihre Stringenz und Effektivität, setzt ihr aber eine unübersteigbare Grenze. Auch damit ist der Denkwang der Widerspruchsfreiheit aufgehoben und in diesem Anspruch selbst als Ideologie gekennzeichnet. Er vertritt, um seinen Buchtitel zu zitieren, die Präsenz des Mythos in der wissenschaftlich-technischen Welt. Aber gerade der christliche Glaube läßt sich auch in seinem umfassendsten Sinne nicht auf den Mythos reduzieren. Er gehört samt seiner unermesslichen Freiheitwirkung beiden Bereichen an.

Es war die Kirche, welche die große Rationalität entbunden hat — es ist auch die Kirche, welche die große *traditio* zu vertreten hat. Dies ist ein nachbürgerliches und darum auch nachmarxistisches Kirchenverständnis.

Nicht die Einheit unseres Geistes, sondern nur die des Heiligen Geistes, auf welche die Liturgie immerfort verweist, verbindet diesen Widerspruch, dessen Fruchtbarkeit so wenig eine Lebensversicherung höherer Art ist wie das Opfer selbst.

Von hier aus ergibt sich auch eine materiale Bestimmung des Begriffs des kanonischen Rechts. Es beruht auf Vollzügen, die als heilsnotwendig existenzbegründend sind, wie die Taufe.

Bei diesen handelt es sich um kommunikative Vorgänge, solche der Vergemeinschaftung. Diese aber haben Prozeßcharakter.

Auch das kanonische Recht wird aus dem Geiste des Prozesses, nicht der Satzung geboren. Was heißt das?

Die Kirchenrechtslehre unterscheidet zwischen zwingendem *ius divinum* und gestaltbarem *ius ecclesiasticum* – mit der unterschiedlichen Tendenz, das eine oder das andere auszudehnen oder einzuschränken. Diese Spannung darf nicht verdecken, daß es sich im inneren Kirchenrecht, im spezifischen Handeln der Kirche, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht – immer um das »Ob« der Frage unseres Stehens *coram Deo* geht, ob es sich nun um die Verkündigung des rechtfertigenden Glaubens nach Art. IV des Augsburgischen Bekenntnisses oder im Canon 87 CIC um die Konstitution der *persona* durch die Taufe geht. Hierin ist die unvermeidliche Radikalität der Entscheidung und Unterscheidung in der Frage der Wahrheit und Notwendigkeit begründet.

Alles aber, was hier geschieht und deshalb auch sinngemäß vollzogen und geordnet werden muß, ist das »Wie« dieses »Ob«. Es ist deshalb nicht irgendetwas im verbalen oder gegenständlichen Sinne, sondern die Vergemeinschaftung selbst, zu der sich Gott durch Christus im Heiligen Geist uns darbietet, die wir annehmen und der wir im Bekenntnis und Lobpreis antworten. Daraus ergibt sich keineswegs allein, aber doch in bemerkenswertem Maße die kirchenrechtliche Fruchtbarkeit des Sakramentenrechts, die sachliche und noëtische Bedeutung der Liturgie.

Alles dies aber sind nicht einzelne Akte, die wir isolieren und damit gegenständlichen können oder versuchen sollten, sondern in der Erbauung der ganzen Kirche wie im Fortgang des einzelnen Lebens vom Glauben zum Glauben Vorgänge, Vollzüge, Prozesse.

Ius canonicum ergo est existientiale, communicativum et processuale – canonicum autem quatenus tale est.

Rudolf Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. Festschrift Wach 1918. Neudruck Darmstadt 1967.

Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Band IV/2. München 1955.

Emil Brunner, Das Mißverständnis der Kirche. Stuttgart 1951.

Johannes Heckel, Lex charitatis. Köln/Wien 1973.

Erik Wolf, Ordnung der Kirche. Frankfurt 1961.

Wilhelm Steinmüller, Evangelische Rechts-theologie I/II. Köln/Graz 1968.

Hans Dombois, Das Recht der Gnade – Ökumenisches Kirchenrecht. Witten-Bielefeld, Band I, 1961, 2. Aufl. 1969, Band II, 1974.

J. C. Hampe, Die Autorität der Freiheit, I–III. München 1967.

Recht und Institution, I Forschungen und Berichte Heft 9. Witten 1956; II Forschungen und Berichte Heft 24, Stuttgart 1969.

Medard Kehl, Kirche als Institution – zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen kath. Ekklesiologie. Frankf. Theol. Studien 22. Frankfurt 1976.

L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München 1973.