

**Helmut Dorra**

**Wahrheit im Werden.**

**Zur geschichtlichen Fundierung ethischer Existenz**

**Ethisches Handeln und Verhalten in der Begegnung und Gemeinschaft mit Menschen ist eingebunden in die zeitliche und geschichtliche Dimension unseres Daseins. Ethische Existenz ist geschichtlich. Durch die Geschichte erhält sie ihre inhaltliche Bestimmung.**

**Die Wahrheit ethischer Existenz ist darum eine geschichtlich sich vollziehende „Wahrheit auf dem Wege“ (Jaspers) und nicht schon in allgemein gültigen Gehalten, Grundsätzen und Geboten zu fassen. Sie erweist sich in existentieller Aneignung, im Innwerden und Engagement, wie im Erkennen des einmaligen und unverfügbaren Kairos, in dem die Weisen des Wahrseins je anders sich zeitigen.**

In seinen Vorlesungen über die Logik erklärt Immanuel Kant, dass sich „das Feld der Philosophie“ in ihrer „weltbürgerlichen Bedeutung“ auf folgende Fragen bringen lasse: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?

Diese Fragen verweisen auf das Selbstverständnis des Menschen und sein Dasein in der Welt: was wir „als frei handelnde Wesen aus uns selber machen können und sollen“ (Kant 1963, 446f).

Die Antwort auf die moralische Frage, was ich tun soll, ist - Kant zufolge - in praktischer Hinsicht anthropologisch zu zentrieren: Sie ist allen vernünftigen Wesen bereits „innewohnend“ und der sittlichen Natur des Menschen zugehörend: ein absolutes Sollen, unserer geschichtlichen Erfahrung stets voraus, eigener Neigungen und Interessen erhaben, unabhängig emotionaler Werturteile und subjektiver Beweggründe - vielmehr ein „Faktum der Vernunft“, die allen vernünftigen Wesen das Gleiche gebietet. Die Vernunft sagt mir, was ich tun soll, weil in ihr allen Menschen Gemeinsames zu finden ist (vgl. Kant 1966, 25, 54f).

Kant war der Ansicht, dass ein formales Prinzip der apriorischen, praktischen Vernunft den Menschen maßgebend sein kann, das Gute zu erkennen und das Gesollte anzuerkennen (Kant 1966, 71f).

Die Vielzahl konkreter Verhaltensweisen in unterschiedlichen Belangen unseres Alltagslebens lassen sich somit aus einem einzigen Grundsatz ableiten: Jener Maxime zu folgen, durch die ich zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werde (Kant 1966, 28).

Dieser moralische Imperativ subsumiert dem generellen Gesetz jedes sittliche Urteil im Besonderen und ist maßgeblich in allen nur möglichen Daseinssituationen.

So bleibt das sittliche Sollen – prinzipiell und absolut gesetzt – von seinen geschichtlichen Bedingtheiten abstrahiert, weil es frei von empirischen Gründen und einsichtig zu sagen vermag, was für alle gleichermaßen gültig und jederzeit geboten ist. Alles sei - wie Kant sagt – von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten (Kant 1966, 130ff), wenn es mir auch nicht sagen kann, wie ich mich in dieser oder jener Situation entscheiden soll. Es müsse jedem überlassen bleiben, aus seiner moralischen Maxime die richtige Lösung in den Einzelfragen des Alltagslebens abzuleiten und die im gegebenen Fall geltenden Folgerungen zu ziehen (vgl. Hirschberger 1980, 340ff).

Kritiker haben dem ethischen Idealismus und Formalismus Kants entgegengehalten, dass der materiale Gehalt des sittlich Guten nicht schon durch allgemeingültige Gebote zu finden oder gesetzlich zu verordnen sei. Erst in einer jeweiligen geschichtlichen Bestimmtheit müsse die Antwort auf die Frage, was ich tun soll, erwogen werden, ob etwa die Wahrheit zu sagen zum Schutz eines Menschen dient oder Schaden für ihn bedeutet (vgl. Burkhard 1982, 78f). Hier sind die Voraussetzungen einer faktischen Wirklichkeit zu bedenken und die realen Folgen moralischen Handelns mit zu berücksichtigen. So müsse man es für möglich halten, dass die Lüge ein sittliches Gebot der Stunde sein mag, wenn sie darauf gerichtet ist, menschliches Leben zu retten.

Mithin kann das Tun des Gerechten und das mit ihm intendierte Gute zur Wirkung kommen, indem wir im Besonderen und Einmaligen einer gegebenen Situation vom Allgemeingültigen absehen und gerade darin das sittlich Gebotene erfüllen.

So möchte ich im Folgenden auf die geschichtliche Dimension unseres Daseins und deren Bedeutung für ethische Existenz hinweisen:

Mit zunehmender Bewusstheit der zeitlichen und geschichtlichen Bestimmung unseres Daseins, hat die Philosophie im Laufe einer geistesgeschichtlichen Entwicklung versucht, das Seins- und Selbstverständnis des Menschen, seine Sonderstellung im Kosmos, neu zu begründen. Sie hat damit die anthropologische Frage ins Zentrum gerückt philosophischer Besinnung hinsichtlich ihrer lebenspraktischen Ausrichtung und ethischen Relevanz.

Das von alters her überlieferte Selbstverständnis des Menschen als ein allen Kreaturen überlegenes und vernunftgeleitetes Lebewesen war mit dem Zerfall einer abendländischen Tradition und einer idealistischen Weltordnung fraglich geworden. Nun konnte nicht mehr allgemein ausgesagt werden, was der Mensch substantiell ist, was sich grundsätzlich und gültig für alle Zeiten feststellen und definieren lässt. Vielmehr wurde die Anthropologie zu einer prinzipiell offenen Frage, auf die der Einzelne geschichtlich existierend, im Wandel der Zeiten und stets noch im Werden – seine ihm eigene, unvertretbare Antwort gibt (vgl. Störig 1970, 467ff).

Nur auf diese Weise können wir uns selbst gewinnen, indem wir angesichts der Möglichkeiten, die wir haben, uns selbst als eigene Möglichkeit wählen und verwirklichen. Geschichtlich existierend ist jeder Einzelne gefragt, in den

Bedingtheiten unseres faktischen Daseins sein Leben zu führen und sich verstehend und Stellung nehmend zu sich selbst und den Möglichkeiten seines Sein-Könnens zu verhalten. Denn in allem, was wir vornehmen und anfangen, im Umgehen mit den Gegebenheiten und Gelegenheiten im Alltagsleben, antworten wir stets auf die Frage, wer wir sein und werden wollen; und wir entscheiden über uns in der Wahl unserer Möglichkeiten, wofür wir uns einsetzen und sorgen sollen.

Jedoch können wir nicht schon im Vorhinein unser selbst sicher sein und mitnichten die Möglichkeiten unseres Handelns vorhersehen und voraussagen, weil sie uns erst mit der entgegen kommenden Zeit gegeben und in einer besonderen Situation aufgegeben sind.

So stehen wir immer wieder am Anfang, und wir haben keinesfalls fertige und vorgegebene Antworten, die wir uns aus dem Fundus gesammelter Erfahrungen oder dem Apriori einer praktischen Vernunft „auf die hohe Kante legen könnten.“

Die Wahrheit ist konkret, mitnichten zu fixieren und festzustellen, eine geschichtliche sich vollziehende Wahrheit im Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit und seinem Verhalten in der Welt. Das überlieferte und gelehrte Wissen wird erst wahr und gewiss dem existierenden Menschen und muss in seiner allgemeinen Verbindlichkeit und Idealität stets vom Einzelnen angeeignet und verinnerlicht werden.

Diesen Modus ge-innerter Erkenntnis hat Sören Kierkegaard mit dem Begriff der „Aneignung“ gemeint. Er schreibt in seinen Tagebüchern: „Wahrheit darf nicht als etwas Allgemeines gedacht werden, sie will erworben und ins praktische Leben übersetzt sein...Mich kümmert nur die Wahrheit, die zugleich auf die Kräfte meines Inneren wirkt und sie weckt...Was nützte es mir, viele einzelne Phänomene erklären zu können, wenn sie für mich selbst und mein Leben keine Bedeutung hätten...Anstelle des abstrakten Allgemeinen muss ich die Wahrheit suchen, die konkret meine ist, für die ich leben und streben will.“ (zit. nach Landmann, 1966, 207f)

Kierkegaard wendet sich gegen eine Bewußtseinsphilosophie, die sich im „starrten Gehäuse“ objektiver und abstrakter Begriffe aufhält, die somit vom konkreten Dasein des Menschen, von seiner Einmaligkeit und Besonderheit in der Geschichte, absieht.

Er widerspricht damit dem philosophischen System einer idealistischen Weltanschauung, die versucht, im theoretischen Denken die Wirklichkeit umfassend darzustellen. So vergleicht er das System mit einem „prächtigen Palast“, der von keiner Menschenseele bewohnt wird: eine geordnete Welt sachlicher Richtigkeiten und logisch sortierter Aussagen (vgl. Landmann 1966, 206; Heinemann 1954, 41f).

Die Wahrheit aber ist in ihrer existentiellen Bedeutung eine Leben bestimmende Wirklichkeit, die wir nicht einfach anwenden oder durch Tradition bewahren und systematisch sichern sollen. Sie ist vom Subjekt her zu definieren: eine Verhältnis- und Verhaltensweise, die wir „wiederholend“ in Wort und Werk als

gelebte Wahrheit bezeugen. Dazu muss der Einzelne in autonomer Selbstbesinnung und Selbstbestimmung unbedingt entschieden sein, sich in seiner Freiheit zu übernehmen und zugleich die Freiheit als Prinzip der Moral anerkennen.

Ethische Existenz ist somit im Selbstsein gegründet, stets aber bezogen auf die Welt, in der wir uns befinden und verhalten.

Dieser strukturelle Zusammenhang von Selbst- und Weltbezug ist für ethische Existenz konstitutiv. Denn der konkrete Vollzug unserer Selbstwahl ist der gute Grund sittlichen Sollens in der Welt wie im umfassenden Gefüge der Geschichte, die wir als „Erbe“ übernehmen und mitgestalten.

In-der-Welt-Sein bedeutet, eingebunden sein in die faktischen Verhältnisse unseres Daseins und bezogen sein auf dessen geschichtliche Erscheinungen, auf die politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Bedingtheiten einer jeweiligen Gegenwart.

Das Selbst-sein-wollen und damit unsere Selbstwahl ist der subjektive Grund ethischer Existenz. Deren objektive Seite aber sind die vielfachen Verweisungszusammenhänge einer umfassenden Wirklichkeit, die unser Engagement immer wieder herausfordert.

Somit sind wir angewiesen auf die spezifischen fachlichen Ergebnisse empirischer Forschung und wissenschaftlicher Erkenntnis, die sachlich und einsichtig ethische Entscheidungen im Kontext fortschreitender Entwicklungen und geschichtlich dynamischer Zusammenhänge fundiert.

Daraus resultiert eine Ethik der Verantwortung, die im Horizont der Zeit – perspektivisch orientiert - die voraussichtlichen realen Folgen des Möglichen und Machbaren im menschlichen Ermessen beachtet und bedenkt.

Ethische Existenz steht darum nicht mehr allein vor der Frage, ob heute im Ansinnen eigener Glückseligkeit unser Leben gelingt, vielmehr aber, wie wir leben sollen, damit morgen noch menschenwürdiges Leben möglich ist.

Verantwortliches Handeln ist im geschichtlichen Bewusstsein vorausschauend und schöpferisch auf eine Zukunft gerichtet, die im Zeitalter technologischer Beschleunigungen und fortschreitender Geschwindigkeiten zu immer schnelleren Entscheidungen herausfordert.

Die Frage ist stets virulent, was zu machen ist, was wir noch optimieren müssen und maximieren können.

Um aber ein Leben für alle Menschen in dieser Welt zu bewahren, ist ein Immer-noch-mehr zu wenig, weil denn ein Weiter-so Fortschritt bedeuten würde eines Status quo der Besitzstände im Bestehenden und Selbstverständlichen.

Mit seinem „Prinzip der Verantwortung“ (Jonas 2003) hat Hans Jonas darauf hingewiesen, dass es nicht ausreicht, ethisches Verhalten im Rahmen vorgegebener Ordnungen und sittlicher Normen zu reflektieren, die doch stets auf das Reglement einer so genannten „Nächstenethik“ ausgerichtet bleiben.

Vielmehr sollen wir an der Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen und deren geschichtlicher Veränderungen mitwirken, um das Wohlergehen für alle

Menschen in der Welt und Leben kommender Generationen zu bewahren und zu gewähren.

Mithin mag das bedeuten, sich dem Gewohnten zu widersetzen und dem eigenen Gewissen zu folgen, statt in die Konformität und vermeintlichen Sicherheiten des „Man“ zu flüchten (vgl. Heidegger 2006, 126ff).

Was man tun soll, tradiert die Moral nach bewährter Sitte, denn sie erweist sich als notwendig in einem komplexen Gemeinwesen und berechenbarer Umgangsformen. So erfüllt das „Man“ als Reglement einer alles umfassenden Öffentlichkeit seinen Zweck im System menschlicher Funktionen und Reaktionen, das ein geordnetes Zusammenleben möglich macht.

Ethische Existenz aber geht nicht schon auf in einer Konformität des Allgemeinen wie auch in Form eines umgänglichen Arrangements und eines konventionellen Verhaltens. Hier ist jeder Einzelne in Anspruch genommen, sich auf sein eigenes Selbst-Sein-Können zu besinnen, das wir in einer verstehenden Daseinsweise und im geschichtlich konkreten Vollzug wählen und verwirklichen.

So bin ich gefragt und herausgefordert mit einer dem Tod vorlaufenden Entschlossenheit – wie Heidegger sagt – hier und heute in meiner jeweiligen Gegenwart, mich selbst als Grund meines Handelns zu übernehmen (Heidegger 2006, 260f). In der Gegenwart gilt es, mit kritischem Urteilsvermögen zu erkennen, was im Zeitalter technologischer Beschleunigung und fortschreitender Geschwindigkeiten einer gemeinsamen Zukunft förderlich sein kann. Nur heute können wir handeln und in einer geschichtlich bestimmten Situation mit unserem gelebten Leben Antwort geben auf die Frage, was wir tun sollen.

Was aber in einer gegebenen Situation geboten erscheint, das muss immer wieder im Raum der Bedingtheiten und Möglichkeiten wahrgenommen, bewerten und gewagt werden, um das den Menschen gemäße Gute zu bewirken. Ethischer Existenz ist damit aufgegeben, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Herkommen und Hingehen, im Gegenwärtigen sich offen zu halten für das Widerfahrnis und Unverfügbare, in der Bereitschaft, sich von dem, was sich begibt und ergibt, angehen zu lassen.

So kommt es jetzt darauf an in einer konkreten nicht wiederkehrenden Situation, die einmalige Gelegenheit zu erkennen, das mögliche Gute und Angemessene zu tun. Denn die Gegenwart ist die eigentliche Zeit unserer geschichtlichen Existenz, die mithin als Kairos, als die rechte Zeit zu handeln für unser Dasein Bedeutung gewinnt und für unsere Zukunft Richtung weisend ist.

Im Kairos verdichten sich die Zeitdimensionen des Vergangenen und Zukünftigen, des Gewesenen und Werdenden im Augenblick, der uns als die entscheidende Zeit begegnet. Damit ist zugleich eine Zeiterfahrung konnotiert, die uns als Krise und Chance erscheint, die nicht zuletzt ein Innwerden des Gerichtes bedeutet und somit das Moment des Unwiderruflichen enthält.

Schon Aristoteles hat den Kairos als den markanten Zeitmoment in die Moral eingeführt und deutlich gemacht, dass zur Klugheit praktischen Handelns die

Erkenntnis gehört, was jetzt an der Zeit ist. Diese Erkenntnis aber sei nicht aus einer allgemeinen Idee des Guten abzuleiten, sondern allein der „Meinung“ zugänglich. Denn das Gute richte sich jedes mal nach dem Augenblick, es sei nicht absolut, sondern relativ zur Situation (Aristoteles 1967, III, 1110a, vgl. Aubenaque 2007, 97f).

Gleichwohl sind wir immer wieder vom Leben gefragt, wir sind frei zu entscheiden und können existierend nicht indifferent bleiben. Weil wir aber als Gefragte in einer jeweiligen Situation nicht schon im Vorhinein über die Inhalte der Fragen verfügen, brauchen wir eine grundsätzliche Haltung der Gelassenheit, die dem Neuen gegenüber aufgeschlossen ist, die sich bescheiden kann, darauf zu schauen, was erst noch in Erscheinung treten wird.

Darum steht ethisches Handeln unter dem Vorbehalt alles Endlichen und Fragmentarischen, so dass unsere Antwort als gelebte Wahrheit im geschichtlichen Wandeln in keiner Weise zu fixieren, sondern immer wieder neu zu finden und zu erfahren ist.

Existentielle Wahrheit lässt sich somit nicht für alle Zeiten statisch feststellen und schwarz auf weiß nach Hause tragen, denn sie kann nur in konkreter Entscheidung in einer gegebenen Situation erkannt und getan werden.

Sie ist im Medium der Zeit eine geschichtlich sich vollziehende Wahrheit „auf dem Wege“ (Jaspers), immer wieder im Werden; und sie ist verbindlich in der Verbundenheit mit anderen, in der Sozialität einer solidarischen, kommunikativen Gemeinschaft, die alle Formen menschlichen Miteinander-Seins im Gegenwärtigen umgreift.

Ethische Existenz hat darum immer schon einen interpersonalen Bezug zum Mitmenschen in seinem Eigensein und Anders-Sein, - und sie verwirklicht sich in den vielfachen und facettenreichen Beziehungsweisen unseres Daseins in der Welt. Denn hier wird der Einzelne auf seine Verantwortung und die Rechtfertigung seines Handelns vom anderen her in Anspruch genommen.

Das erfordert die Bereitschaft zur dialogischen Auseinandersetzung in „existentieller Kommunikation“ (Jaspers), die einen offenen Diskurs unter Gleichberechtigten - nicht notwendig Gleichgesinnten - gewährleistet. Hier bleiben wir - wie Jaspers formuliert - „auf den anderen bezogen durch die Wahrheit, die wir nur miteinander finden, weil wir auf diesem Wege eigentlich werden... denn was ich in der Besinnung für mich allein gewinne, das ist, wenn es alles wäre, wie nicht gewonnen. Was nicht in existentieller Kommunikation gründet, ist ohne genügenden Grund“ (Jaspers 1971, 95).

Existentielle Wahrheit als Verwirklichung ethischer Existenz steht darum vorrangig in Relation zum Mitmenschen und nicht zu einem objektiv oder normativ richtigen Sachverhalt.

Auch die Begegnungsphilosophie versteht den Wahrheitsbegriff kommunikativ als Geschehen im begegnenden Dialog, wo wir uns im Gegenüber befinden und einer dem anderen gegenwärtig wird (Derbolav 1969, 105f).

Nicht das Apriori der Idee, noch das der Vernunft definiert das Sein des Menschen, vielmehr geht das Apriori der Beziehung allen anderen

anthropologischen Bestimmungen voran, weil Dasein nur mit anderen möglich ist und Existenz nur im Mit-Sein mit anderen verwirklicht werden kann.

Martin Buber spricht in Anlehnung an das hebräische „Aemet“ von einer dem Du zugewandten, dialogischen Dimension der Wahrheit (Buber 1982, 166f, vgl. Landmann 1966, 221). Sie ist gleichbedeutend mit Wahrhaftigkeit im Sinne einer vom Menschen bezeugten Zusage, die man mit dem Wort „Treue“ übersetzen und synonym verwenden kann. „Aemet“ bezeichnet das Dauerhafte und Zuverlässige, das sich im Werden erweist und im Wahrsein bewährt (Gesenius 1962, 47f). So ist etwa von einem Weg gesagt ist, der zum Ziel führt, oder von einem Wort, das als Versprechen gegeben ist und gehalten wird. Wahrheit hat darum im Wortsinn der Beständigkeit eine ethische Qualifikation und zugleich eine zeitliche Dimension, insofern sie sich auf Zukünftiges bezieht, das schon jetzt als Zusage und Zutrauen wirksam ist. Ein Wort wird glaubwürdig und gewiss durch den, der sich mitteilt, wie denn der/die Lehrende zur Lehre gehört.

Diese dialogische und dynamische Wahrheit geschieht zuverlässig und aus Überzeugung im Zusammenwirken der Menschen, wo immer wir uns mitteilen mit dem, was wir meinen.

Bestimmend für das Gelingen eines Dialoges sind in ethischer Hinsicht weniger die Regeln kommunikativer Verständigung, als vielmehr das Ethos der Wahrhaftigkeit, aus der heraus sie angewendet werden.

Zum Schluss möchte ich noch erinnern:

Im Rahmen ihrer kritischen Sozialforschung hat die Frankfurter Schule ein Konzept kommunikativen Handelns entwickelt, das der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Vorrang einräumt.

Jürgen Habermas, sieht die Möglichkeit diskursiver Verständigung und Konsensbildung nur unter der Voraussetzung, dass die Diskurspartner „weder sich noch andere über ihre Intention täuschen und sich demzufolge transparent erweisen“ (Habermas 1971 101f). Wenn Menschen miteinander reden, muss vorausgesetzt sein, dass sie gleichermaßen an der Wahrheit interessiert sind und sich gegenseitig respektieren. So gewährleistet kommunikative Vernunft, dass keiner den anderen manipulativ oder strategisch „über den Tisch zieht“, sondern in kooperativer Wahrheitssuche und kritischer Konsensbereitschaft argumentiert wird, was normativ und allgemein gültig werden kann. Habermas geht davon aus, dass die Begründung von Normen nur in der Dimension sprachlich verfasster Interaktion möglich ist. In diesem Zusammenhang entwickelt er die Idee einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft“, die als notwendige Bedingung eines jeden Diskurses gelten soll (Habermas 1995).

Eine so gemeinte an der geschichtlichen Bestimmtheit des Menschen orientierte Diskursethik versucht zu klären, wie wir uns in kommunikativer Auseinandersetzung und diskursiver Verständigung verhalten sollen.

Sie kann darüber hinaus als normative Grundlage gelten für ethisches Handeln in allen geschichtlich bedingten Beziehungsweisen unseres Daseins in der Welt.

Helmut Dorra. Theologe und Existenzanalytiker

## Literatur

Aristoteles (1967) Nikomanische Ethik. (Aristoteles, Werke Bd. 6) Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag

Aubenque P (2007) Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles. Hamburg: Felix Meiner

Buber M (1982) Das Problem des Menschen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Brunner R; Kebel P (2000) (Hrsg.) Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Frankfurt: Campus

Burkhard FP (1982) Ethische Existenz bei Karl Jaspers. (Epistemata, Reihe Philosophie Bd. XIII) .Würzburg: Königshausen u. Neumann

Derbolav J (1969) Existentielle Begegnung. In: Faber W (1969) (Hrsg.) Das Problem der Begegnung. München: Ehrenwirth

Gesenius W (1962) Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin: Springer, 17. Aufl.

Habermas J, Luhmann N (1971) Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/M: Suhrkamp

Habermas J (1995) Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1. Frankfurt/M: Suhrkamp

Heidegger M (2006) Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 19. Aufl.

Heinemann F (1954) Existenzphilosophie lebendig oder tot? Stuttgart: Kohlhammer

Hirschberger J (1980) Geschichte der Philosophie Bd. II. Freiburg: Herder, 11. Aufl.

Jaspers K (1971) Einführung in die Philosophie. München: Piper

Jaspers K (1973) Der philosophische Glaube. München: Piper



Jaspers K (1994) Psychologie der Weltanschauungen. Berlin: Springer

Jonas H (2003) Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M: Suhrkamp

Kant I (1963) Logik A 25 (Werke in 6 Bänden, Bd. III) (Hrsg. Weischedel W). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Kant I (1966) Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Werke in 6 Bänden, Bd. IV) (Hrsg. Weischedel W). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Kierkegaard S (1989) (Hrsg. Rochol H) Philosophische Bissen. (Philosophische Bibliothek Bd. 417). Hamburg: Felix Meiner

Kierkegaard S (1939) Religion der Tat. Sein Werk in Auswahl. (Hrsg. Geismar E). Stuttgart: Alfred Kröner

Landmann M (1966) Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblichen Gespräch. München: Nymphenburger Verlagshandlung

Störig HJ (Hrsg.) (1970) Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Stuttgart: Kohlhammer

Weidmann B (Hrsg) (2004) Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers. Würzburg: Königshausen u. Neumann