

Was ist Aufklärung?

Epochenkonzepte und Diskursbegriffe
des 20. und 21. Jahrhunderts

ABHANDLUNGEN von Eric Achermann, Oliver Bach, Monika Fick,
Daniel Fulda, Frank Grunert, Marion Heinz, Matthias Löwe, Annette Meyer,
Martin Mulsow, Richie Robertson, Gisela Schlüter, Christoph Schmitt-Maaß,
Michale Schwingenschlögl, Gideon Stiening, Udo Thiel, Edoardo Tortarolo
und Cornel Zwierlein

KURZBIOGRAPHIE Voltaire (1694–1778)

DISKUSSION Rainer Enskat, Aufklärung bei Kant



AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts
und seiner Wirkungsgeschichte

Herausgegeben von
Martin Mulsow, Gideon Stiening
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:
Udo Roth

Band 35 · Jg. 2023

Thema:
WAS IST AUFKLÄRUNG?
EPOCHENKONZEPTE UND DISKURSBEGRIFFE
DES 20. UND 21. JAHRHUNDERTS

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178–7128

Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – Herausgegeben von Martin Mulsow, Gideon Stiening und Friedrich Vollhardt. – Redaktion: Dr. Udo Roth, Ludwig-Maximilians-Universität München.

© Felix Meiner Verlag 2023. Das Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Printed in Germany.

www.meiner.de/aufklaerung

INHALT

EDITORIAL

<i>Martin Mulsow, Gideon Stiening, Friedrich Vollhardt: Was ist Aufklärung? Epochenkonzepte und Diskursbegriffe des 20. und 21. Jahrhunderts</i>	7
--	---

SCHWERPUNKT

<i>Christoph Schmitt-Maaß: Die Aufklärung als Beginn und Grundlage. Kirchengeschichtliche Aufklärungsforschung bei Adolf von Harnack und seinen Schülern</i>	11
<i>Udo Thiel: Ernst Cassirer's <i>Die Philosophie der Aufklärung</i> or: Was there an Enlightenment?</i>	27
<i>Annette Meyer: Die Gegenwartsaufgaben der Aufklärung: Karl Mannheim und seine Schüler</i>	77
<i>Michael Schwingenschlögl: Menschheit ohne Raum? Fritz Valjavec und die Konsequenzen der ‚Abendländischen Aufklärung‘</i>	99
<i>Frank Grunert: Naturrecht und Aufklärung. Die (unvereinbaren) rechtshistorischen Zugänge von Erik Wolf und Diethelm Klippel</i>	123
<i>Marion Heinz: Reinhart Koselleck, <i>Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt</i> (1959)</i>	143
<i>Oliver Bach: Methode der Aufklärung? Jürgen Habermas' <i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i> (1962)</i>	163
<i>Gideon Stiening: Was ist Gegenaufklärung? Historische und systematische Anmerkungen zu Isaiah Berlins <i>Wider das Geläufige</i></i>	191

<i>Cornel Zwierlein</i> : Wer die Aufklärung sucht, findet die Romantik nicht: John G. A. Pococks <i>Barbarism and Religion</i> und Gibbons Geschichtsbild	213
<i>Eric Achermann</i> : Aufklärung und <i>Âge classique</i> . Zu <i>Episteme</i> , Diskurs und Periodisierung bei Michel Foucault	243
<i>Gisela Schlüter</i> : Radikaler Reformismus – Franco Venturi, Historiograph der europäischen Aufklärung	269
<i>Edoardo Tortarolo</i> : Die Aufklärung als europäisches Phänomen. Die Perspektive aus Italien im 20. Jahrhundert	285
<i>Matthias Löwe</i> : „Schlacht mit Begriffen“: Das Aufklärungsbuch von Panajotis Kondylis	297
<i>Ritchie Robertson</i> : Zwei neuere Aufklärungskonzepte aus Großbritannien: Keith Thomas und David Wootton	311
<i>Monika Fick</i> : Die „moderne moralische Ordnung“ und deren Grenzen: Charles Taylor	331
<i>Daniel Fulda</i> : Eine Aufklärungsgeschichte für die Berliner Republik? Steffen Martus: <i>Das deutsche 18. Jahrhundert</i>	347
<i>Martin Mulsow</i> : Eine Globale Ideengeschichte der Radikalaufklärung? Jonathan Israel und das transnationale 18. Jahrhundert	365

KURZBIOGRAPHIE

<i>Björn Spiekermann</i> : Voltaire	381
---	-----

DISKUSSION

<i>Rainer Enskat</i> : Aufklärung – epochal oder weltgeschichtlich, individuell oder kollektiv? Eine kritische Miscelle	393
--	-----

REZENSIONEN

Birgit Sandkaulen, Walter Jaeschke (Hg.), Jacobi und Kant (<i>Stefan Klingner</i>)	399
Ritchie Robertson, The Enlightenment: The Pursuit of Happiness 1690–1790 (<i>Isabel Karremann</i>)	407
Immanuel Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik. Histor.-krit. Edition (<i>Giuseppe Motta</i>)	413

EDITORIAL

MARTIN MULSOW, GIDEON STIENING,
FRIEDRICH VOLLHARDT

Was ist Aufklärung?

Epochenkonzepte und Diskursbegriffe des 20. und 21. Jahrhunderts

Die Auseinandersetzung mit den historiographischen und systematischen Epochenkonzepten und Diskursbegriffen von AUFKLÄRUNG, die seit dem späten 19. Jahrhundert und bis in unsere Tage von den Geistes- und den Kulturwissenschaften entwickelt wurden und werden, sind zumeist in die Forschungsübersichten von Spezialstudien eingebunden, wodurch sie nicht selten marginalisiert werden. Trotz einer intensiven, ja prosperierenden Aufklärungsforschung¹ scheint die Kenntnis und damit der Anschluss an die bedeutenden konzeptionellen Entwürfe des 20. Jahrhunderts kaum noch gesucht zu werden – zum Nachteil der Forschung zu dieser Epoche, die für die gesellschaftlichen und intellektuellen Entwicklungen in der Moderne von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen ist. Welche jüngere Aufklärungsforscher*in kennt noch die bedeutenden, von Jürgen Mittelstrass im Jahr 1970 vorgelegten *Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie* oder Peter Gays ein Jahr zuvor erschienene Darstellung mit dem programmatischen Untertitel *The Science of Freedom*?

Darüber hinaus scheint – trotz oder wegen des verbreiteten Postulats der Interdisziplinarität – der Blick über die Grenzen der eigenen Disziplin in diesem Feld überraschend wenig ausgeprägt zu sein. Kaum eine Literaturwissenschaftler*in bezieht sich noch auf das im Wortsinn epochemachende Werk von Ernst Cassirer aus dem Jahr 1932, so wie umgekehrt bei spezialisierten Fachphilosophen die Ansätze von Historikern (Michel Vovelle, Georg Schmidt u. a.) ignoriert werden. Gleichwohl bieten viele Entwürfe zur systematischen Analyse und historischen Interpretation der Aufklärung, aber auch ihrer substanziellen Kritik seit dem 18. Jahrhundert eine Fülle von Perspektiven, Methoden und Standpunkten, die

¹ Zwei Zwischenbilanzen unter vielen anderen offerierten Michael Schlott (Hg.), *Wege der Aufklärungsforschung in Deutschland. Die Forschungsgeschichte von Empfindsamkeit und Jakobinismus zwischen 1965 und 1990 in Experteninterviews*, Stuttgart, Leipzig 2012 sowie Stefanie Stockhorst, *Epochen und Projekte. Perspektiven der Aufklärungsforschung*, Göttingen 2013.

es für die künftige Forschung zu berücksichtigen gilt, um nicht nur Moden und Trends zu bedienen, sondern Kontinuität herzustellen. Das gilt sowohl für die unterschiedlichen Sichtweisen auf die geschichtliche Epoche als auch für die seit einiger Zeit in den USA, aber auch in Europa geführten Debatten über eine neue, dritte Aufklärung.²

Wenn es stimmt, wofür vieles spricht, dass die Eule der Minerva erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt, dann entstehen erst im späten 19. Jahrhundert wissenschaftliche Konzepte, mit denen die Epoche als ein Zeitalter der Aufklärung – das noch keineswegs ein aufgeklärtes Zeitalter war³ –, kurz als eine kulturelle und gesellschaftliche Formationsphase beschrieben werden konnte. Erst mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert und den Arbeiten von Dilthey, Hazard und Cassirer sind die mentalen, diskursiven, medialen und sozialen Konstellationen dieser Epoche in ihren europäischen Verlaufsformen durchdrungen und erfasst worden.⁴ Dabei zeigte sich von Beginn an, dass die historische Aufklärung zum einen nicht als einheitliche intellektuelle Bewegung zu erfassen, sondern auch anhand ihrer Kontroversen und den miteinander konkurrierenden Schulbildungen oder Fraktionierungen zu beschreiben ist, ohne dass man gleich von „Aufklärungen“ sprechen müsste;⁵ zum anderen wurde erkennbar, dass trotz aller Gegenströmungen – von der Spätromantik über Friedrich Nietzsche und Georges Sorel bis zu Carl Schmitt oder dem Poststrukturalismus – die Aufklärung nicht allein als historische Epoche, sondern auch als ein Projekt der Moderne rekonstruiert werden muss.⁶

Der vorliegende Band will diese hier nur flüchtig angesprochenen Problemstellungen an einzelnen Modellbildungen untersuchen, wobei auf Abbrüche, Wiederaufnahmen und wechselnde Rezeptionsinteressen zu achten war. Dabei sollte auch die Kritik an bestimmten Grundelementen des Aufklärungsdenkens (Säku-

² Vgl. hierzu u. a. Steven Pinkert, *Aufklärung Jetzt. Für Vernunft, Wissenschaft, Humanismus und Fortschritt. Eine Verteidigung*, Frankfurt am Main 2016; Michael Hampe, *Die Dritte Aufklärung*, Berlin 2018; Georg Cavallar, *Gescheiterte Aufklärung? Ein philosophischer Essay*, Stuttgart 2018; Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2020 oder auch Corine Pelluchon, *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*, übersetzt von Ulrike Bischof, Darmstadt 2021.

³ Zur Distinktion zwischen dem Zeitalter der Aufklärung und einem aufgeklärten Zeitalter siehe Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen [später: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. VIII, 40.

⁴ Vgl. hierzu u. a. Pierre-Yves Beaurepaire, *L'Europe des Lumières*. Paris 2004.

⁵ Siehe hierzu Johannes Birgfeld, Stefanie Catani, Anne Conrad (Hg.), *Aufklärungen. Strategien und Kontroversen vom 17. bis 19. Jahrhundert*, Heidelberg 2022.

⁶ Vgl. Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, New York, London 2000.

larität, Rechtsstaatlichkeit, normative Verpflichtungen, Gewaltenteilung etc.) Beachtung finden.⁷

Zu diesem Zweck werden ganz unterschiedliche Epochenbilder und Aufklärungsbegriffe zur Diskussion gestellt. Der Anspruch des Bandes ist es, ein Tableau historiographisch und systematisch relevanter Aufklärungstheorien und -modelle in ihrer Entwicklung vorzustellen und deren Leistungsfähigkeit für eine Gegenwart zu prüfen, die sich von den Ordnungskategorien und praktisch-normativen Prinzipien des in der frühen Moderne entwickelten Wissens des Westens – der Begriff wird im Sinne Heinrich August Winklers gebraucht – abzuwenden scheint.

Dazu ist es erforderlich, die unterschiedlichen, mit der Erforschung der Aufklärung als Epoche und Projekt befassten Disziplinen an der Untersuchung zu beteiligen. Da gegenwärtig kaum ein produktiver Austausch zwischen den philosophischen, historiographischen, kunstwissenschaftlichen oder philologischen Fächern und den jeweiligen Theoriebildungen stattfindet, bietet der Band ein Forum für dieses interdisziplinäre Gespräch, das durch die Rückbesinnung auf die erreichten Standards und Ergebnisse des vergangenen Jahrhunderts stimuliert werden soll. Das entscheidende Desiderat bestand in der kritischen Sichtung der bedeutenden und nicht selten miteinander konkurrierenden Positionen in der Aufklärungsforschung seit dem späten 19. Jahrhundert. Mit wenigen Ausnahmen – erwähnt sei nur das Konzept der „Radikalaufklärung“⁸ – ist ein solcher Versuch bislang kaum unternommen worden.⁹

Dass bei diesem Versuch im Feld der Wissenschaftshistoriographie weder alle Leitfragen noch Autoren aufgenommen werden konnten, liegt auf der Hand. Es gehört daher zu den Zielen dieser Dokumentation, Anschlussforschung zu ermöglichen. Denn einerseits geht es darum, die unterschiedlichen Fächer in ein dauerhaftes Gespräch einzubinden; andererseits ist die im Gegenstand selbst angelegte (und geforderte) Interdisziplinarität insofern vielversprechend, als sie Auskunft über diskursive Überschneidungen gibt, die einer breiter angelegten und an Kontextualisierung interessierten Geschichtsschreibung zur Epoche der Aufklärung wichtiges Material zur Verfügung stellen könnte.

⁷ Zur historischen Erforschung der Gegenaufklärung vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader, Berlin 2004; zu einer aktuellen systematischen Positionierung der Aufklärungskritik vgl. Andreas Pečar, Damien Tricoire, Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?, Frankfurt am Main 2015.

⁸ Vgl. hierzu die Bände von Jonathan Israel, Martin Mulso, Radikalaufklärung, Frankfurt am Main 2014 sowie Frank Grunert (Hg.), Concepts of (Radical) Enlightenment. Jonathan Israel in Discussion, Halle 2014.

⁹ Zu vereinzelt Ansätzen vgl. auch Till Kinzel, Das Aufklärungsbuch von Panajotis Kondylis und die Aufklärung, in: Falk Horst (Hg.), Panajotis Kondylis und die Metamorphosen der Gesellschaft, Berlin 2019, 13–24.

Die Beiträge zu diesem Thema gehen auf eine Tagung zurück, die vom 19. bis 22. April 2022 in München stattgefunden hat; für die Förderung dieser Veranstaltung sind wir u. a. der Carl Friedrich von Siemens Stiftung zu Dank verpflichtet.

SCHWERPUNKT

CHRISTOPH SCHMITT-MAASS

Die Aufklärung als Beginn und Grundlage

Kirchengeschichtliche Aufklärungsforschung
bei Adolf von Harnack und seinen Schülern

Aus der Kirchen ehrwürd'ger Nacht
Sind sie alle ans Licht gebracht.
(Goethe, *Faust* I, Osterspaziergang)

Es sei „ein fragwürdiges Verdienst, diese Aufklärung hervorgerufen und verbreitet zu haben mit ihrer oberflächlichen Polyhistorie, ihrer seichten Philosophie und ihrem bornierten Selbstvertrauen!“ Mit diesen Worten zitiert Adolf von Harnack in seiner im Jahr 1900 erschienenen *Geschichte der Königlichen Preußischen Akademie* ein gängiges Urteil gegen das 18. Jahrhundert, um es umgehend zu relativieren:

Das ist das Urtheil des 19. Jahrhunderts [...], aber es ist partiisch und ungerecht. [...] Man vergleiche nur, wie man auf Universitäten und hohen Schulen, auf den Kanzeln und Kathedern noch um 1690 gesprochen hat und wie um 1770! Um das ganze Verdienst der Aufklärung zu ermesen, muss man erwägen, aus welchen Zuständen sie, und nicht erst die deutschen Klassiker, uns befreit hat. [...] Es ist gewiss, dass es seit den Tagen der Reformation keine Bewegung gegeben hat, die in Norddeutschland tiefer eingegriffen und kraftvoller umgebildet hat, als die Aufklärung des 18. Jahrhunderts.¹

Mit diesem entschiedenen Votum tritt Harnack der ablehnenden Haltung entgegen, die der Aufklärung im Ganzen und der protestantischen Kirchengeschichte im Besonderen während des 19. Jahrhunderts entgegenschlug. Von den Kirchenhistorikern des 19. Jahrhunderts (namentlich August Tholuck, Wilhelm Gass, Carl Schwarz, Albrecht Ritschl, Isaak August Dorner) wurde das 18. Jahrhundert

¹ Adolf von Harnack, *Geschichte der Königlichen Preußischen Akademie zu Berlin*, Bd. 1/1, Berlin 1900, 429–431. Vgl. zu Harnacks Rezeption der Aufklärungstheologie Christian Nottmeier, *Adolf von Harnack und die Aufklärungstheologie – eine Skizze*, in: Roderich Barth, Claus-Dieter Osthövener, Arnulf von Scheliha (Hg.), *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne*. FS Ulrich Barth, Frankfurt am Main u. a. 2005 (Beiträge zur rationalen Theologie 16), 43–53.

bekanntlich als Zeitalter des Rationalismus abgelehnt.² Um 1900 jedoch setzt eine Neubewertung des Aufklärungszeitalters durch die protestantische Kirchengeschichtsschreibung ein.³ Den Hintergrund dieser Neubewertung bildet der Historismus. Leopold von Ranke's Feststellung, dass „jede Epoche unmittelbar zu Gott“ sei, löste auch in der protestantischen Kirchengeschichte einen Historisierungsschub aus, erschien doch das historische Denken nun nicht nur vereinbar mit der Theologie, sondern wurde auch gleichsam zur „wesentlichen Grundvoraussetzung theologischer Reflexion“.⁴ Ernst Troeltsch, der den Historismusstreit als „Krisis des Historismus“ auf einen begrifflichen Nenner brachte,⁵ bearbeitete bereits in seiner Heidelberger Zeit 1897 das Lemma ‚Aufklärung‘ für die *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Der erste Satz lautet: „Die Aufklärung ist Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bis dahin herrschenden kirchlich und theologisch bestimmten Kultur“.⁶ Damit ist ein Umbruch zur tradierten pejorativen Aufklärungsrezeption innerhalb der protestantischen Kirchengeschichte markiert, der sich in den Jahren ab 1900 in der Kirchengeschichte vollzog; und hier setzt mein Beitrag ein. Begrenzt werden meine Ausführungen zur theologische Aufklärungsforschung durch die Zeit des Nationalsozialismus: Die *Deutschen Christen* lehnen den „liberalen Geist[] der jüdisch-marxistischen Aufklärung“⁷ bereits 1932 ebenso ab wie die *Bekennende Kirche*, die in ihrer (von Karl Barth entworfenen) „Theologischen Erklärung“ von 1934 die „neuprotestantisch-aufklärerische[] Entwicklung, die Verschmelzung von Geschichte und Glaube, [...] kurz, die ‚natürliche Theologie‘“⁸ des Aufklärungszeitalters verwarf.

² Vgl. Georg Neugebauer, Theologische Aufklärungsforschung im 19. Jahrhundert, in: ders., Paolo Panizzo, Christoph Schmitt-Maaß (Hg.), „Aufklärung“ um 1900. Paderborn 2014 (Laboratorium Aufklärung 26), 169–185.

³ Vgl. Neugebauer, Aufklärungsforschung (wie Anm. 2), 169, 185.

⁴ Ebd., 185.

⁵ Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme [1922], in: ders., Kritische Gesamtausgabe, Bd. 15: Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), hg. von Johannes Mikuteit und Gangolf Hübinger, Berlin, Boston 2002, 437–456.

⁶ Ernst Troeltsch, Aufklärung, in: Albert Hauck (Hg.), Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 2: Aretas von Cäsarea – Bibeltext des NT, Leipzig 1897, 225–241, hier 225. Zu verweisen ist auch auf Troeltschs Aufsatz *Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts* von 1903 (Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6: Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912), hg. von Trutz Rendtorff und Stefan Pautler, Berlin 2014, 69–95).

⁷ *Tägliche Rundschau* vom 25. Febr. 1932 [!], zit. nach Helmut Baier, Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes, Nürnberg 1968 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 46), 357.

⁸ Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945, Leipzig 1999, 13.

Die Rezeption und den Wandel der Aufklärungstheologie zwischen 1900 und 1945 will ich im Folgenden nachzeichnen.⁹ Konzentrieren werde ich mich auf den eingangs zitierten Inhaber des Berliner kirchenhistorischen Lehrstuhls, Adolf von Harnack, dessen Kollege Ernst Troeltsch 1915 durch seinen Wechsel von Heidelberg an die Friedrich-Wilhelms-Universität wurde.¹⁰ Hier, in Berlin, zog Harnack ganze Generationen von Schülern heran. Viele etablierten ein spezifisches Aufklärungsbild, das ich nachzeichnen werde. Zuvor werde ich jedoch Harnacks Position zur Aufklärung um 1900 konturieren, um dann die weitere Entwicklung dieser Aufklärungsrezeption bei Leopold Zscharnack, Heinrich Hoffmann, Karl Aner und Karl Barth bis 1946 zu verfolgen.

I. Adolf von Harnack¹¹

Bereits in seiner preisgekrönten *Dorpater Marcion-Schrift* von 1870 setzt sich Harnack mit Johann Salomo Semler auseinander,¹² und seine erste Leipziger Symbol-Vorlesung von 1878 thematisiert die Aufklärung explizit, da – wie er an Ritschl schreibt – „die Bedeutung der Aufklärung nur dann richtig gewürdigt würde, wann man an ihr nicht bloß negative oder exotische Momente wahrnehme, sondern wenn man sie als Complement zum herrschenden Theilkichenthum und zum confessionellen Hader erfasse.“ Die Aufklärung habe „wieder auf das Werthvolle im Christenthum, wie es als einheitliches Gut den Lehren der Confessionen zu Grunde liegen müsse, besonnen [...] und [wollte] den Character der christl. Religion als Weltreligion wieder an’s Licht stellen“.¹³ In seinem *Lehrbuch der Dogmengeschichte* von 1886 findet die Aufklärung ihren Platz durch die Würdigung zahlreicher Einzelfiguren der Dogmengeschichte des 18. Jahrhunderts, etwa Lorenz Mosheims, der als „Erasmus des 18. Jahrhunderts“ an das Reformationszeitalter zurückgebunden wird.¹⁴ Vor allem der bereits erwähnte Semler nimmt hier eine prominente Stellung ein, habe er doch einer Historisierung der

⁹ Mein Beitrag ergänzt den Aufsatz von Neugebauer, *Aufklärungstheologie* (wie Anm. 2), der bis 1900 reicht, und die Abhandlung von Nowak, *Vernünftiges Christentum* (wie Anm. 8), die 1945 einsetzt. Wertvolle Hinweise habe ich dem Aufsatz von Nottmeier, *Harnack* (wie Anm. 1) entnommen.

¹⁰ Wilhelm Pauck, *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, New York 1968.

¹¹ Die Rezeption der Aufklärungstheologie bei Adolf von Harnack hat Nottmeier, *Harnack* (wie Anm. 1) skizziert. Da Nottmeiers Skizze sprunghaft argumentiert, werde ich im Folgenden die Rezeptionszeugnisse zu Harnack in zeitlicher Reihenfolge referieren.

¹² Nottmeier, *Harnack* (wie Anm. 1), 48.

¹³ Adolf von Harnack an Albrecht Ritschl, Brief von 1875, zit. nach Nottmeier, *Harnack* (wie Anm. 1), 48 f.

¹⁴ Harnack, *Dogmengeschichte* (1886), zit. nach Nottmeier, *Harnack* (wie Anm. 1), 49.

Dogmengeschichte zugearbeitet. Vor allem aber ermöglichte die Theologie des Aufklärungszeitalters eine Kondensation des Christentums auf seine wesentlichen Elemente hin und dadurch eine Neubegründung des universalen Geltungsanspruchs. Für Harnack berührten sich damit in der „Formulierung eines undogmatischen Christentumverständnisses und [der] [...] erneuten Plausibilisierung des Christentums unter den Bedingungen der Neuzeit“ die „Intentionen der Aufklärung und sein eigenes theologisches Hauptanliegen“.¹⁵

In seiner ab 1892 wiederholt gehaltenen Vorlesung *Entstehung und Bedeutung der theologischen Richtungen der Gegenwart* konturiert Harnack die Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts als Grundlage des ungleich höher gewerteten Idealismus.¹⁶ In der eingangs zitierten *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie zu Berlin* aus dem Jahr 1900 verteidigt Harnack sodann die Aufklärung und die Aufklärer gegen den Idealismus und die Romantik, nicht ohne einzuräumen, dass Berliner Aufklärer erst in die Akademie aufgenommen worden seien, als sich ihr Wirken bereits erschöpft habe, nämlich in den 1780er und 1790er Jahren. Das führt Harnack auf eine Überalterung der Aufklärung zurück, die sich personell und ideell überlebt habe:

man wird doch gestehen müssen, daß diese ‚Aufklärung‘, nachdem sie ein Menschenalter hindurch ihre Dienste gethan hatte, zum Hemmnis geworden war. Damit ist nicht behauptet, dass sie nicht Elemente in sich besessen hätte, in denen sie ihrem romantischen, ja ihrem ‚klassischen‘ Gegner überlegen war; aber die Geschichte pflegt mit den relativen und peripherischen Vorzügen einer alten Denkweise wenig Federlesens zu machen, wenn sie einen Umschwung der Dinge betreibt. Die Enkel mögen zusehen, wie sie die Güter wieder einbringen, welche ihre Grossväter als unwerth bei Seite werfen mussten, um ihre neuen Ideale durchzusetzen!¹⁷

So Harnacks Bewertung der Aufklärungsepoche bis 1900. *Nach* der Jahrhundertwende hat Harnack in eigenen Verlautbarungen, aber vor allem indem er Schüler auf die Erschließung der Aufklärungsepoche angesetzt hat, ein vertieftes und positiveres Bild gewonnen. Vor allem Lessing in seinem „Kampf mit Goeze“¹⁸ habe zum Entstehen einer ‚religionskompetenten Öffentlichkeit‘ beigetragen und dadurch die ‚religiöse Mündigkeit der Laien‘ überhaupt erst ermöglicht.¹⁹ Für Harnack bestand Lessings Verdienst vor allem darin, die Laienkompetenz in Fragen

¹⁵ Nottmeier, Harnack (wie Anm. 1), 49.

¹⁶ Ebd., 45.

¹⁷ Harnack: *Geschichte der Preussischen Akademie* (1900), zit. nach Nottmeier, Harnack (wie Anm. 1), 46.

¹⁸ Harnack: *Über den privaten Gebrauch der Hl. Schrift* (1912), zit. nach Nottmeier, Harnack (wie Anm. 1), 52.

¹⁹ Nottmeier, Harnack (wie Anm. 1), 52.

der Textauslegung und die Christologie als wahren Kern der Reformation wieder ins Bewusstsein gehoben zu haben.²⁰

Harnack prägt in den Zwischenkriegsjahren angesichts der allgemeinen Verunsicherung und der kirchenhistorisch-weltanschaulichen Umwälzungen sein Verständnis von Aufklärung noch einmal neu: In Abgrenzung von der pejorativen Begriffs-Besetzung seines Lehrers Albrecht Ritschl bezieht sich Harnack nun positiv auf ‚Neuprotestantismus‘ und ‚liberale Theologie‘ und nutzt diese Begrifflichkeiten in der Engführung mit einer positiven Aufklärungsrezeption, um gegen den „religiösen Übermut [...] unsere[r] Kierkegaards“²¹ (gemeint ist Karl Barth²²) zu votieren. Neben dem Reformationszeitalter wird das Aufklärungszeitalter nun als „zweite Grundlagenepoche des Protestantismus“²³ reklamiert.

Die Klärung der Grundlagen des Christentums, die dadurch ermöglichte universale Bedeutung, das Selbstverständnis als Enkel der Aufklärung, die Autonomie sowie religiöse Mündigkeit des Individuums und ein entdogmatisiertes Christentumsverständnis und schließlich die Aufwertung der Aufklärung und ihrer Theologie als zweite Reformationsepoche – all das steht im Zusammenhang mit einem Projekt, das Harnack nach 1900 umtreibt: *Das Wesen des Christentums* lautet der Titel einer Vorlesung, die Harnack seit 1899 wiederholt angeboten und 1900 auch als äußerst erfolgreiche Buchfassung vorgelegt hat; das ‚Wesen des Christentums‘ zu ergründen, war aber auch das Anliegen der Neologen des 18. Jahrhunderts, allen voran Siegfried Friedrich Wilhelm Jerusalem und Johann Joachim Spalding. Die Ausrichtung am tätigen Christentum und einer ‚Simplicität‘ führten bei Jerusalem zur Konstruktion einer ‚natürlichen Religion‘, die den kirchlichen Lehrbestand kritisierte.²⁴ Jerusalems Kritik richtet sich gegen eine Lehrdogmatik, die nicht von der Praxis ausgeht, sondern von der Spekulation über Glaubenssätze. Nicht die überlieferte lutherische Orthodoxie und die Schriftmäßigkeit begründen für Jerusalem das Wesen des Christentums, „sondern die Prüfung der Frage, inwieweit eine Lehre sich angemessen zum aus der Religion Jesu rekonstruierten Wesen des Christentums verhält.“²⁵ Auch wenn Harnack – im Anschluss an Spalding und Jerusalem – „in den praktischen Konsequenzen von Wesenskritik und Wesensgestaltung außerordentlich behutsam war“,²⁶ so

²⁰ Vgl. Nottmeier, Harnack (wie Anm. 1), 52 f.

²¹ Adolf von Harnack, Rezension von Heinrich Hoffmanns *Der neuere Protestantismus und die Reformation* (1924), zit. nach Nottmeier, Harnack (wie Anm. 1), 44.

²² Peter Henke, Erwählung und Entwicklung. Zur Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth, in: *Neue Zeitschrift für Systematischen Theologie und Reliionsphilosophie* 18 (1976), 194–208.

²³ Nottmeier, Harnack (wie Anm. 1), 45.

²⁴ Ebd., 51.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 52.

argumentiert er in seinem *Wesen des Christentums* im Sinne der Neologen der Aufklärung (wofür er von den zeitgenössischen konservativen Theologen heftig kritisiert wurde), kaschiert jedoch sein dogmatisches Anliegen durch eine kirchengeschichtliche Historisierung.

Wie wirkt nun Harnacks Aufklärungsrezeption bei seinen Schülern fort? Zunächst ist zu beobachten, dass zahlreiche bei Harnack entstandene Promotionschriften, Monographien und Editionen eine Aufklärungsthematik aufweisen.²⁷ Vier Harnack-Schüler haben sich, auch in ihrem eigenen Wirken als Hochschullehrer, intensiver mit der Aufklärungsepoche auseinandergesetzt und werden daher näher betrachtet: Leopold Zscharnack, Heinrich Hoffmann, Karl Aner und Karl Barth.

²⁷ Unter die Qualifikationsschriften, die bei Harnack verteidigt wurden, rechnen Leopold Zscharnack, Lessing und Semler, Gießen 1905 (Habil. Berlin); Heinrich Hoffmann, *Die Theologie Semlers*; Leipzig 1905 (Habil. Berlin); Heinrich Hoffmann, *Die Aufklärung*, Halle 1912; Karl Aner, *Sozialismus und Aufklärung* (Diss. Berlin 1916, publiziert erst 1929 unter dem Titel *Theologie der Lessingzeit*).

Hinzu kommen Monographien, Sammelwerke und Editionen, die nicht unbedingt direkt von Harnack betreut wurden, aber in der von ihm herausgegebenen Schriftenreihe *Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus* (Gießen) erschienen: Karl Bornhausen, *Die Ethik Pascals*, 1906; Spaldings *Bestimmung des Menschen* (1748) und *Wert der Andacht* (1755), hg. von Horst Stephan, 1908; Leibniz' *Annotatiunculæ subitaneæ ad Librum de Christianismo Mysteriis carente* (1701), hg. von Leopold Zscharnack, 1908; Toland's *Christianity not mysterious* (Christentum ohne Geheimnis) 1696, hg. von Leopold Zscharnack, 1908; Walter Wendland, *Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms des Dritten in ihrer Bedeutung für die Geschichte der kirchlichen Restauration*, 1909; Martin Schian, *Orthodoxie und Pietismus im Kampfe um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts*, 1912; Karl Aner, *Der Aufklärer Friedrich Nicolai*, 1912; Paul Gabriel, *Die Theologie W. A. Tellers*, 1914; Locke's *Reasonableness of Christianity* (Vernünftigkeit des biblischen Christentums) 1695, hg. von Leopold Zscharnack, 1914; *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury. Auszüge aus De veritate* (1624) und *De religione gentilium* (1663), hg. von Heinrich Scholz, 1914; Georg Bohrmann, *Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des theologisch-politischen Traktats*, 1914; Theodor Sippell, *Zur Vorgeschichte des Quäkertums*, 1920; Wilhelm Maurer, *Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen (1780–1850)*, 1930.

Darüber hinaus zeugen einzelne Aufsätze in der „Harnack-Ehrung“ (Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem 70. Geburtstag 7. Mai 1921 dargebracht von einer Reihe seiner Schüler, Leipzig 1921) von einem Aufklärungs-Schwerpunkt: Karl Aner, *Zum Paulusbild der deutschen Aufklärung* (366–376); Heinrich Hoffmann, *Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie* (353–365); Heinrich Scholz, *Zufällige Geschichts- und notwendige Vernunftwahrheiten* (377–393).

Auch weitere Arbeiten aus dem Harnack-Umfeld zeugen von einem Interesse an der Aufklärungstheologie, etwa die Studie von Karl Völker, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung*, Tübingen 1921.

II. Leopold Zscharnack

Als Herausgeber²⁸ wie Analytiker der kirchenhistorischen Aufklärung ist Leopold Zscharnack hervorgetreten, der sich 1906 bei Harnack habilitierte und ab 1921 in Breslau sowie ab 1925 in Königsberg Lehrstühle für Kirchengeschichte innehatte. War seine bei Harnack verteidigte Promotionsschrift noch der Rolle der Frau in der frühchristlichen Kirche gewidmet, so wandte sich Zscharnack mit der Habilitationsschrift²⁹ dem Zeitalter der Aufklärung zu, das er in den folgenden Jahren intensiv bearbeiten sollte.³⁰ Die Karl-Schwarz-Stiftung hatte 1905 die Erarbeitung der kirchengeschichtlichen Bedeutung Johann Salomo Semlers zur Preisfrage ausgeschrieben, so dass eine ganze Reihe von Studien zu diesem Thema entstand.³¹ Zscharnacks Habilitationsschrift unterscheidet sich von den vier anderen eingereichten Preisschriften durch seine quellenphilologische Gründlichkeit. Als Zielsetzung benennt er, das „Studium der Geschichte des Rationalismus“ anregen und „das Urteil über die Zeit revidieren“ (IV) zu wollen. Aufklärung erweist sich in Zscharnacks Perspektive als „Konsequenz aus Reformation, lutherischer Orthodoxie und Pietismus“ (1). Zscharnack konturiert den Bezug von Semlers Hermeneutik zu Luthers Schriftverständnis einerseits, den „Einfluss der pietistischen Zielvorstellung einer erbaulichen Applikation im Denken Semlers“³² andererseits. Nach Zscharnack besteht Semlers Neuerung in einer „Ablehnung von Typologie und Allegorese bei der Textauslegung“, die Semler durch Anwendung historisch-kritischer Verfahren ersetzt habe.³³ Lessing, dem Zscharnacks zweites Augenmerk gilt, konturiert Zscharnack als Kirchenhistoriker. Auf der Grundlage der Arbeiten seines Vaters habe Lessing die Historisierung der Kirchengeschichte und das praktische Christentum begründet. Hatte Semler durch Historisierung der Kirchengeschichte „zur Befreiung der Religion aus religiöseren Gründen“ (373) beigetragen, so habe Lessing aus der Kirchengeschichte die Bedeutung des individuellen Glaubens erhellt: „Ist Semler so allenthalben

²⁸ Toland's Christianity not mysterious (wie Anm. 27); Leibniz' Annotatiunculæ subitaneæ (wie Anm. 27); Locke's Reasonableness of Christianity (wie Anm. 27).

²⁹ Zscharnack, Lessing und Semler (wie Anm. 27). Mit Seitenzahl im Text zitiert.

³⁰ Leopold Zscharnack, Zur Geschichte des Pfarramts und des kirchlichen Lebens einer Kleinstadt (Genthin) im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus, in: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen 5/2 (1908), 125–158; Leopold Zscharnack, Berliner Predigtenkritik fürs Jahr 1783, in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 14 (1916), 169–205. Zscharnack verfasste darüber hinaus zahlreiche Rezension für die Theologische Literaturzeitschrift, v. a. zu Aufklärungs-Büchern.

³¹ Für einen Überblick vgl. Marianne Schröter, Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums, Berlin, Boston 2012 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 44), 14, Anm. 67.

³² Ebd., 14.

³³ Ebd., 14 f.

nur der Anfänger des Rationalismus gewesen, so war er doch in alledem der Bahnbrecher der modernen theologischen Kritik und der kritischen Theologie, der er neben Lessing die Wege geebnet und die ersten Schritte zu tun geholfen hat“ (377).³⁴

III. Heinrich Hoffmann

Im selben Jahr erscheint auch die Habilitationsschrift des Harnack-Schülers Heinrich Hoffmann, die der Theologie Johann Salomo Semlers gewidmet ist.³⁵ Hoffmann war 1904 mit einer Studie über die *Leibniz'sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung* promoviert worden, und auch in kleineren Publikationen setzt sich Hoffmann weiter mit der theologischen Fragen des Aufklärungszeitalters auseinander.³⁶ Ab 1912 war er ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Bern; aus demselben Jahr datiert noch seine kleine publikumsorientierte Studie zur Aufklärung;³⁷ 1927 bearbeitet Hoffmann für die zweite Auflage der von Zscharnack verantworteten RGG das Lemma „Aufklärung“³⁸ und aktualisiert damit Ernst Troeltschs Ersteintrag von 1897. In einer Rezension betont Troeltsch dann auch, dass Hoffmanns Habilitationsschrift von 1905 ein sehr viel differenzierteres Verständnis von Aufklärung zeige als Zscharnacks Habilitations-

³⁴ In seiner Rezension der Habilitation Zscharnacks (Theologische Literaturzeitung 1906, Nr. 5, Sp. 145–149. Jetzt wiederabgedruckt in: Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 4: Rezensionen und Kritiken (1901–1914), hg. von Friedrich Wilhelm Graf, Berlin, Boston 2004, 455–465) betont Ernst Troeltsch, dass die Negativwertung der Aufklärungsepoche und die Gleichsetzung von Aufklärung und Rationalismus einem tendenziösen Geschichtsbild zuzurechnen seien, das sich erst nach 1789 etabliert habe. Troeltsch bezeichnet Zscharnacks Bild der Aufklärung daher als „dürftig und orientierungslos“ (Sp. 146), was Troeltsch letztlich auf Zscharnacks fehlende Kenntnis der außerdeutschen Entwicklungen in der Aufklärungsepoche zurückführt. So sehr Troeltsch die Verdienste Semlers für die Historisierung der Theologie betont und damit Zscharnack zustimmt: letztlich vermag die Historisierung der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts den Ansprüchen der Kirchengeschichte der Gegenwart nach Historisierung selbst nicht gerecht zu werden. Vgl. auch Friedrich Vollhardt, Der Musteraufklärer. G. E. Lessing in der Wissenschaft und Publizistik um 1900, in: Neugebauer u. a. (Hg.), Aufklärung um 1900 (wie Anm. 2), 83–101, hier 94.

³⁵ Hoffmann, Die Theologie Semlers (wie Anm. 27). In derselben Rezension (wie Anm. 34) bespricht Troeltsch auch Hoffmanns Habilitation.

³⁶ Heinrich Hoffmann, Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 16 (1906), 234–250; Hoffmann, Wesen des Christentums (wie Anm. 27), Heinrich Hoffmann, Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis, Bern 1944.

³⁷ Heinrich Hoffmann, Die Aufklärung, Tübingen 1912 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, Reihe 4, 19).

³⁸ Heinrich Hoffmann, [Art.] Aufklärung, in: Hermann Gunkel, Leopold Zscharnack (Hg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2., völlig neubearb. Aufl., Bd. 1: A–D, Tübingen 1927, Sp. 634–648.

schrift aus demselben Jahr. Der „problemgeschichtliche[] Rahmen[]“³⁹ sei von Hoffmann sehr gut herausgearbeitet und daher Semlers Denken scharf erfasst worden. Das Stichwort der Problemgeschichte mag als Hinweis auf Hoffmanns ideengeschichtliche Verwurzelung dienen; es findet bereits in der Habilitationsschrift seinen Ausweis. Außerdem konturiert Hoffmann seinen Aufklärungsbegriff in Kenntnis, aber zugleich in Abgrenzung zum Aufklärungsbegriff der älteren Kirchenhistoriker (Tholuck, Gass). Auch wenn die Aufklärungstheologie trockener und von weniger anziehenden Persönlichkeiten als etwa das konfessionelle Zeitalter geprägt sei, so helfe doch eine Differenzierung, die das 18. Jahrhundert nicht einfach unter dem Stichwort ‚Rationalismus‘ verbuche, sondern „die allmähliche Entwicklung und die verschiedene Färbung der verschiedenen Zeiträume“ zur Kenntnis nehme.⁴⁰ Die „Aufklärungstheologie“ habe eine ganze Reihe von Problemen benannt und Entwicklungen losgetreten, die auch in der Gegenwart des Jahres 1905 noch relevant seien. Sie markiere daher den „Anbruch der Periode der Kirchengeschichte, in der wir leben“ (2). Weder die Philosophie der Aufklärung noch der Pietismus hätten einen Bruch mit der älteren Theologie bewirkt oder gar einen „Sturz des alten Systems herbeigeführt“ (7). Vielmehr habe Semler die Argumentationsverfahren der zeitgenössischen Philosophie (v. a. Christian Wolffs) genutzt, um die Vernünftigkeit der Offenbarung zu belegen (8), unter Kenntnisnahme des deistischen Schrifttums seiner Zeit und in Rückkopplung mit der pietistischen Frömmigkeit. Damit wird Semler zum Vater der neueren Theologie (18), die die Offenbarung nicht dogmatisch, sondern historisch (27 f.) und dazu die Grundlagen des Christentums universalistisch begründet. Ausgerichtet an einem praktischen Christentum habe Semler die (essentielle) Religion von der (unwesentlichen) Theologie geschieden.

In seinem Beitrag zur Harnack-Festschrift von 1921 spricht sich Hoffmann deutlich als Erbe und Fortführer der ideengeschichtlichen Themen seines Lehrers aus. Hoffmann fokussiert darin *Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie*.⁴¹ Im historischen Rückgang auf die Aufklärungstheologie leistet Hoffmann einen Beitrag zur Historisierung des gegenwärtig schwebenden Konflikts zwischen seinem Lehrer und den konservativen Fachvertretern, die Harnack eine essentialistische Sicht der protestantischen Kirchengeschichte vorwarfen. Harnacks Versuch, das *Wesen des Christentums* in seiner gleichnamigen Grundschrift liberaler kulturprotestantischer Theologie⁴² zu kristallisieren, brachte ihm den Ruf ein, ein Neologe zu sein, also das Erbe der Aufklärungstheo-

³⁹ Troeltsch, Rezension (wie Anm. 34), Sp. 146.

⁴⁰ Hoffmann, *Die Theologie Semlers* (wie Anm. 27), 1. Mit Seitenzahl im Text zitiert.

⁴¹ Hoffmann, *Wesen des Christentums* (wie Anm. 27). Mit Seitenzahl im Text zitiert.

⁴² Gunther Wenz, *Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe*, München 2001.

logie nicht nur weiterzutragen, sondern für die eigene Zeit zu reaktivieren. In seinem Beitrag betont Hoffmann, dass die Aufklärungstheologie auf einen Abgleich des Christentums mit der „natürlichen Religion“ gezielt habe (354), um die Übereinstimmung von Vernunft und Glauben zu erweisen. Daher sei es notwendig geworden, das Wesen des Christentums zu bestimmen, wobei „das Praktische“ und „das Biblische als Maßstäbe“ gegolten hätten (354). Hoffmann differenziert sodann die „deistische Auffassung“ eines ‚reinen‘ Urchristentums, zu dem die Aufklärungstheologie nie zurückgekehrt sei, da der „aufgeklärte Biblizismus“ in seiner Reduktion des Christentums auf Jesus selbst historisiert worden sei (357), diese Bedingtheit aber nicht historisiert (361). Die Suche nach dem ‚Wesen‘ habe im 18. Jahrhundert zum Postulat eines für die eigene Gegenwart gültigen Christentums geführt, unter Absehung von einer notwendigen Historisierung. Auch wenn das 18. Jahrhundert in der Bestimmung des ‚Wesens des Christentums‘ also gescheitert sei, so habe doch „kein Zeitalter, auch die Reformation nicht, den Unterschied von Urchristentum und kirchlicher Tradition so scharf betont wie die Aufklärung“ (364). Die Kritik orthodoxer Theologen an Harnacks *Wesen des Christentums* erweist sich in Hoffmanns Perspektive als Kritik, die schon an der Aufklärungstheologie geübt worden sei – sie wäre damit (Hoffmann nennt den Begriff nicht, meint aber die Sache) ‚Anti-Aufklärung‘.

IV. Karl Aner

Leopold Zscharnack urteilt 1932 in einer Rezension: „Aner ist sich dessen bewußt, daß die theologische Welt von heute einer rational eingestellten Epoche wie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts [...] weithin keine Liebe, sogar gar kein Interesse entgegenbringt.“ Der Neologie der deutschen Aufklärungstheologie – Zscharnacks Dissertationsthema – habe er „nicht nur sein wissenschaftliches Interesse [ge]widmet, sondern seine persönliche Sympathie mit dem Wesentlichen in ihr“ bezeugt.⁴³

Aner hatte seit 1909 zur Aufklärung gearbeitet (zunächst zur Philosophie),⁴⁴ ehe er sich mit seiner Promotion bei Harnack 1916 zu *Sozianismus und Aufklärung* der Aufklärungstheologie zuwandte.⁴⁵ Die Publikation seiner Dissertation gestaltete sich schwierig und erfolgte mit dreizehnjähriger Verspätung in erwei-

⁴³ Leopold Zscharnack, [Rez. von Aner, Die Theologie der Lessingzeit], in: Theologische Literaturzeitung 57/23 (1932), 537–540, hier 537.

⁴⁴ Karl Aner, Gottfried Ploucquets Leben und Lehren, Halle 1909; Aner, Der Aufklärer Nicolai (wie Anm. 27); Karl Aner, Johann Heinrich Voß, Gotha 1927; Karl Aner, Die Historia dogmatum des Abtes Jerusalem, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 47 (1928), 76–103.

⁴⁵ Aner, Paulusbild der deutschen Aufklärung (wie Anm. 27).

terter und veränderter Fassung unter dem Titel *Die Theologie der Lessingzeit*. Diese Publikation stellt gleichsam ein Fazit seiner zwanzigjährigen Beschäftigung mit der Aufklärung und der Aufklärungstheologie dar. Aner stellt darin die Entwicklung der aufklärungstheologischen Neologie zwischen 1740 und 1790 in kulturgeschichtlicher Perspektive⁴⁶ dar, die er unter dem Titelstichwort der „Lessingzeit“ zeitlich verortet, doch setzt er mit Gottsched an, den er als ‚ersten Neologen‘ anspricht und der als Lehrer auf Siegfried Wilhelm Friedrich Jerusalem eingewirkt habe. Anhand des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung strukturiert Aner drei (ineinander übergehende) Etappen der Entwicklung: „1. der theologische Wolffianismus (Behauptung der Widerspruchslosigkeit von Vernunft und Offenbarung), 2. die Neologie (Aufgabe des Kontrarationalen bei fortgesetztem Festhalten am Offenbarungsbegriff), 3. der Rationalismus (Identifikation von Vernunft und Offenbarung).“⁴⁷ Damit legte Aner eine Strukturierung der Aufklärungstheologie vor, die noch heute Gültigkeit besitzt. Aner bestimmt den Vernunftbegriff nicht von der abstrakt-intellektuellen Position her, sondern bringt mit den Stichworten ‚Gemüt‘, ‚Herz‘ und ‚Ethik‘ ein Korrektiv zur überkommenen Deutung der Aufklärungstheologie als ‚gefühlskalten Rationalismus‘ ein. Vor allem konturiert Aner, dass die neologischen Aufklärungstheologen trotz aller Historisierung am Offenbarungsbegriff festhalten, ihn also keineswegs ‚rationalistisch‘ auflösen. Daher kann Aner in anderen Zusammenhängen auch aufzeigen, dass die Frömmigkeitsbewegungen des 18. Jahrhunderts nicht im Gegensatz zur Aufklärung stehen, sondern sich logisch aus der Aufklärung ergeben; wie auch die theologische Aufklärung kein „Kunstprodukt akademischer Theologen“ ist, „sondern eine nachgelagerte Reflexionsbewegung, mit der auf gesellschaftliche Umbruchprozesse reagiert wurde, die von einem Frömmigkeitswandel getragen waren.“⁴⁸ In seiner Vorbemerkung stellt Aner klar, dass seine historische Rekonstruktion auf die theologische Debattenlage der eigenen Gegenwart zu beziehen sei: „Die Neologie ist aus der Mode gekommen. Die wiedererstandene Neologie, deren symbolisches Buch in Harnacks Wesen des Christentums erblickt werden darf, ist heute aus der Mode gekommen. Die disparatesten Strömungen beherrschen den Tag: Mystik, Irrationalismus, Kierkegaardfieber, Lutherrenaissance.“⁴⁹ Aner konstatiert, dass einer durch die Erkenntnisgewinne und Reflexionsmöglichkeiten des 19. Jahrhundert gereiften Neologie „als einer spezifischen Form aufgeklärt-neuzeitlichen Protestantismus die Zukunft gehöre“:⁵⁰ „Nach all

⁴⁶ Andres Straßberger, Frömmigkeitsgeschichte und Kulturgeschichtsschreibung. Überlegungen zur Kirchenhistoriographie Karl Aners (1879–1933), in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 12 (2005), 175–207.

⁴⁷ Ebd., 175.

⁴⁸ Ebd., 194.

⁴⁹ Aner, *Theologie der Lessingzeit* (wie Anm. 27), 364 f.

⁵⁰ Nottmaier, Harnack (wie Anm. 1), 43.

diesen Forciertheiten aber wird eines Tages die Gesundheit einer selbstredend durch das 19. Jahrhundert hindurch an Fülle der historischen Erkenntnis und religiöser Feinfühligkeit gewachsenen Neologie wiederkehren.“⁵¹ Diesem Ziel verschreibt sich auch Aner in seiner publikumsadressierten Kirchengeschichte, die 1931 in der Sammlung Göschen erschien.⁵²

V. Karl Barth

Er bezeichnete sich selbst als „Schüler Harnacks“, hat aber ein kritisches Verhältnis zu diesem entwickelt. Die Rede ist vom Schweizer Theologen Karl Barth, der von 1904 bis 1908 an der Friedrich-Wilhelms-Universität bei Harnack studiert hatte, aber ein streitbarer Schüler seines Lehrers blieb. 1914 und vor dem Hintergrund der Kriegsbegeisterung der deutschen Kirchenhistoriker brach Barth mit der liberalen Theologie und entwickelte in seinen *Römerbriefkommentaren* (1919/1922) seine Dialektische Theologie. Ohne promoviert oder habilitiert worden zu sein übernahm Barth 1921 den Lehrstuhl für Reformierte Theologie an der Universität Göttingen und betätigte sich zunehmend als Kirchenhistoriker, wobei sein eigentliches Interesse auf dem Gebiet der Dogmengeschichte lag. Gegen seinen Lehrer Harnack postulierte er 1923, „daß dasselbe nicht wiederkehren kann noch soll, und daß wir in unserer Zeit für unsere Zeit zu denken haben“.⁵³ In den Jahren 1923 bis 1924 entspann sich eine Briefkontroverse zwischen Harnack und Barth, die um die dialektische Theologie Barths kreisten und die 1957 – also dreißig Jahre nach Harnacks Tod – Eingang fand in Barths Schrift *Theologische Fragen und Antworten*. Während Barth erklärte, die Aufgabe der Theologie falle mit derjenigen der Predigt zusammen, witterte Harnack als Doyen liberaler, kulturprotestantischer Theologie die Gefahr einer „theologischen Diktatur“.⁵⁴ Nach Wechseln auf die Dogmatik-Lehrstühle in Münster (1925) und Bonn (1930) kommt es 1934 mit der Barmer Erklärung zum Bruch Barths mit den Deutschen Christen; er verlässt 1935 Nazi-Deutschland und wechselt an die Universität Basel, wo er bis zu seiner Emeritierung lehrt. Auf den Bonner Vorlesungen der Vorkriegszeit beruht Barths 1947 erschienenes Werk *Die protestantische Theologie*

⁵¹ Aner, *Theologie der Lessingzeit* (wie Anm. 27), 364.

⁵² Karl Aner, *Kirchengeschichte*, Bd. 4: Neuzeit, erste Hälfte (bis ca. 1830), Berlin 1931, 89 f.

⁵³ Karl Barth an Adolf von Harnack, Offener Brief in der *Christlichen Welt* von 1923, in: Karl Barth, *Offene Briefe 1909–1935*, hg. von Diether Koch, Zürich 2001, 55–88, hier 71.

⁵⁴ Zur Debatte vgl. Hartmut Ruddies, *Evangelium und Kultur. Die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth*, in: Kurt Nowak (Hg.), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte/Max-Planck-Institut für Geschichte 161), 103–126; Henke, *Erwählung und Entwicklung* (wie Anm. 22), 194–208.

im 19. Jahrhundert,⁵⁵ deren erster Band die Vorgeschichte umfasst – und damit die Aufklärungstheologie. Auf der Grundlage einer neo-orthodoxen Dialektischen Theologie argumentiert Barth gegen die liberale Kirchengeschichte seines Lehrers Harnack, was seinen Ausdruck bereits im weitgehenden Verzicht auf dogmengeschichtliche Analysen und die Bevorzugung der analytischen Dogmatik findet.⁵⁶ Barths methodologische Bemerkung, „Geschichte erkennen wir überall nur, wenn und indem etwas an uns und für uns, vielleicht auch gegen uns geschieht“ (1) liest sich wie eine Absage an die Harnack-Schule. Seine Bestimmung von ‚Aufklärung‘ erfolgt daher unter zwei Aspekten: einmal mit Blick auf die Theologie des 18. Jahrhunderts und einmal mit Blick auf die Aneignung der Neologie durch die Harnack-Schule. ‚Aufklärung‘ bestimmt Barth vor dem breiteren geistesgeschichtlichen Hintergrund, der von der philosophischen Erkenntnistheorie eines Leibniz und eines Wolff ausgeht, um bis zur ‚Selbstaufklärung der Aufklärung‘ (17) vorzustoßen. Die in der Aufklärung allerorten begegnende Gefahr des reinen „Intellektualismus“ (23) sieht Barth in der Aufklärungstheologie in besonderem Maße gegeben, zumal es sich dabei um ein verspätetes Phänomen handele, die Theologie also der allgemeinen historisch-philosophischen Entwicklung nachhinke (115, 117). Barth unterscheidet sodann ein „reine[s] Vernunftchristentum“ (das – an Wolff anknüpfend – eine bedeutungslose „natürliche Theologie“ [138] zu entwickeln gesucht habe) von einem „Zinzendorffianismus“ (zu dem er auch die „mildere oder radikalere Neologie“ rechnet, 116). Die Aufklärungstheologien hätten sich jedoch insgesamt „viel und intensiv mit allerlei wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Allotria statt mit Theologie abgegeben“ (117) – und Barth verweist an dieser Stelle auf Karl Aners Semler-Studie. Gleichzeitig habe sich die Aufklärungstheologie in einem Bezugssystem bewegt, in dem es um Prestige, Ansehen und Zugehörigkeiten gegangen sei (118). Diese Vorbemerkung Barths darf durchaus als Kritik an der unkritischen Aufklärungstheologie verstanden wie auf die Kirchengeschichte und die kirchengeschichtliche Aufklärungsforschung seiner eigenen Gegenwart bezogen werden. Zu einem Rundumschlag gegen die „neueren Darsteller[]“ (142) der Neologie holt Barth anschließend aus und nennt etwa Aner und Hoffmann namentlich. Die übermäßige Aufwertung von Semler, Jerusalem, Ernesti, Michaelis und Spalding durch die Neologie-Forschungen der Harnack-Schule habe nämlich allenfalls erwiesen, dass die „so sympathische Neologie sich doch keineswegs wie ein lichter Engel vor der gleichförmigen Finsternis einer ihr vorhergehenden Orthodoxie ab-

⁵⁵ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bd. 1: *Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1946; vgl. dazu Michael Jimenez, *Karl Barth and the Study of the Religious Enlightenment. Encountering the Task of History*, Lanham u. a. 2018.

⁵⁶ Barth, *Die protestantische Theologie* (wie Anm. 54), V. Der Band wird im Folgenden mit der Angabe der Seitenzahl im Text zitiert.

hebt“ (142). Barth kritisiert entschieden, dass der ‚Primat der Vernunft‘ den ‚überlieferten Offenbarungskomplex‘ preisgegeben habe, ohne dass die historischen Einsichten einen entscheidenden Beitrag zum ‚Wesen des Christentums‘ geliefert hätten (allenfalls in Ansätzen hätte die Neologie die Dogmenkritik des Idealismus vorbereitet, 146). Die Neologen (namentlich Semler) hätten – unbeachtet ihrer methodologischen Verdienste – denselben Fehler begangen „wie später Harnack“: sie hätten die „natürliche Religion“ gesucht, aber „eben diese [...] für das historische Wesen des Christentums“ gehalten (150).

VI. Fazit

In Deutschland ist der Begriff ‚Aufklärung‘ immer noch weitgehend mit dem Protestantismus verbunden.⁵⁷ Ein Blick auf die Harnack-Schule erwies, dass sich das nicht zuletzt einem (historisch unterreflektierten) Aktualisierungsanspruch verdankt, der vielleicht auf die Formel verkürzt werden könnte: Wer theologische Aufklärungsforschung betreibt, beansprucht selbst, Aufklärung der Theologie zu betreiben – und *vice versa*. Zwei Aspekte konnten herausgearbeitet werden: Bei Harnack und seinen Schülern ist die kirchenhistorische Aufklärungsforschung in ein eigenes Programm eingepasst, das einen Anschluss an den erforschten Gegenstand sucht, ihn gar für die eigene Epoche zu aktualisieren trachtet. Durch diese Interessenlage verengt sich aber die Perspektive, und es gerät zwingend aus dem Blick, was eigentlich zu reflektieren wäre, etwa die Bandbreite an Zugängen zur Aufklärung in den verschiedenen protestantischen Kirchen, also etwa zum Lutheraner Johann Benedikt Carpzov oder zum Reformierten Samuel Werenfels. Dass Harnack und seine Schüler die Aufklärung unkritisch als protestantisches Projekt reklamieren, hat seine Ursache nicht zuletzt in der methodischen Ausrichtung des Historismus und sein Einwirken auf die protestantische Kirchengeschichtsschreibung. Unreflektiert bleibt der Umbruch der Kirchengeschichtsschreibung nach dem ersten Weltkrieg, als der ‚Neuprotestantismus‘ durch ‚Lutherrenaissance‘ (Karl Barth) und ‚dialektische Theologie‘ (Karl Holl) weniger überwunden als vielmehr fortgeschrieben wurde.⁵⁸ In diesem Gefüge spielt die theologische Aufklärungsforschung eine zwar nur sekundäre Rolle, vor allem im Vergleich zur Auseinandersetzung mit Luther. Dass in den 1970er Jahren mit der Intensivierung der Pietismus-Forschung ein neuer Zweig der Auf-

⁵⁷ Albrecht Beutel, Aufklärung und Protestantismus. Begriffs- und strukturgeschichtliche Erkundungen zur Genese des neuzeitlichen Christentums, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 63/3 (2016), 207–221.

⁵⁸ Nowak, Vernünftiges Christentum (wie Anm. 8), 12.

klärungsforschung zum Tragen kommt, lässt sich jedoch als Erbe der neologischen Aufklärungsforschung der Harnack-Schule begreifen.

In der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung kommt es zwischen 1900 und 1945 zu einer Positivwertung der Theologie des Aufklärungszeitalters, die lange Zeit unter dem Stichwort ‚Neologie‘ abgetan wurde. Im Zuge des Historismus und Adolf von Harnacks Wirken entsteht eine ganze Reihe von kirchenhistorischen Arbeiten, die theologische Aufklärungsforschung als Aktualisierung eines theologischen Programms begreift, das für die eigene Epoche angeeignet wird. Damit kann ‚die Aufklärung‘ (vermittelt über die Theologie des Aufklärungszeitalters) als Projekt des (Neu-)Protestantismus angeeignet werden.

In Protestant church historiography between 1900 and 1945, there was a positive appreciation of the theology of the Age of Enlightenment, which for a long time was dismissed under the heading of ‘neology’. In the course of historicism and Adolf von Harnack’s work, a whole series of church-historical works emerged that understood the research of theological Enlightenment as the updating of a theological programme that was appropriated for its own epoch. In this way, ‘the Enlightenment’ (mediated through the protestant theology of the Age of Enlightenment) can be appropriated as a project of (New) Protestantism.

PD Dr. Christoph Schmitt-Maaß, Lincoln College, Turl Street, Oxford OX1 3DR, United Kingdom, E-Mail: christoph.schmitt-maass@lincoln.ox.ac.uk; Universität München, Institut für Deutsche Philologie, Schellingstraße 3, 80799 München, E-Mail: cschmittmaass@gmail.com

UDO THIEL

Ernst Cassirer's *Die Philosophie der Aufklärung* or:
Was there an Enlightenment?

I. Introduction

Ernst Cassirer's classic *Die Philosophie der Aufklärung* of 1932 has been examined from a number of distinct though not unrelated perspectives.¹ One may, for example, treat the book as a topic for Cassirer-scholarship by focusing on (1) how this work relates to Cassirer's other writings, on its place in his own philosophical development, and on the extent to which Cassirer in this historically oriented study articulates his own philosophical views.² Or, still within the sphere of Cassirer-research, one could investigate the book with regard to (2) the historical context in which it appeared. Cassirer's work does not explicitly comment on the politics of his time, but given its publication only months before the Nazis took over power in Germany, is at least part of its point to encourage "European liberalism, at its darkest hour, to begin to reconstruct its identity by means of a meditation on its happy youth", i. e. by a reflection on the European Enlightenment of the eighteenth century? Seen in its proper historical context is the book "a political intervention of a unique kind"?³ A third approach would be to view (3) Cassirer's study from the perspective of what since the second half of the twentieth century has been called

¹ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen³1973. – Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton, NJ 1951.

² See Ursula Renz, Cassirer's enlightenment: on philosophy and the "Denkform" of reason, in: *British Journal for the History of Philosophy* 28/3 (2020), 636–652. For the role of the Enlightenment book in Cassirer's intellectual development, see 641–643. On Cassirer's use of his historical studies to voice "his own attitude" and as a "manner of position-taking", see 649. See also Ursula Renz, Cassirer's Idee der Aufklärung, in: Thomas Leinkauf (ed.), *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Hamburg 2003 (Cassirer Forschungen, 10), 109–125.

³ Johnson Kent Wright, "A Bright Clear Mirror": Cassirer's *The Philosophy of the Enlightenment*, in: Keith Michael Baker, Peter Hanns Reill (eds.), *What's left of Enlightenment? A Post-modern Question*, Stanford, CA 2001, 71–101, all quotes in this paragraph are from 94, 96.

the ‘Enlightenment Project’. How does Cassirer’s account of Enlightenment philosophy relate to the critical discussion of the ‘project’ of the Enlightenment in modern and postmodern debates? Does Cassirer’s book “encapsulate the true ‘Enlightenment Project’, supposing that there was one at all”, as Robert Wokler has claimed?⁴ Or does the twentieth-century notion of an ‘Enlightenment Project’ do justice neither to eighteenth-century philosophy nor to Cassirer’s book? A fourth perspective would be to focus on (4) the question of how Cassirer’s work fares as a historical study of the Enlightenment. Indeed, it as an account of the historical Enlightenment that his book has been a matter of much debate. Is his analysis detailed, accurate, comprehensive enough, or does he misconstrue the Enlightenment, misunderstand its nature, misinterpret important texts, leave out essential aspects, major thinkers etc.? Is it even correct to speak of ‘*the* Enlightenment’, as Cassirer and many others do? Or is that notion just a post-Kantian scholarly construction, as are the notions of ‘Rationalism’ and ‘Empiricism’, for example? Maybe *the* Enlightenment did not exist at all.

The main focus of this essay is on questions listed under (4). Some issues that concern approach (1), however, will also be relevant in this context. Towards the end we shall consider, briefly, how Cassirer’s study relates to the notion of an ‘Enlightenment Project’ (3).

II. Cassirer’s Aims

It would seem that all approaches listed, from (1) through to (4), are perfectly legitimate. Possibly, however, one might want to argue that the questions under (4) are not really relevant to an assessment of Cassirer’s achievement in *Die Philosophie der Aufklärung*. Appealing to points under (1) and (2) it might be claimed that, as Cassirer’s book is essentially about his own philosophy and/or is making a political statement, it is neither surprising nor important if it is lacking as a historical work. One might conclude, therefore, that the question of the book’s quality as a historical investigation of the Enlightenment is the wrong question to ask or, at least, that it is not crucial for an evaluation of Cassirer’s work and should in any case not be our main concern when considering the book.⁵

This argument is hardly convincing, however. Whatever Cassirer’s other, more or less hidden intentions may have been, the stated aim of the book is to give an

⁴ Robert Wokler, Ernst Cassirer’s Enlightenment: An Exchange with Bruce Mazlish, in: *Studies in Eighteenth-Century Culture* 29 (2000), 335–348, at 336.

⁵ Fania Oz-Salzberger, for example, argues that Cassirer’s approach to the philosophy of the Enlightenment is not historical but philosophical. Cassirer’s book must be seen as an “integral part” of his own philosophy. Fania Oz-Salzberger, *Cassirer’s Enlightenment and its Recent Critics. Is Reason out of Season?*, in: Jeffrey Andrew Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago 2008, 163–174, at 168 f.

account of the philosophical thought of the eighteenth-century Enlightenment. Indeed, although Cassirer says he will neither systematically criticize the Enlightenment nor “rescue” it from various prejudices, he emphasizes his concern with the historical Enlightenment by pointing out that certain traditional or standard views about it are unjust or simply false and need to be corrected.⁶ Thus, Cassirer notes, a “major objective of this study would be achieved if it succeeded in silencing [...] the slogan of the ‘shallow Enlightenment’”, a slogan that was still in vogue in his day.⁷ More specifically, but still regarding the “general characterization of the philosophy of the Enlightenment”, Cassirer takes issue with the claim (1) that its psychology was “wholly intellectualistic”, arguing that the Enlightenment was very much concerned with the “emotional life” and sought to show that the affects are the “original and indispensable impulse of all operations of the mind”.⁸ On the subject of religion (2), Cassirer argues that the traditional view, according to which the Enlightenment was “an age basically irreligious and inimical to religion”, is highly questionable and “doubtful”.⁹ Next, Cassirer aims to set the record straight on the Enlightenment’s attitude to history (3), criticizing and rejecting the claim that it had “no conception of the historical world, that its mode of thinking was simply unhistorical”.¹⁰ Further, he questions the view (4) that materialist positions are characteristic of Enlightenment philosophy, pointing out that only a few radical thinkers subscribed to materialism.¹¹ Lastly, he aims to show that the traditional view of Enlightenment philosophy as “unconditionally” upholding “the primacy of pure thought and theory” over practice is mistaken (5), noting that Enlightenment philosophy believes in “the power and the task of shaping life itself”.¹² Obviously, then, Cassirer sees his book as giving a fresh, more adequate analysis and a more positive evaluation of eighteenth-century Enlightenment philosophy, distinguishing himself from traditional views. Although Cassirer holds that genuine history of philosophy is never *merely* historical and “must always be accompanied by philosophical reorientation and self-criticism”,¹³ he

⁶ Cassirer, *Enlightenment* (see note 1), x; Cassirer, *Aufklärung* (see note 1), xiif.

⁷ Cassirer, *Enlightenment*, xi; Cassirer, *Aufklärung* xiii.

⁸ Cassirer, *Enlightenment*, 105 f.; Cassirer, *Aufklärung* 139 f. Panajotis Kondylis who is critical of several aspects of Cassirer’s account acknowledges the latter’s achievement in dispelling the myth about the “allegedly intellectualistic Enlightenment” (Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, 34 f.).

⁹ Cassirer, *Enlightenment*, 135; Cassirer, *Aufklärung*, 180: “unzulänglich und fragwürdig”. See also Cassirer, *Enlightenment*, 134 and 136; Cassirer, *Aufklärung*, 178 and 181.

¹⁰ Cassirer, *Enlightenment*, 182; Cassirer, *Aufklärung*, 244. See also Cassirer, *Enlightenment*, 197 ff.; Cassirer, *Aufklärung*, 263 ff.

¹¹ Cassirer, *Enlightenment*, 55; Cassirer, *Aufklärung*, 72 f.

¹² Cassirer, *Enlightenment*, 165, viii; Cassirer, *Aufklärung*, 220, x.

¹³ Cassirer, *Enlightenment*, xi; Cassirer, *Aufklärung*, xiii: “ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Kritik”.