



# Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft

Oliver Krüger

Veröffentlicht am 28.09.2023

## Zusammenfassung

Edmund Hardy (1852-1904) war katholischer Priester, Indologe und Religionswissenschaftler in Zeiten des deutschen Kulturkampfes und Kolonialismus. Mit seinen ab 1890 gehaltenen Vorlesungen „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“ an der deutschen Universität Freiburg und seiner Ernennung zum Professor für „Vergleichende Religionswissenschaft und altindische Literatur“ 1894 im Schweizer Freiburg vollzog die junge Disziplin nun unter dem Begriff „Religionswissenschaft“ ihre ersten Schritte einer akademischen Institutionalisierung im gesamten deutschsprachigen Raum. Vor allem in seinem Aufsatz „Was ist Religionswissenschaft?“ von 1898 bestimmt Hardy die Religionswissenschaft als eine streng empirische Geistes- und Kulturwissenschaft, die sich methodisch an den Historismus und an ein frühes Verständnis der Psychologie nach Wilhelm Dilthey und Wilhelm Wundt anlehnt. Wie auch der frühe, empirische Ansatz von Joachim Wach wurden die methodischen Arbeiten von Hardy in der langen Periode der Religionsphänomenologie kaum wahrgenommen. Abschließend gilt es, dieses Fallbeispiel zu nutzen, um die Frage nach der Konstruktion unserer Fachgeschichte und insbesondere der „Klassiker“ aufzuwerfen.

---


## 1. Zwischen Kulturkampf und Kolonialismus

Als Edmund Hardy vor 125 Jahren mit seinem programmatischen Aufsatz *Was ist Religionswissenschaft?* die erste deutschsprachige Zeitschrift der jungen Disziplin eröffnete, befand er sich am Ende seines wechselvollen akademischen Weges. Die Entwicklung seiner wissenschaftlichen Positionen kann gewiss als eine schrittweise vollzogene Emanzipation von der katholischen Theologie und der Religionsphilosophie interpretiert werden. Der Kulturkampf zwischen der römisch-katholischen Kirche und den staatlichen Akteuren einerseits und der beginnende, imperiale Kolonialismus des Deutschen Reiches andererseits bilden dabei die zwei großen gesellschaftspolitischen Entwicklungen, in denen das akademische Leben von Edmund Hardy eingebettet ist (zur Biographie: Vollmer 2023). Die rigorose Abgrenzung zur Theologie in seinem späten religionswissenschaftlichen Werk sowie die Hinwendung zur orientalistischen Forschung müssen in diesen Zusammenhängen erschlossen werden. Der Hauptteil der vorliegenden Analyse widmet sich dem genannten Aufsatz selbst und unternimmt neben einer kurzen werkgeschichtlichen Einordnung die wissenschaftstheoretische Kontextualisierung der zentralen Aspekte von Hardys methodischem Entwurf der Religionswissenschaft. Der Beitrag

---

Korrespondierender Autor: Oliver Krüger, Universität Freiburg (Schweiz).

Um diesen Artikel zu zitieren: Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft.“ *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy 125*, 87-119. DOI: 10.26034/fr.args.2023.4424.

 Lizenz durch **ARGOS** und den Autor. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

schließt mit einer rezeptionsgeschichtlichen Analyse und generellen Überlegungen zur Historiographie der Religionswissenschaft.

## Kulturkampf

Unter dem Begriff Kulturkampf werden vor allem die politischen Auseinandersetzungen zwischen Staat und katholischer Kirche im deutschen Kaiserreich und seinen Vorgängerstaaten, sowie der Schweiz und Italien subsumiert, die durch die Nationalstaatenbildung, Zivilgesetzgebung und der Beschneidung kirchlicher Vorrechte, Besitzungen und – mit Blick auf den italienischen Kirchenstaat – auch Territorien geprägt waren. Der Katholizismus seinerseits musste auf vielen Ebenen Antworten auf die drängenden Probleme der Zeit finden: Das neu entstehende, städtische Proletariat drohte unter dem Einfluss der kommunistischen Arbeiterbewegung der Kirche endgültig verlustig zu gehen; der bürgerliche Liberalismus vertrat aufklärerische Forderungen nach demokratischen Rechten, Religions- und Gewissensfreiheit und nach der Abschaffung aristokratischer und kirchlicher Privilegien; letztlich geriet mit der historisch-kritischen Methode und Darwins Evolutionslehre auch das biblische Fundament als unhinterfragbare Richtschnur des Glaubens ins Wanken (Schmidt-Volkmar 1959: 11-23).

Die Antwort des Katholizismus auf diese Herausforderungen hatte prinzipiell zwei Ausprägungen: Auf der einen Seite erwies sich Papst Pius IX. in seinem über 30-jährigen Pontifikat als entschlossener Kämpfer gegen den so genannten „Modernismus“. 1864 veröffentlichte er den *Syllabus errorum*, der 80 moderne Irrtümer enthielt: weitgehend die kirchenkritischen Grundlagen des Liberalismus, Kommunismus und Sozialismus sowie jegliche Relativierung der Heiligen Schrift (Pius IX. 1865). Auf dem I. Vatikanischen Konzil wurde 1870 sodann die Unfehlbarkeit des Papstes in allen dogmatischen Entscheidungen beschlossen und festigte diese antimodernistische Ausrichtung, die auch noch während des Pontifikats von Pius X. (1903-1914) beherrschend bleiben sollte. Überdies rief der Papst ausdrücklich dazu auf, die Kirche gegen die modernen Verirrungen zu verteidigen. Diesen „ultramontanen“ Anhängern des Papstes standen auf der anderen Seite zahlreiche reformorientierte Kleriker und Laien gegenüber, die sich für eine Öffnung der Kirche und der Theologie einsetzten (Strötz 2005: 171-210).

Die Regierungen in Preußen und später im Deutschen Reich unter Bismarcks Führung, im Großherzogtum Hessen-Darmstadt, zu dem Hardys Geburtsstadt Mainz gehörte, und dem Großherzogtum Baden, zu dem Hardys Wirkungsstätte in Freiburg i.Br. zählte, reagierten scharf auf die Kampfansage aus Rom. Kirchliche Orden wurden weitgehend verboten, Ordensmitglieder ausgewiesen, Priesterseminare wurden geschlossen oder unter Staatsaufsicht gestellt, kirchliche Güter wurden beschlagnahmt, staatliche Zuwendungen wurden gestrichen, kirchlichen Würdenträgern wurden politische Äußerungen auf der Kanzel untersagt, die Berufung von Geistlichen musste von der landesherrlichen Regierung bestätigt werden und rechtlich anerkannt wurde nur noch die Zivilehe. Auf dem Höhepunkt des Konfliktes Mitte der 1870er Jahre waren über 1800 Priester, Bischöfe und Ordensleute im Reich inhaftiert, Hunderte Pfarrstellen waren

vakant und Bismarck entging nur knapp einem katholisch motivierten Attentat (Schmidt-Volkmar 1959, 60-146; Strötz 2005: 211-341).

In seinen frühen Jahren befand sich Hardy mitten im Auge dieses kulturpolitischen Orkans: Der Mainzer Bischof Wilhelm E. von Ketteler opponierte offen gegen die von Bismarck erlassenen Gesetze und wurde 1873 sogar zu zwei Jahren Festungshaft verurteilt. Sein designierter Nachfolger, Hardys Onkel Christoph Moufang, galt als einer der führenden Köpfe der von ihm mitbegründeten katholischen Zentrumspartei, die er fast 20 Jahre lang im Reichstag vertreten sollte. Moufang gehörte 1848 auch zu den Initiatoren des ersten deutschen Piusvereins in Mainz und der deutschen Katholikentage, zudem wirkte er in der Zeitschrift *Der Katholik*, dem Sprachrohr der ultramontanen Bewegung, 40 Jahre lang in der redaktionellen Leitung. Hessens Regierung verhinderte allerdings wegen seiner Nähe zum Vatikan Moufangs Anstellung als Bischof, denn 1868 fungierte er als päpstlicher Berater im Vorfeld des I. Vatikanischen Konzils (Brück 1983).

Unverkennbar ist die erste Lebenshälfte Edmund Hardys vom ultramontanen Milieu seines Onkels geprägt: Seine frühen Aufsatzpublikationen – auch zu Max Müllers Religionswissenschaft (Hardy 1882a) – erscheinen in *Der Katholik*. Nach seiner Berufung zum außerordentlichen Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. 1887 tritt er vermehrt als öffentlicher Redner auf politischen Veranstaltungen in Erscheinung. Die scharfen Angriffe auf den badischen Landesherren, auf den Reformkatholizismus und die Professorenschaft führen 1893 schließlich zu seiner Entlassung auf eigenes Ersuchen (Streitberg 1905: 339-341; Raab 1989: 645-646; Vollmer 2014: 677-679). Der Fall erregte reichsweit Aufmerksamkeit und das Zentralorgan der ebenfalls verfolgten Arbeiterbewegung, der *Vorwärts* (1893), stilisierte Hardy sogar zum Märtyrer im Kampf gegen den „reaktionären Nationalliberalismus“.<sup>1</sup>

Auch seine Professur für „Vergleichende Religionswissenschaft und altindische Literatur“ im Schweizerischen Freiburg, die er von 1894 bis 1898 an der Philosophischen Fakultät innehatte, war von religionspolitischen Auseinandersetzungen geprägt. Schon seine Berufung auf diese erste explizit religionswissenschaftliche Professur im deutschen Sprachraum war nicht unumstritten und wurde offenbar nur deshalb realisierbar, weil Hardy es sich aufgrund seines privaten Vermögens leisten konnte, für bloß ein Sechstel des üblichen Professorenalarms zu arbeiten (Raab 1989: 650). Als engagiertes Mitglied der Philosophischen Fakultät fand sich Hardy hier nun in Gegnerschaft zu den ultramontanen Kräften. Der Schweizer Kanton Freiburg blickt in diesem Zusammenhang auf eine sehr bewegte Geschichte zurück. Nachdem die katholischen Kantone im Sonderbundskrieg von 1847 unterlagen, wurde in Freiburg ein radikales Regime

---

<sup>1</sup> Die Gegensätze zwischen Hardys Position und der eines Reformkatholiken, wie seinem frühen Mentor, dem Freiburger Kirchenhistoriker und katholischen Priester Franz Xaver Kraus, werden in ihren publizierten Festreden anlässlich des 50. Jubiläums der Priesterweihe von Papst Leo XIII. sehr plastisch. Während Hardy ein düsteres Gemälde des überall bedrängten Katholizismus zeichnet, der sich dem Kampf mit dem aus den „Pforten der Hölle“ stammenden Antichristen stellt (Hardy 1888: 4-11), feiert Kraus den Papst als erfolgreichen Friedensvermittler, der den Kulturkampf überwinden konnte und sich der Anerkennung des Kaisers, des Landesfürsten und allgemein der Protestanten erfreuen könne (Kraus 1888: 9).

eingesetzt, das eine liberale Kantonsverfassung beschloss, klerikale Privilegien abschaffte, kirchliche Güter beschlagnahmte und das Unterrichtswesen verstaatlichte. Wenn auch weitere bewaffnete Aufstände der Ultramontanen zunächst von den Liberalen niedergeschlagen wurden, so setzte sich in den späten 1850ern bereits eine restaurative Regierung durch, die alle kirchlichen Privilegien wiederherstellte und in der neuen Verfassung bestätigte. Der eigentümliche Kanton verstand sich bis weit ins 20. Jahrhundert als eine „christliche Republik“ mit einem katholischen Bildungs- und Sozialwesen. Auch die Gründung der Universität im Jahr 1889 unter starker Einbindung des Dominikanerordens war Folge dieser religiösen Ausrichtung des gesamten Staates (Stadler 1984, 103-107, 614-616; Altermatt 2007).

Hardy – nun als Mitglied der Philosophischen Fakultät – gehörte hier zu einer Fraktion vor allem reichsdeutscher Professoren, die im Sinne deutscher Universitätsstrukturen für eine starke Autonomie der Fakultäten eintraten. Kontinuierliche Konflikte mit der autoritären Führung der Universität durch den Freiburger Erziehungsdirektor George Python sowie mit dem Machtanspruch der Dominikaner gipfelten 1898 schließlich im Rücktritt von insgesamt 11 Professoren (eines Drittels des Lehrkörpers). Zwei Denkschriften der Demissionäre befeuerten die hitzige Debatte in der liberalen Schweizer Presse ebenso wie in reichsdeutschen Medien, sah man hierin doch einen klaren Beleg für die anhaltende Präsenz ultramontaner Kräfte. Die Folgen des publizistisch breit rezipierten Skandals waren für die Universität gravierend, da ihre Studienabschlüsse bis in die frühen 1920er Jahre an vielen deutschen Universitäten nicht anerkannt wurden (Raab 1989: 647-655; Altermatt 2009: 167-172; Vollmer 2014: 680-682).

In die Zeit dieser Freiburger Krise fällt die beginnende Zusammenarbeit Hardys mit dem Bremer Gymnasialprofessor Thomas Achelis zur Gründung des *Archivs für Religionswissenschaft* und zur Veröffentlichung seines grundlegenden Aufsatzes *Was ist Religionswissenschaft?* (1898). Zeitgeschichtlich ist die Abhandlung daher als Zeugnis der institutionellen Emanzipation der wissenschaftlichen Religionsforschung von der Theologie zu bewerten, die genau in diesen Jahren für Hardy und seine Mitstreiter im Mikrokosmos der Schweizer Universität Freiburg zur Notwendigkeit wurde – dabei spielte die Abwehr von ultramontanen Ansprüchen in der Ausgestaltung dieser Bildungseinrichtung vermutlich keine unerhebliche Rolle.

Abgesehen von dem frühen, hagiographischen Werk (Hardy 1878) über den französischen Sozialreformer Frédéric Ozanam und einer publizierten Festrede zu Ehren von Papst Leo XIII. (Hardy 1888) finden sich praktisch keine theologischen Abhandlungen unter Hardys über 30 wissenschaftlichen Publikationen. Die Ausnahme bildet das letzte Kapitel aus seiner Monographie *Der Buddhismus, nach älteren Pâli-Werken dargestellt* (1890), das einen sehr nuancierten historischen Vergleich des Christentums mit der buddhistischen Lehre enthält, der – erwartbar – apologetisch zu Gunsten des ersteren ausfällt, was in den Rezensionen des Werkes sogleich kritisch vermerkt wurde. In seinen späteren indologischen Studien finden sich keinerlei theologische Reflektionen mehr. Auch die Beobachtung, dass sich nur drei von seinen über 80 Buchrezensionen theologischen Arbeiten widmen, lässt den Schluss zu, dass Hardy sich *als Forscher* eindeutig in der Religions- und Philosophiegeschichte verortete.

Schon drei Jahre nach seiner Priesterweihe durch Bischof Ketteler im Jahr 1875 verfolgte Hardy mit seiner philosophischen Promotion beim Heidelberger Neukantianer Kuno Fischer eigentlich das Ziel einer wissenschaftlichen Karriere innerhalb einer Philosophischen Fakultät. Die Wahl Fischers als Betreuer dieses Vorhabens ist an sich schon bemerkenswert, standen doch die Werke Kants auf dem *Index librorum prohibitorum* und zählten dessen Ideen zu den von Pius IX. deklarierten Irrtümern der Moderne im *Syllabus errorum*. Im aufgeheizten Klima des Kulturkampfes zerschlugen sich jedoch Hardys Pläne, als katholischer Priester Teil einer Philosophischen Fakultät werden zu können. So realisiert er schließlich eine theologische Habilitation an der Universität Freiburg i.Br. (nach dem hastigen Abschluss einer dafür notwendigen theologischen Promotionsarbeit zu Gregor von Nyssa, die nie publiziert wurde). Sein dortiges Lehrgebiet als außerordentlicher Professor der „propädeutischen Theologie“ füllt er sodann mit vor allem indologischen und philosophischen Inhalten, aber auch mit ersten deutschsprachigen Lehrveranstaltungen unter dem Titel „Besprechung wichtiger Fragen aus dem Gebiet der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft“ (ab 1887) und „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“ (ab 1890) (Gottlob 1909/10: 50-52; Vollmer 2014: 675-679).<sup>2</sup>

Gleichzeitig war Hardy als katholischer Priester und Volksredner vor allem während ebendieser deutsch-Freiburger Periode höchst engagiert, sei dies nun in der Seelsorge, als Beichtvater, als Prediger, als Gast in katholischen Bildungsvereinen oder als Volksredner vor Tausenden von Zuhörern im politischen Wahlkampf oder auf den Katholikentagen. Sein Freund und Biograph Adolf Gottlob (1909/10: 56) schreibt es der scholastischen Schulung Hardys zu, dass dieser so grundlegend in seinem Wissenschaftsverständnis wie auch in seinem persönlichen Leben zwischen der Wahrheitssuche des Katholiken und der auf „reinen Thatsachen“ beruhenden Religionsgeschichte unterscheiden konnte. Freilich war diese scharfe Trennung das Ergebnis einer stetigen persönlichen Entwicklung Hardys, die erst in den 1890er Jahren ihre vollständige Ausprägung fand.

Es wäre allerdings eine Fehleinschätzung, wenn man aus der politischen Zurückhaltung und der wissenschaftlichen Orientierung in Hardys letztem Lebensjahrzehnt folgern würde, dass er sich zu einem liberalen Katholiken gewandelt hätte – noch in späten Briefen an einen seiner engsten Freunde, Wilhelm Streitberg, äußert er sich sehr kritisch über dessen Vermählung mit einer Protestantin.<sup>3</sup> Wir müssen daher resümieren, dass die starke Abgrenzung gegenüber theologischen Interessen in Hardys *wissenschaftlichem* Werk offenbar nicht trotz, sondern gerade wegen seiner zweiten Lebensaufgabe als leidenschaftlich engagierter katholischer

---

<sup>2</sup> 1889 bietet zwar auch der katholische Theologe Herman Schell an der Universität Würzburg eine Vorlesung unter dem Titel „Vergleichende Religionswissenschaft, I. Theil, oder Archäologie der Religionen im biblischen Kulturgebiet“ an und im Februar 1894 wird sein Lehrgebiet „Apologetik und Christliche Archäologie“ um „Vergleichende Religionswissenschaft“ erweitert. Seine Beschäftigung mit anderen Religionen versteht er jedoch durchweg als Teil der christlichen Apologetik.

<sup>3</sup> Briefe an Wilhelm Streitberg vom 24.12.1901 und vom 23.01.1902 (Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, Korrespondenz Kasten Ha-He NL 245/Ha/Hardy/105 und 112).

Priester so klar ausfällt. Die Krise von 1893 an der deutschen Universität Freiburg musste ihm gleichwohl vor Augen geführt haben, dass die öffentliche Rolle als Professor nicht mit der des katholischen Politikers vereinbar war.

## Kolonialismus

Neben dem Kulturkampf ist eine zweite zeitgeschichtliche Entwicklung des deutschen Kaiserreiches für die wissenschaftliche Orientierung Hardys von Bedeutung – wenn diese auch nicht in so prononciert Form im Werk zu Tage tritt. Es ist unschwer zu erkennen, dass Hardy 1890 initiierte Buchreihe *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte* durch Max Müllers Edition der *Sacred Books of the East* inspiriert wurde, für die er große Bewunderung empfand – Müller habe sich damit ein Denkmal *aere perennius* gesetzt (Hardy 1882a: 244-249, 384).<sup>4</sup> Hier wie dort spiegelte das akademische Interesse neben der sicherlich nicht zu leugnenden Neugierde auf das Fremde koloniale Praktiken wider, umfangreiche ethnologische Sammlungen über die kolonisierten Völker anzulegen und populäre wie wissenschaftliche Publikationen über diese zu generieren. Auch in dieser Hinsicht war das Deutsche Kaiserreich eine – wie Helmuth Plessner es nannte – *verspätete Nation*, die mit einem enormen wirtschaftlichen, militärischen und wissenschaftlichen Expansionsdrang danach strebte, die europäischen Rivalen Frankreich, Großbritannien und Russland zu überflügeln. Stand Hardys Interesse an Indien sicherlich in der Tradition der deutschen Romantik und des Idealismus von Schlegel über Schopenhauer bis zu Müller, so sind seine zahlreichen Auslassungen zu den „Naturvölkern“ vs. den „Kulturvölkern“ und den damit verbundenen evolutionistischen Entwicklungsmodellen zweifellos (Hardy 1898: 18, 32-34) auch der Wahrnehmung der neu errungenen deutschen Kolonien geschuldet.

Als Hardy 1884 sein Studium indischer Sprachen in Berlin unter anderem bei Paul Deussen aufnimmt, erlangt das Deutsche Reich seinen vielbeschworenen „Platz an der Sonne“ mit den ersten Kolonien und „Schutzgebieten“ in Westafrika; es folgten ab 1885 Ostafrika, Deutsch-Neuguinea, zahlreiche Inselketten in der Südsee (Samoa, Marianen, Karolinen etc.) sowie ab 1895 drei chinesische (erzwungene) Pacht- und Konzessionsgebiete (Pogge von Strandmann 2009). Entsprechend erscheinen in Hardys Buchreihe 1891 Wilhelm Schneiders Werk über die *Religion der afrikanischen Naturvölker* und 1895 bzw. 1903 Rudolf Dvořáks Darstellung der *Religionen Chinas*. Auch noch die testamentarisch verfügte Gründung der Hardy-Stiftung zur Förderung indologischer Forschungen steht als Praxis kolonialer Wissensproduktion in der Tradition dieser romantischen Faszination für die „Weisheiten des Ostens“ (Krüger/Wilkens 2023).

Wie Hans-Ulrich Wehler (1994) in seinen Studien zum so genannten Sozialimperialismus darlegt, stehen Kulturkampf, Sozialistenverfolgung und Kolonialismus dabei in einem geschichtlichen Verhältnis zueinander: Nach der deutschen Reichseinigung 1871 und der autokratischen Konsolidierung der politischen Macht unter Bismarck fungierte die in den 1880er Jahren

---

<sup>4</sup> Angelehnt an Horaz' Formulierung *exegi monumentum aere perennius* („Ich habe mir ein Denkmal errichtet, dauernder als Erz“, Oden III, 30).

einsetzende Kolonisierung afrikanischer Völker gleichsam als Ventil, um die gravierenden sozialen und politischen Spannungen im Innern des Reiches zu entschärfen, die sich aus dem Kulturkampf und der Sozialistenverfolgung ergeben hatten. Der rassistisch untermauerte Nationalismus bildete für ein breites Segment der Gesellschaft das ideologische Amalgam des neuen Staates: nach Außen gegenüber den „primitiven Völkern“ der Kolonien, nach Innen gegenüber den nun rechtlich emanzipierten Juden und den slawischen Migranten.

In diesem zeitgeschichtlichen Rahmen müssen wir Hardy und die frühe deutschsprachige Religionswissenschaft wie auch die „Völkerkunde“ dieser Epoche situieren. Die akademische Frage nach dem Wesen und dem geschichtlichen Ursprung von Religion ist damit stets auch mit zivilisatorischen und rassistischen Entwicklungstheorien in einer kolonialen Machtkonstellation verflochten, die die Ausbeutung, Missionierung und – wie im Falle der Herero und Nama – Vernichtung der neuen Subjekte begünstigte. Es liegt daher nahe, Hardys eigene Hinwendung zu orientalistischen Forschungen nach seiner persönlichen Phase des politisierten Kulturkampfes als Spiegel breiter gesellschaftlicher Entwicklungen zu interpretieren. Von wissenschaftshistorischem Interesse sind jedoch vielmehr seine Positionierungen innerhalb der religionsgeschichtlichen Debatte um die Entwicklung der Religionen, eines der wichtigen Themen seines hier zu besprechenden Aufsatzes.

## 2. Was ist Religionswissenschaft? (1898)

Viele wertvolle Impulse zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung Edmund Hardys sind bisher vor allem Ulrich Vollmer (2009; 2014; 2020) zu verdanken. Eine fokussierte Diskussion des hier neu edierten und übersetzten Aufsatzes *Was ist Religionswissenschaft?* liegt allerdings noch nicht vor, lediglich eine kurze Verortung und Zusammenfassung entstammt der Feder von Udo Tworuschka (2011: 51-54; 2015: 77). Vollmer (2023) hat im Rahmen dieses Sonderheftes neben Hardys Biographie auch die genauere Gründungsgeschichte des von Thomas Achelis initiierten *Archivs für Religionswissenschaft* beleuchtet. Im Folgenden werden wir uns nach einer werkgeschichtlichen Einordnung mit den spezifischen Themen und Problemen von Hardys Abhandlung auseinandersetzen und diese mit den wissenschaftstheoretischen Konstellationen seiner Zeit in Verbindung setzen.

### Werkgeschichtlicher Kontext

Hardy entdeckt die Religionswissenschaft Ende der 1870er Jahre in den Werken Max Müllers, die er offenbar während seines Philosophiestudiums an der Universität Heidelberg kennenlernt. Neben einer frühen Diskussion über das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie (1879) sind in diesem Rahmen zwei ausgedehnte fachgeschichtliche Abhandlungen (1882; 1901) und zwei programmatische Schriften zur Religionswissenschaft (1887; 1898) relevant.

Seine erste wissenschaftstheoretische Abhandlung „Psychologie ohne Metaphysik?“ veröffentlicht der 27-jährige Hardy schon 1879 in *Der Katholik*. Er nimmt hier erwartbare Positionen eines jungen Priesters im Kulturkampf ein, wenn er die Unterordnung der



Naturwissenschaften gegenüber „jeder natürlichen Wissenschaft übergeordneten, höheren übernatürlichen Wissenschaft“, die „den rechten Weg“ zeigt, einfordert (Hardy 1879: 460-461). Mit Aristoteles und Thomas von Aquin und gegen Hume, Kant und Hegel plädiert er für eine erneuerte scholastische Psychologie, die das subjektive Moment stärker gewichtet als objektive Beobachtungen (1879: 462-477): „Alles gipfelt eben in dem einen Irrthum, daß nur in der Erfahrung ein Wissen, außer derselben aber höchstens ein wissenschaftlicher Glaube anzutreffen sei.“ (Hardy 1879: 476)

In der mit 117 Seiten umfangreichsten religionswissenschaftlichen Erörterung, die 1882 ebenfalls im *Katholik* unter dem Titel „Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft“ erscheint, lässt sich bereits eine positive Verschiebung in Hardys Empirieverständnis beobachten – das Verhältnis zur Theologie bleibt jedoch weiter ambivalent. Schon die überschwängliche Lobeshymne auf Müller und dessen philologische Fundierung der Religionswissenschaft versieht Hardy mit belehrenden Entgegnungen auf Müllers vermeintliche Angriffe auf den Katholizismus (1882a: 248-251). Er fordert ein vertieftes Sprachstudium zur Erschließung fremder Religionen, um Vorurteile, falsche Interpretationen und Befangenheiten zu vermeiden (1882a: 254, 358-361, 387-390): „Die vergleichende Religionswissenschaft [...] beschäftigt sich ausschließlich mit den historischen Erscheinungen der Religion und erfüllt ihren Zweck, wenn sie darauf bezügliche Thatsachen sammelt, kritisch prüft, ordnet oder classifizirt.“ (1882a: 271)

Gleichzeitig verknüpft Hardy diese faktenbasierte Forschung noch mit einem christlichen Absolutheitsanspruch, denn die „unwiderleglichen Thatsachen“ bewiesen ja, dass nur das Christentum „in einem göttlichen Ursprung“ wurzele (1882a: 252). Die Mannigfaltigkeit der Religionen werde nur mit der Gewissheit begreifbar, „daß das Christentum die absolute, die allein wahre Religion“ sei (1882a: 581). Ferner konstatiert er, dass ein gläubiger Katholik nicht nur in gleichem Maße unparteilich sein könne wie andere Forscher (1882a: 583), sondern dass ein christlicher Theologe sogar am besten zur Religionswissenschaft geeignet sei – sofern er die Resultate der positiven Wissenschaft anerkenne (1882a: 582-585). Denn – hier greift er Rudolf Ottos berühmtem Diktum voraus – das Verstehen und Erleben der eigenen Religion sei die wichtigste Voraussetzung für das Verstehen der anderen: „In der eigenen Religion lernen wir, was Religion ist; und ebenso wenig, als der Mensch verstehen könnte, was Sehnsucht, Mitleid, Liebe, Zorn, Begierde ist, wenn er diese Affecte nicht schon an sich selber erfahren, könnte er verstehen, was Gebet, Opfer, Glaube ist [...]“ (1882a:584)

In seiner 1887 publizierten Antrittsvorlesung als außerplanmäßiger Professor an der Universität Freiburg haben sich die Verhältnisse nun umgekehrt. Es ist nicht mehr der Religionswissenschaftler, der (auch) Theologe bzw. praktizierender Christ sein müsse, sondern:



“ Der Theologe der Neuzeit [...] muss [...] sich daran gewöhnt haben, in Sachen der Religion nicht bloss religiös und pietätvoll, sondern auch wissenschaftlich zu denken, und täusche ich mich nicht, so verträgt sich eines mit dem anderen aufs beste: begeisterte Verehrung mit nüchterner, sachlicher Prüfung. (1887a: 37-38)

Eine Indienstellung der Religionswissenschaft als Stütze der Theologie ist mit dieser Passage nicht mehr intendiert – ganz im Gegenteil: Trotz der heiklen Situation eines theologischen Habilitationsvortrages vollführt er hier eine bisweilen sogar schroff anmutende „feierliche Mündigkeitserklärung der jungen Wissenschaft der Religionen“ (1887a: 8) gegenüber der Theologie:

“ In meinen Augen hat die Religionswissenschaft als solche nicht die Bestimmung, Munition zur Vertheidigung oder zum Angriff zu liefern. Sie soll weder Apologetik noch Polemik treiben. Es ist nicht ihre Sache, das Verhältnis der Religion unter dem alethiologischen Gesichtspunkt<sup>5</sup> zu bestimmen. Sie bekümmert sich nur um das in die Erscheinung tretende geschichtliche Verhältnis der Religionen, demzufolge eine jede derselben ihre Berechtigung hat. (Hardy 1887a: 34)

Wir können lediglich die Vermutung anstellen, dass dieser Sinneswandel mit seinem Aufenthalt 1884 an der Berliner Universität in Zusammenhang steht. Er studiert hier beim Indologen Paul Deussen und dem Philosophiegeschichtler Eduard Zeller, vertieft sich in die philologischen Studien des Sanskrit und Pāli und erwählt die indische Religionsgeschichte als sein eigentliches Forschungsfeld. Dieser Orientierungsprozess spielt sich während Hardys gescheitertem Versuch ab, sich an einer Philosophischen Fakultät zu habilitieren und diese Qualifikation *volens nolens* nun in katholischer Theologie verwirklichen zu müssen.

Zwei Jahrzehnte nach seinem ersten wissenschaftstheoretischen Entwurf zur Verhältnisbestimmung von „exakten Wissenschaften“ und Metaphysik (die offenkundig als Chiffre für die Theologie fungiert) veröffentlicht Hardy 1898 mit „Was ist Religionswissenschaft?“ einen „Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung“ – wie der Untertitel präzisiert. Die Theologie und ihre Beziehung zur Religionswissenschaft sind gar kein Thema mehr – sie wird nicht erwähnt. Im Kern dreht sich der Aufsatz um das Verhältnis zwischen Religionsgeschichte und Vergleich – als „Zwillingschwester“ der Religionsgeschichte wird die Anthropologie eingeführt (1898: 39-40). Werkbiographisch markiert dieser Essay damit den Abschied von Hardys wissenschaftlicher Beschäftigung mit theologischen Fragen, der zum Teil – wie oben geschildert – den hitzigen Abwehrkämpfen gegenüber theologischer Einflussnahme an der Schweizer Universität Freiburg geschuldet ist.

Als erster ernst zu nehmender Historiograph der jungen Disziplin erweist sich Hardy mit seinem letzten grundlegenden Beitrag zur Religionswissenschaft von 1901: „Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung“, erschienen ebenfalls im *Archiv für Religionswissenschaft*. Auf knapp 100 Seiten etabliert er ausgehend von der griechischen Antike

---

<sup>5</sup> Damit ist die Wahrheitssuche gemeint.

eine Chronologie der Beschäftigung mit „fremden“ Religionen, denn es „[...] gab eine Religionskunde, wenn man darunter die Kenntnis mehrerer Religionen versteht, ehe es eine Religionswissenschaft gab“ (Hardy 1901: 45). Bemerkenswert ist in diesem Rahmen, dass Hardy nicht nur einschlägige christliche Theologen wie Augustinus, Alain de Lille und Thomas von Aquin berücksichtigt, sondern auch arabische, chinesische und indische Autoren Erwähnung finden (1901: 58-60). In einem zweiten Teil befasst sich Hardy mit der philologischen Erschließung der religionsgeschichtlichen Quellen und erarbeitet einen sehr detaillierten bibliographischen Überblick aktueller Forschungen und Standardwerke – von den Hethitern, über das Alte Amerika bis zu den Finnen (1901: 97-135). Offensiver als noch 1898 weist er hier die Wahrheitsfrage in der wissenschaftlichen Religionsforschung zurück und führt auch die Gefahren einer von „nationalem Hochmut und Glaubenseifer“ getriebenen Verachtung anderer Religionen auf, die „nicht selten in der Geschichte in der Bekehrung oder Ausrottung ihrer Anhänger“ resultiere (Hardy 1901: 45-48).

### Struktur und Themen

Hardys 33-seitiger Aufsatz wird nach der Einführung vom Herausgeber Thomas Achelis als erster Artikel der ersten Ausgabe des *Archivs für Religionswissenschaft* publiziert (Vollmer 2023). Achelis (1898) unterstreicht an dieser Stelle die Rolle der Sprachwissenschaft und der Völkerkunde auf einer „empirisch-kritischen“ Grundlage, deren Ergebnisse allerdings erst synthetisch von der Psychologie zusammengeführt werden müssten: als Rekonstruktion der „Entwicklungsstufen des religiösen Bewusstseins“ (1898: 7).

Hardys Aufsatz gliedert sich in drei gleich große Abschnitte, die zunächst die Aufgaben der Religionswissenschaft im Verhältnis zu anderen Disziplinen beschreiben (1898: 9-21), sodann die allgemeinen methodischen Grundlagen darlegen (1898: 21-31) und schließlich die besonderen Probleme der Religionsgeschichte und des Vergleichens thematisieren (1898: 31-42). Die Lektüre wird allerdings dadurch erschwert, dass der Autor diese Struktur nirgends expliziert und alle genannten Aspekte punktuell auch wieder in den anderen Kapiteln in Erscheinung treten.<sup>6</sup> Die wichtigsten Themen, die Hardy hier neben vielen kleineren Problemen der Religionsgeschichtsschreibung behandelt, sind daher die Bestimmung der Religionswissenschaft in ihrer Relation zu den Geistes- und Kulturwissenschaften und zur Psychologie sowie das methodische Verständnis der Historiographie und der „Vergleichung“.

### Religionswissenschaft als Psychologie und Geisteswissenschaft

Was der heutigen Leserschaft in Hardys Aufsatz ins Auge sticht, ist die Bestimmung der Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, die in der Regel erst mit den Umbrüchen des Faches ab den 1980er Jahren und insbesondere mit dem Werk Burkhard Gladigows (2005) in Verbindung

---

<sup>6</sup> Hardys Stil ist dabei auch nicht homogen: Sehr klare Aussagen wechseln sich mit nahezu unverständlichen, komplizierten Satzkonstruktionen ab, die eine besondere Herausforderung für die Übersetzer der englischen Ausgabe darstellten.

gebracht wird. Für Hardys Zeitgenossen war seine Zuordnung der Disziplin zu den Geisteswissenschaften gewiss bedeutungsvoller, war dieser Begriff doch schon seit einigen Jahren etabliert.

Grundsätzlich versteht Hardy alle Wissenschaften, die sich mit „Geistesvorgängen als solchen“ wie auch den „Geisteserzeugnissen“ befassen, als Geisteswissenschaften – so ist für ihn die Psychologie eine allgemeine Geisteswissenschaft, die alle „geistigen Vorgänge“ ungeachtet eines besonderen Gegenstandes untersucht, während die Religionswissenschaft zu den „speziellen Geisteswissenschaften“ zählt (1898: 19-21): „Sie gehört zu den Erfahrungswissenschaften des Geistes und gesellt sich hier zu den historischen Disziplinen.“ (1898: 19) In seinem Aufsatz über Müller aus dem Jahr 1882 ist sie gar die „Krone aller Geisteswissenschaften“ (1882a: 270). Irritierend erscheinen dabei die häufigen Referenzen auf die Psychologie, deren Ziele und Methoden nirgends genauer ausgeführt werden (1898: 17-20, 35, 42). Für Hardy steht jedenfalls fest, „[...] dass die Religionswissenschaft, mag sie rein historisch verfahren oder sich der entgegengesetzten Seite, der Betrachtung von Eigenschaften und Zuständen zuwenden, mag sie in geschichtlichen oder ethnologischen Bahnen sich bewegen, auf die Dienstleistungen der Psychologie angewiesen ist“ (1898: 18-19).

Trotz der lobenden Erwähnung Müllers als Urheber der religionswissenschaftlichen Disziplin (1898: 9 FN 1), ist es nicht der Philologe aus Oxford, der für Hardy den methodischen Bezugspunkt bildet. Das verwundert nicht, denn die überschwänglichen Huldigungen Müllers – „keiner der Jetztlebenden kann sich mit ihm messen“ (1891: 313) – beziehen sich in der Regel auf Müller als Sprachwissenschaftler und Initiator der *Sacred Books of the East*-Reihe. In methodischer Hinsicht konstatiert Hardy später sogar lakonisch, Müller habe nur „allgemeine Redensarten“ hinterlassen, den methodischen Kanon „als Desideratum, nicht als Faktum“ (1901: 201).

Unter dem Eindruck großer technischer und naturwissenschaftlicher Fortschritte, die mit der Institutionalisierung entsprechender Fächer einhergingen, stellte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert auch für die anderen universitären Forschungsrichtungen die Frage nach ihrer methodischen Basis und ihrem Gegenstand. Im deutschsprachigen Raum war diese „Achsenzeit der geschichtswissenschaftlichen Theoriebildung“ (Hoeschen/Schneider 2002: 55) vor allem durch den Philosophen Wilhelm Dilthey (1833-1911) und die beiden badischen Neukantianer Wilhelm Windelband (1848-1915) und Heinrich Rickert (1863-1936) geprägt. Alle drei waren zudem in ihrer akademischen Biographie miteinander verbunden: Dilthey und Windelband wie auch Hardy studierten bei Kuno Fischer in Heidelberg, der Hardy seinerzeit die philosophische Promotion ermöglichte. Windelband wurde 1903 Nachfolger Fischers in Heidelberg und Rickert folgte wiederum seinem Lehrer Windelband 1915 auf demselben philosophischen Lehrstuhl.

Den ersten Schritt einer erkenntnistheoretischen Fundierung für „das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben“ (1883: 5) vollzog Dilthey mit seiner voluminösen *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Diese beruhen laut Dilthey auf einem gemeinsamen

empirischen Methodenverständnis und einer sich stets weiter entwickelnden, historisch-kritischen Erkenntnistheorie. Die Differenz zur Naturwissenschaft bestehe in der Absonderung des menschlichen Geistes von der Natur, die dieser als Außenwelt nur mittelbar über seine Sinne wahrnehme. Die Geisteswelt des menschlichen Bewusstseins – das Denken, Fühlen und Wollen – ist dem Menschen laut Dilthey jedoch unmittelbar, „von innen her“ verständlich. Diese geistigen Tatsachen des Einzelnen fügen sich im gesellschaftlichen Miteinander zu einer geschichtlichen Entwicklung zusammen, die nun für die „Geisteswissenschaft“ erschließbar ist, sogar einfacher als die Welt der Natur (1883: XV-XIX, 1-49):

“ Die Natur ist uns stumm [...] Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres. Die Gesellschaft ist unsere Welt. Das Spiel der Wechselwirkungen erleben wir mit, in aller Kraft unseres ganzen Wesens, da wir in uns selber von innen, in lebendigster Unruhe, die Zustände und Kräfte gewahren, aus denen ihr System sich aufbaut. (Dilthey 1883: 45-46)

Ferner verbindet Dilthey damit den Anspruch, dass die Geisteswissenschaften sich nicht auf das Geistige an sich beschränken dürfen, sondern die „Totalität der Menschennatur“ im Leben als Ganzheit erfassen müssen (1883: 6-8). In seinem frühen Werk ist es die Psychologie, die diese Totalität empirisch erfassen und damit auch den jahrhundertealten Gegensatz zwischen Materie und Geist überwinden sollte (1883: 6-10). Erschien Dilthey zunächst die exakte wissenschaftliche Psychologie als Basis der Geisteswissenschaften, so zweifelte er zunehmend daran, ob diese „zergliedernde und erklärende Psychologie“ überhaupt dafür geeignet sei – vielmehr entwarf er selbst das Gegenmodell einer „beschreibenden Psychologie“, die der Individualität geschichtlicher Erscheinungen Rechnung tragen könne (Dilthey 1894). Letztlich scheitert Dilthey mit seinem Vorhaben, eine „totale Psychologie“ zu etablieren. Aus diesem Scheitern jedoch entsteht in seinem Spätwerk die hermeneutische Methode des Verstehens als Grundlegung der Geisteswissenschaften, bedeutungsvoll insbesondere für die Webersche Soziologie (Groethuysen 1965: V-VIII; Gephart 1998: 71-78).

Es ist unverkennbar, wie Diltheys frühe Ideen Pate standen für die methodische Verortung der Religionswissenschaft bei Hardy (ähnlich auch Windelband 1892: 500-503). Nicht nur die Verankerung in diesem sehr eigenen Verständnis der Psychologie gewinnt vor diesem Hintergrund an Plausibilität, sondern ebenso Hardys starkes Plädoyer für einen entschiedenen Einbezug „des Physischen“ oder der „Naturseite“ in die religionswissenschaftliche Analyse: „Nur hierdurch wird es begreiflich, wie eine kleinere oder grössere Zahl von Individuen auf einander einwirken und darum in ihrem Handeln, Wollen und Vorstellen übereinstimmen können.“ (Hardy 1898: 30) Auch eine persönliche Verbindung zu Dilthey lässt sich annehmen, denn Hardy studierte 1884 an der Berliner Universität Philosophie und Indologie, wo Dilthey seit 1882 das erstere Fach lehrte. Dass Hardy den Philosophen und berühmten protestantischen Theologen Dilthey in seinem Werk nicht erwähnt, mag neben der für diese Zeit typischen Referenzarmut auch den persistenten kulturpolitischen Spannungen geschuldet sein.

## Religionsgeschichte als empirische Kulturwissenschaft im Kontext

Ohne überhaupt noch auf die Probleme der Theologie und Religionsphilosophie einzugehen, bestimmt Hardy nun mit Nachdruck die methodische Ausrichtung der Religionswissenschaft:

“ Nun sollte zunächst, was die Grundlagen angeht, auf denen sich der Bau unserer Wissenschaft erhebt, ihr empirischer Charakter unbedingt feststehen. Alles, was nicht Erfahrungsthatsache ist, und als solche nicht entweder überliefert oder aus überlieferten Thatsachen erschlossen ist, existiert nicht für uns und kann folglich auch keine Farbe für das Gemälde abgeben, das wir vom Religionsleben im allgemeinen und besonderen zu entwerfen haben. (Hardy 1898: 11)

Gleich einem methodischen Mantra zieht sich diese Betonung der empirisch gewonnenen „Thatsachen“ bzw. „Erfahrungsthatsachen“ über 50-mal durch Hardys programmatischen Aufsatz. Zwar hat er deren Wichtigkeit für die Religionsgeschichte bereits in früheren Publikationen erwähnt (Hardy 1882a: 271; Hardy 1887a: 9, 24, 27), jedoch erst 1898 in dieser Deutlichkeit ins methodische Zentrum gerückt, denn erst auf einer empirischen Grundlage könne per Induktion – hier beruft er sich auf John Stuart Mill – eine Religionstheorie generiert werden (1898: 29, 40). Von der oben beschriebenen Verstehensmystik (1882a: 584) findet sich keine Spur mehr. Aus seinem expliziten Verweis auf die „empirische Psychologie“ als Mittel zur Erschließung der „realen Factoren der Religionsgeschichte“ (1887a: 24) und der durch Streitberg (1904/05: 439) überlieferten glühenden Verehrung, die Hardy gegenüber Wilhelm Wundt hegte, ist evident, dass diese Fixierung auf die „empirischen Thatsachen“ wohl in großem Maße dem Einfluss dieses Leipziger Psychologen und Philosophen geschuldet ist.<sup>7</sup>

Seit 1875 lehrte Wilhelm Wundt (1832-1920) unter dem disziplinären Mantel der Philosophie vor allem medizinische Psychologie und Völkerpsychologie an der Universität Leipzig. Durch die Einführung exakter Mess- und Versuchsanordnungen gilt er als Begründer der experimentellen Psychologie, war aber – ähnlich wie der frühe Dilthey – darum bemüht, die Abhängigkeiten zwischen Physis und Psyche, zwischen „Naturwelt“ und „Geisteswelt“, zu erforschen. Die Psychologie ist für ihn daher keine Naturwissenschaft, sondern die auf Empirie basierende „allgemeinste Geisteswissenschaft“ und „zugleich die unentbehrliche Grundlage für alle anderen“ (Wundt 1893: 20). Nicht nur diesen universellen Anspruch der Psychologie teilt Hardy mit Wundt, wie wir oben sahen (1898: 18-19), sondern auch das Primat der empirisch gewonnenen „Thatsachen“ vor den theoretischen Schlüssen.

“ Jeder von ihnen hat die Thatsachen der ihm zugeordneten historischen und systematischen Einzelwissenschaften mit den Gesetzen der Psychologie sowie mit den Principien der allgemeinen Geistesphilosophie, der Erkenntnislehre und Metaphysik in Beziehung zu setzen. (Wundt 1889: 35)

---

<sup>7</sup> Noch in seiner frühen Studie zum Verhältnis der Metaphysik zur Psychologie weist Hardy ebendiese auf Erfahrung basierende Wissenschaft als „Verarmung wahrer Erkenntnis“ zurück (1879: 457, 476).

Gehörte Wundt bis zur Jahrhundertwende zu einem der produktivsten und meistrezipierten Denker im deutschen Sprachraum, so war der Zenit seiner Popularität während der von 1900 bis 1920 publizierten *Völkerpsychologie* schon überschritten. In diesem Rahmen rezipiert er auch Hardys Buddhismus-Studien (Wundt 1909: 464, 487)<sup>8</sup> und empfiehlt ihn 1907 (!) neben Wilhelm Streitberg und anderen „Philosophen“ für einen Lehrstuhl in Königsberg.<sup>9</sup>

Mit diesem stark an der Empirie orientierten Verständnis von „Religion als Ausdruck einer Klasse von Erfahrungsthatigkeiten“ erklärt Hardy auch seine Absage an jeden Versuch, „das Wesen“ der Religion eindeutig bestimmen zu wollen:

“Nichts wäre daher schädlicher für das Erkennen, als die erste beste Abstraktion durch eine Definition festlegen zu wollen, zu der ein flüchtiger Blick auf die geschichtlich entstandenen Religionen und der eine oder andere psychologische Gemeinplatz ein Recht zu verleihen schiene. (Hardy 1898: 20)

Religionswissenschaft ist für Hardy aber nicht nur eine empirische Geisteswissenschaft, sondern er kategorisiert die Disziplin auch als „Kulturwissenschaft“, die der „allgemeinen Kulturgeschichte“ zuarbeitet (1898: 17), ohne dass er die Begriffe genauer ausführt. In seiner Freiburger Antrittsvorlesung von 1887 verwendet er zwar bereits den Begriff der „Geisteswissenschaften“ (1887a: 11), spricht an verschiedenen Stellen von „Cultur“, „Culturentwicklung“ und „Culturleben“ (1887a: 14, 19, 30), die „Kulturwissenschaft“ selbst jedoch scheint ein Konzept zu sein, das er erst in der kommenden Dekade kennenlernen sollte.

Die Vermutung liegt daher nahe, dass Hardy in diesem Punkt von Heinrich Rickert beeinflusst wurde. Dieser hatte am 3. November 1898 die Gründungsveranstaltung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft im badischen Freiburg mit seinem maßgeblichen Vortrag „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ eröffnet, die Schrift wurde jedoch erst 1899 publiziert und Hardy selbst wird nicht in den Mitgliederlisten geführt.<sup>10</sup> Im Bereich des Möglichen liegt aber ein persönlicher Kontakt der beiden Wissenschaftler, denn Hardy wurde 1887 zum außerplanmäßigen Professor an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. ernannt, während sich Rickert – seit 1889 wohnhaft in Freiburg – an Hardys „Wunschfakultät“ derselben Universität 1891 für das Fach Philosophie habilitierte (auf die Verbindung zu Kuno Fischer und Wilhelm Windelband wurde obenstehend bereits hingewiesen).

An vielen Stellen im Text unterstreicht Hardy, dass die vermeintlichen historischen Fakten nicht isoliert, sondern stets in den ursprünglichen sozialen und geschichtlichen Zusammenhängen ihrer Zeit betrachtet werden müssen (1898: 12, 15, 24-25, 32, 38-39):

---

<sup>8</sup> Auch: Wilhelm Wundt, Exzerpte und Entwürfe zur Völkerpsychologie, Heft 81a (Universitätsarchiv Leipzig, Nachlass Wilhelm Wundt, Signatur NA Wundt/2/II/4/D81a).

<sup>9</sup> Brief vom 29.01.1907 von Wilhelm Wundt an Ernst Meumann (Universitätsarchiv Leipzig, Nachlass Wilhelm Wundt, Signatur NA Wundt/III/701-800/732a/211-214).

<sup>10</sup> Protokolle der Mitgliederversammlungen der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft 1898-1900 (Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br., Bestand C41, Kulturwissenschaftliche Gesellschaft, Signatur C0041-1).

„Einmal und zunächst steht nirgends die Religion isoliert für sich da. Sie ist vor allem mit der Gesamtkultur des betreffenden Volkes verbunden.“ (1898: 15). Werden die geschichtlichen Beziehungen der einzelnen Tatsachen untereinander vernachlässigt, so drohe ein Abgleiten in eine rein „deskriptive Hierographie“ wie sie Eugène Goblet d’Alviella (1887) vorgeschlagen hatte, vor allem wenn die Religion vereinfacht aus dem „Charakter eines Volkes“ abgeleitet werden solle (Hardy 1898: 12-16, 39).

Vor diesem Hintergrund wird auch Hardys klare Ablehnung aller nomologischen Geschichtstheorien verständlich, die von einer durch soziale Gesetzmäßigkeiten bestimmten Evolution der menschlichen Gesellschaft und der Religion ausgehen. Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen einzelner Erscheinungsformen könne man im Gegensatz zum Reich der Natur nicht auf deterministische Gesetze zurückführen, sondern lediglich gewisse Wahrscheinlichkeiten beschreiben: „Dort hingegen, wo geistige Kräfte walten, können wir immer bloss die Richtung angeben, in welcher dieselben, den uns bekannten Motiven entsprechend, wirken sollen, nicht aber, dass sie in dieser bestimmten Richtung wirken müssen, falls sie überhaupt wirken.“ (1898: 34) Damit weist Hardy viele populäre Ideen seiner Zeit zurück, die den spezifischen und überhistorischen Charakter einer Religion oder eines Volkes aus dem Klima, der Bodenbeschaffenheit oder den vermuteten Eigenarten eines Volkes ableiten wollten, da die Historie aufzeige, dass die Entwicklung einer Religion und der Austausch mit anderen Religionen einem stetigen Wandel unterliegen – einfache Korrelationen und Wesensbestimmungen würden sich daher verbieten: „Die Gestalt einer Religion verändert sich.“ (1898: 34-35)

In diesem Zusammenhang erteilt er auch evolutionistischen Konstruktionen des „leeren Nebelbildes“ einer Urreligion eine Absage, die sich gemäß einer allgemeinen Fortschrittsdoktrin über verschiedene Entwicklungsstufen immer weiter vervollkommne (1898: 25-29, 38). Es gäbe daher – abgesehen vom Quellenproblem – auch keinen Grund für eine generelle Scheidung der „Kulturvölker“ von den „Naturvölkern“, die gleichermaßen die Beachtung der Religionswissenschaft verdienen (1898: 18). In seinem frühen Aufsatz über Müller von 1882 wird deutlich, gegen wen sich Hardy konkret wendet: Das ist zum einen das seinerzeit vieldiskutierte Werk *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung* (1882) von Eduard von Hartmann (Hardy 1882a: 578-582). Zum anderen lehnt Hardy diese Art undifferenzierter Stufenmodelle und einfacher Ursprungstheorien der Religion, wie die Annahme eines Zeitalters des Fetischismus ab, das der französische Philosoph Auguste Comte in seinem Dreistadiengesetz vertreten hatte (Hardy 1882a: 475-478; Hardy 1879: 457, 471-474).<sup>11</sup>

In all diesen Positionen spiegelt sich Hardys Nähe zu den seinerzeit höchst aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft wider: Die Ablehnung von universalen, nomologischen Entwicklungs-

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Diltheys fast gleichlautende Kritik der französischen „Generalisierungswuth“, ihrer „Ausführung einer gigantischen Traumidee“ und „Verstümmelung der Geschichte“ durch Comte und die Positivisten (1883: XVI, 29, 105).



theorien und insbesondere des Fortschrittsgedankens, die Abneigung gegenüber unveränderbaren Bestimmungen des „Charakters“ einer Religion oder eines Volkes, die Betonung der Besonderheit geschichtlicher Konstellationen in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext sowie die Suche nach den objektiven Tatsachen bei gleichzeitiger Zurückweisung aller normativen Inanspruchnahmen der Geschichtsschreibung – all dies sind die Grundelemente des Historismus im ausgehenden 19. Jahrhundert. In Abgrenzung einerseits zu den Naturwissenschaften und andererseits zu den politischen Fortschrittstheorien des Marxismus und der französischen Aufklärung fokussieren die Geisteswissenschaften bzw. Kulturwissenschaften gemäß Dilthey (1883, 1910), Windelband (1894) und Rickert (1899) die „Einmaligkeit“ der historischen Situation und anstelle des „Volkes“ nun die Bedeutung des Individuums als geschichtlichem Subjekt in diesen Konstellationen (Hoeschen/Schneider 2002: 61-65; Gephart 1998: 71-90). In diesem Sinne benennt Dilthey die Forschungsobjekte dieser erneuerten Geschichtswissenschaft:

“ Die Analysis findet in den Lebenseinheiten, den psycho-physischen Individuis die Elemente, aus welchen Gesellschaft und Geschichte sich aufbauen, und das Studium dieser Lebenseinheiten bildet die am meisten fundamentale Gruppe von Wissenschaften des Geistes. (Dilthey 1883: 35)

In Anbetracht dieses wissenschaftstheoretischen Rahmens ist es nicht verwunderlich, dass Hardy für die Religionswissenschaft nun zwei Gruppen von „geschichtlichen Thatsachen“ identifiziert, die es vor allem durch historisch-kritische Quellenstudien zu erschließen gelte (1898: 22-24): auf der einen Seite das „Religionsleben und seine Erscheinungsformen“, bestehend aus Ritualen, Gebräuchen, Dogmen und Vorstellungen, sowie auf der anderen Seite „die schöpferischen Persönlichkeiten, ihre Lehren und Werke“ (1898: 30-31). Hardys späte, wissenschaftstheoretische Ausrichtung entspricht hier seinen lebenslangen persönlichen Interessen: Sein gesamtes Werk ist durchzogen von einem durch Tragik, Genie und religiöser Hingabe geprägten Reigen an biographischen Studien, der mit Frédéric Ozanam (1878) beginnt, sich über Hamlet (1881), Max Müller (1882a), Heinrich Schliemann (1882b), Papst Leo XIII. (1888) und Ashoka (1902) fortsetzt und mit Buddha (1903) abschließt.

Neben diesen allgemeinen wissenschaftstheoretischen Erwägungen darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass Hardy in der Frage des evolutiven Entwicklungsgedankens als zutiefst gläubiger Katholik eine Position finden musste, die einerseits der faktischen Geschichte angemessen war, andererseits aber nicht im Widerspruch zur katholischen Doktrin stand. Dass sich die christliche (wie menschliche) Wahrheit gemäß aufklärerischen Ideen erst in einem langen Fortschrittsprozess der Vernunft entfalten würde, gehört zu den von Papst Pius IX. im Jahr 1864 definierten Irrtümern im *Syllabus errorum*. Auch wurden Bücher von katholischen Theologen, die die Evolutionstheorie Darwins positiv rezipierten, auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt (so 1878 im Fall von Raffaello Caverni und 1896 bei John Auguste Zahm). Hardy löst die Spannung zwischen Factum und Doktrin auf, indem er die Religion als ein schon von Beginn an Fertiges begreift – gleich „einem organischen Keim“, der sich nur noch im „Nachaußentreten“ geschichtlich entfalten müsse (Hardy 1882a: 580).

## Ordnen und Vergleichen

Alle religionsgeschichtliche Erkenntnis beginnt für Hardy mit der zeitlichen und räumlichen Ordnung „aller überlieferten Thatsachen“ (1898: 31). Damit führt er sein schon früh expliziertes Programm des „Ordnen, Prüfens und Classifizierens“ fort (1879: 452-462; 1882: 271), in dem noch seine aristotelische Schulung unter dem Eindruck des Neuthomismus nachklingt. Diese Ordnungstätigkeit des historischen Materials unterscheidet sich aus Sicht Hardys zunächst nicht wesentlich von dem Vorgehen anderer geschichtlicher Wissenschaften. Die Methode der „Vergleichung“ jedoch und die psychologische Analyse überschreiten die Grenzen der historischen Wissenschaft, so dass es legitim sei, für diesen Zweck den Begriff der „Religionswissenschaft“ einzuführen – als Gesamtheit aller Studien „zu den Religionen und der Religion“ (1898: 17, 21). Auf drei Ebenen sei die (sehr weit verstandene) Methode der Vergleichung von Nutzen für die junge Disziplin: Im engsten Kreis diene das Vergleichen verschiedener historischer Erscheinungen, Praktiken und Vorstellungen in einem begrenzten regionalen Raum dazu, ihre zeitliche Abhängigkeit untereinander zu klären oder diese diversen Personen und sozialen Gruppen zuzuordnen. Damit verbunden ist auch die Klärung von historischen Abfolgen und ursächlichen „Kausalzusammenhängen“ der einzelnen Phänomene und Vorstellungen (1898: 26-33).

Die zweite Ebene der Vergleichung fokussiert gemäß Hardys Entwurf die geschichtlichen Verwandtschaftsbeziehungen verschiedener Völker und Religionen, sei dies nun eine gegenseitige Beeinflussung über lange zeitliche Perioden hinweg oder ein gemeinsamer Ursprung bestimmter Ideen oder Praktiken. Allerdings mahnt Hardy zur Vorsicht, wenn aufgrund eines dürftigen Quellenbefundes weitreichende Spekulationen beispielsweise über eine „Urreligion“ vorgenommen würden – überhaupt sollte jedem Historiker der konstruktive Charakter seiner Arbeit bewusst sein, da die historische Abstraktion nie identisch sein könne mit der Realität im Leben der Individuen (1898: 25-29).

Der dritte Fall, in dem die Methode des Vergleichens eingesetzt werden soll, betrifft Religionen, die keine historische Verbindung zueinander haben. Die Parallelen in den „Glaubens- und Kultusgegenständen, Vorstellungen, Gebräuchen“ unverwandter Religionen könnten sich bei der Erkenntnis des „Wesens der Religion“ als hilfreich erweisen (1898: 16-17, 27-28, 33-34). Zudem sei die historisch-komparative Methode derjenigen ihrer „Zwillingsschwester“, der komparativen Anthropologie, überlegen. Weil jene sich mangels schriftlicher Überlieferung in viel größerem Maße auf Deutungen verlassen müsse, sei sie auch fehleranfälliger. Hardy urteilt daher scharf besonders mit Blick auf die Entdeckung anthropologischer Entwicklungsgesetze: „Für die Wahrheit des Satzes, dass der Wunsch der Vater des Gedankens ist, liefert uns die vergleichende Anthropologie in ihren einander oft schnurstracks entgegenstehenden Auffassungsweisen religiöser Fakta einen schlagenden Beweis.“ (1898: 40-41)

Am Ende seiner methodischen Abhandlung bekräftigt Hardy nochmals, dass sowohl die religionswissenschaftliche als auch die anthropologische Analyse der Religion erst durch die „vorurteilsfreie psychologische Interpretation“ vervollständigt werde – die Ankündigung einer späteren Arbeit auf diesem Gebiet bleibt jedoch unerfüllt (1898: 41-42). In der Schlusspassage bezieht sich Hardy auf zwei Metaphern des Aristoteles, um nochmals das Verhältnis zwischen Philologie und Psychologie zu veranschaulichen: Während erstere das „Werkzeug aller Werkzeuge“ sei (ὄργανον ὀργάνων), also den Gebrauch aller Werkzeuge erst ermögliche, so wirke die Psychologie wie das Licht, dass die zunächst nur virtuell vorhandenen Farben (τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα) zu realen Farben werden lasse (ἐνεργείᾳ χρώματα), diese also auch der Wirklichkeit nach existieren.

### 3. Rezeption

Nach Durchsicht zahlreicher einführender Werke in die Religionswissenschaft, Fachzyklopädien und entsprechender wissenschaftsgeschichtlicher Abhandlungen können wir kein anderes Fazit ziehen, als dass Edmund Hardy und sein Werk heute weitgehend in Vergessenheit geraten sind. Einige biographische Einträge finden sich – abgesehen von zwei frühen Auflagen der *Religion in Geschichte und Gegenwart* – lediglich in katholischen Nachschlagewerken (Krüger 2023: 70). Besonders augenfällig ist diese Leerstelle, wenn z.B. das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* über 40 Vertreter der frühen Religionswissenschaft – von Johann Jakob Bachofen über die Gebrüder Grimm bis Wilhelm Wundt – aufführt (Kohl et al. 1988). Selten wird Hardy in Beiträgen zur Fachgeschichte der Religionswissenschaft überhaupt erwähnt (Krech 2002: 104, 121; Kohl 1988: 251; Hjelde 1994: 138), noch seltener finden seine fachgeschichtliche Bedeutung oder gar der hier besprochene Aufsatz Beachtung (Rudolph 1992: 12-13; Waardenburg 1974: 97-98; Uehlinger 2010: 7). Neben den eingangs referierten Einführungen bzw. Studien Tworuschkas und Vollmers liegen noch fünf Aufsätze vor, die Hardys wechselvolle Biographie im Kontext der katholischen Theologie beleuchten (Krüger 2023: 71-72).

Die lexikalisch verdichteten deutschsprachigen Darstellungen der religionswissenschaftlichen Fachgeschichte, die diese Formierungsphase im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert behandeln, vollziehen in der Regel einen zeitlichen Sprung von Müllers *Introduction to the Science of Religion* von 1873, als akademischem Gründungsereignis, hin zu Rudolf Otto (1917) und Joachim Wach (1924). Diese Auslassung eines dunklen halben Jahrhunderts theoretischer und methodischer Entwicklungen in der eigentlichen Religionswissenschaft ist angesichts der mitunter ausufernden „Vorgeschichte“ der Religionswissenschaft in diesen Artikeln bemerkenswert (z.B. Klimkeit 1998). Auch unter den differenzierteren fachgeschichtlichen Übersichtswerken ist es alleinig Tworuschka (2015: 77), der Hardys methodischen Beitrag von 1898 würdigt. Selbst zentrale Autoren dieser Periode wie die niederländischen Religionsgeschichtler Cornelis Petrus Tiele (1899) und Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, dessen *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von 1887 bis 1925 in vier Auflagen

erschien, werden nur selten genannt. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie des Schicksals, dass es gerade Hardy war, der mit der ersten ausführlichen „Geschichte der vergleichenden Religionswissenschaft“ (1901) ebendieses Narrativ nachhaltig prägte. Die lange Ahnengalerie, die Hardy in der griechischen Antike beginnen lässt und über die mittelalterliche Theologie sowie das Zeitalter der (philologischen) Entdeckungen fortsetzt, kulminiert in der Figur Max Müllers als Ürvater der jungen Disziplin. Es ist m.E. auch dieser fachgeschichtliche Aufsatz, der unter Hardys Werken am stärksten rezipiert wurde (z.B. in den Fachgeschichten von Pinard de la Boullaye 1922: XV; Kohl 1988, 219; Kippenberg 1997: 308; Rudolph 2004: 403).

### Spurensuche in der Dunkelkammer

Es steht außer Frage, dass Hardys methodischer Beitrag für die Religionswissenschaft, insbesondere sein Plädoyer für ihre empirische Fundierung, originell und unverzichtbar für die weitere Entwicklung des Faches war. Um die Mechanismen zu verstehen, die in der heutigen religionswissenschaftlichen Fachgeschichte zu einer weitreichenden Marginalisierung seines Werkes führten, ist es notwendig, auch die frühe Rezeption seiner Ideen näher zu betrachten.

Allein, es zeigt sich derselbe nüchterne Befund: Abgesehen von einer Ausnahme, auf die wir noch zu sprechen kommen, findet eine Auseinandersetzung mit Hardys programmatischen Ideen ebenfalls in der Periode bis 1945 nicht statt. Dass auch im *Archiv für Religionswissenschaft* fast niemand mehr Bezug auf Hardys methodischen Ansatz nimmt, mag dem Umstand geschuldet sein, dass in dieser Zeitschrift während der folgenden Jahrzehnte gar keine programmatischen Aufsätze mehr erscheinen (sondern nur historische Detailstudien). Erst ab 1936 bestimmen Autoren wie Friedrich Pfister, Herbert Grabert, Jakob Wilhelm Hauer und Walther Wüst in richtungsweisenden Beiträgen die Verwirklichung einer nun völkisch-rassistischen Religionswissenschaft als neues Ziel der Disziplin. In diesem Rahmen grenzt sich der SS-Funktionär und letzte Herausgeber des *Archivs*, Wüst – der zweimal auch von der Hardy-Stiftung ausgezeichnet wurde – explizit von Hardys Positionen ab (Krüger/Wilkens 2023: 125-126, 138-139). Selbst der erste Herausgeber der Zeitschrift, Thomas Achelis, vermeidet in seinem 1904 erschienenen *Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft* jeglichen Verweis auf Hardy. Er wird auch in keiner der maßgeblichen Einführungen und Lehrbücher von Cornelis Petrus Tiele, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Georg Wobbermin, Heinrich Frick, Gustav Mensching oder Karl Beth wahrgenommen. Weder in zentralen Werken der religionswissenschaftlichen Phänomenologie noch in denen der religionsgeschichtlichen Schule – was von seinen Positionen her nahe liegen würde – tritt Hardy in Erscheinung.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Nur in den ersten beiden Auflagen des Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* geben biographische Artikel (Mulert 1910; Rühle 1928) einen kurzen Überblick über Hardys wechselvolle berufliche Laufbahn und die Artikel „Religionsgeschichte“ von Martin Rade (1913) bzw. Gerardus van der Leeuw (1930) führen noch seine wichtigen Aufsätze auf (1898; 1901). Sein methodischer Beitrag wird jedoch nirgends thematisiert. Dies gilt ebenso für das Übersichtswerk *Comparative Religion* von Louis H. Jordan (1905) und

Die oben angedeutete Ausnahme von der Regel (der Nicht-Beachtung) ist Joachim Wach (1898-1955). Mit seiner Schrift *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* habilitiert er sich 1924 an der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig für eine *venia legendi* im genannten Fach. Ab 1929 wirkt er ebendort als außerordentlicher Professor, absolviert 1930 noch eine theologische Promotion über das Thema des Verstehens an der Universität Heidelberg und emigriert 1935, nach seinem rassenpolitisch bedingten Ausschluss aus der Universität Leipzig, in die Vereinigten Staaten. Hier lehrt er ab 1945 als ordentlicher Professor an der einflussreichen Chicago Divinity School, nach seinem plötzlichen Tod erhält Mircea Eliade die Nachfolge (Krüger 2003).

Wachs Habilitationsschrift setzt sich naturgemäß mit allen vorherigen methodischen Entwürfen für die Religionswissenschaft auseinander, wobei sich seine Publikationen generell dadurch auszeichnen, dass er stets eine Fülle von theoretischen Bezügen und Literatur präsentiert. Hardy mit seinen beiden programmatischen Werken (1887a; 1898) und seiner Fachgeschichte (1901) gehört neben Dilthey, Hegel, dem Religionssoziologen Ernst Troeltsch und (kritisch) dem Philosophen Heinrich Scholz zu den häufigsten methodischen Referenzen und bildet für Wach die wichtigste, im engeren Sinne religionswissenschaftliche Quelle seiner Abhandlung – in allen wesentlichen Fragen bezieht sich der Autor nämlich ausdrücklich und meist affirmativ oder gar vereinnahmend auf Hardy.

So rechnet Wach die Religionswissenschaft unbestreitbar zu den „empirischen Geisteswissenschaften“, mit denen sie ihre methodischen Grundlagen teilt (Wach 1924: 22). Erforderlich sei nun im Anschluss an Dilthey die Ausarbeitung einer systematischen Methodologie in den einzelnen Spezialwissenschaften (1924: IV, 2-4, 15-19, 87). Was Wach im Gegensatz zu Hardy jedoch nicht vornimmt, ist eine Zuordnung zur Kulturwissenschaft. Der Befund mag zunächst überraschen, da er auch bei Rickert in Heidelberg studiert hat, dessen kulturwissenschaftliche Grundlegung (1899) seinerzeit schon breit rezipiert war. Rickert versteht sich inzwischen jedoch in Opposition zur Lebensphilosophie Diltheys und zur Phänomenologie Edmund Husserls – Wach bescheinigt Rickerts Ansatz daher ein allgemeines Scheitern: „Man geht wieder auf Dilthey zurück.“ (1924: 3, 126)

Ganz ähnlich wie Hardy betont Wach durch den ganzen Text hindurch den „empirischen Charakter“ der Religionswissenschaft und übernimmt mit dieser Redewendung sogar explizit Hardys Formulierung (Wach 1924: IV, 69, 77, 129, **176**; Hardy 1898: 11). Gleich Hardy in seiner frühen Schrift (1887a: 34) sieht sich auch Wach genötigt, die Religionswissenschaft klar gegenüber der theologischen Vereinnahmung und der philosophischen Spekulation abzugrenzen, weist jedoch die Frage nach dem Wesen der Religion als hinderlich für die „streng empirische Religionswissenschaft“ zurück (1924: 1-22, 37, 42, 130).

---

sogar den Methodenband zur vergleichenden Religionsgeschichte von Pinard de la Boullaye (nur eine kritische Erwähnung 1925: 42).

“ Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist die Erforschung und Darstellung der empirischen Religionen. Sie ist also eine beschreibend-verstehende, keine normative Wissenschaft. Mit der historischen und systematischen Bearbeitung der konkreten Religionsbildungen ist ihre Aufgabe erfüllt. (Wach 1924: 68)

Was bei Hardy noch *in globo* unter dem Begriff der Vergleichung auf drei Ebenen subsumiert wurde, teilt sich bei Wach nun konsequent in die beiden Zweige der historischen und der systematischen Religionswissenschaft, wobei er sich mit Blick auf den Vergleich der Religionen ähnlich vorsichtig wie Hardy äußert und mahnt, die Phänomene jeweils ihrem „eigentümlichen Sinn“ entsprechend in einer „objektiven Deutungsanalyse“ zu verstehen (1924: 179-183).

“ Und zwar wesentlich nach zwei Seiten hin: nach ihrer Entwicklung und nach ihrem Sein, ‚längsschnittmäßig‘ und ‚querschnittmäßig‘. Also eine historische und eine systematische Untersuchung der Religionen ist die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft. (Wach 1924: 21)

An die Stelle des reinen Ordnen und Vergleichens bei Hardy tritt bei Wach das durch Diltheys Hermeneutik geprägte „Verstehen“ der individuellen Phänomene als Ziel und Aufgabe der Religionswissenschaft (1924: 3-30, 70-75).

Eine letzte Parallele der beiden religionswissenschaftlichen Vordenker zeigt sich in ihrer Auseinandersetzung mit der Psychologie, der auch Wach eine bedeutende Rolle in der Religionsforschung einräumt. In einem eigenen Kapitel widmet er sich jedoch sehr differenziert und kritisch dem „Psychologismus in der Religionswissenschaft“. Er bemängelt die Einseitigkeit dieser vor allem von William James vertretenen Strömung, die allein das subjektive Erleben des Individuums herausstelle. Es müsse stattdessen das „religiöse Leben und Erleben der Einzelseele“ in Zusammenhang mit dem „Objektivierungsprozess“ dieses Erlebens in der Gesellschaft und den „objektiven Formen“ der Religion betrachtet werden (1924: 192-205).

Dass auch Wachs hehrem Ideal einer empirischen Religionswissenschaft keine Zukunft beschieden war, liegt in seiner raschen theoretischen Neuorientierung hin zur Religionsphänomenologie begründet. Schon im wichtigen Artikel „Religionswissenschaft“ der Enzyklopädie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1930) tritt neben die empirische Forschung nun der durch Otto inspirierte Anspruch, durch eine „lebendige Anschauung“ die „fremden religiösen Formen wirklich zu verstehen [...]“. Ein Zeugnis religiöser Natur will als solches verstanden werden. Ein gewisser Sinn für rel. Fühlen und Denken wird bei dem voraussetzen sein, der sich mit diesen Zeugnissen beschäftigt.“ (Wach 1930: 1956) Entgegen der Einschätzung Rudolphs (2007: 645) und Flasches (1997: 292-293) vollzog sich diese Hinwendung zur Phänomenologie damit schon lange vor seiner Emigration und ist keinesfalls als Folge des Exils zu bewerten.<sup>13</sup> Seinem früheren Appell für eine rein empirische

---

<sup>13</sup> Hier und in allen späteren Werken Wachs wird übrigens Hardys Beitrag zur Methodik nicht mehr aufgeführt.

Religionswissenschaft scheint auch Wach selbst später kein großes Gewicht mehr beigemessen zu haben, erst 1988 wird die englische Übersetzung seiner Habilitationsschrift von seinem Schüler Joseph M. Kitagawa veröffentlicht. So wird der phänomenologisch orientierte Wach, der das religiöse Erleben in seinem späteren Werk noch stärker akzentuierte, heute in einem Atemzug mit dem zuvor noch kritisierten William James und mit Mircea Eliade als prägende Figur der amerikanischen Religionswissenschaft genannt (Rudolph 1992: 365; Krüger 2003; Flasche 1997: 298-302).

Wenn die Entscheidung für eine ausschließlich empirisch arbeitende Religionswissenschaft in den Beiträgen von Hardy und des frühen Wach eine Weichenstellung war, so fuhr dieser methodische Zug auf ein Abstellgleis. Die für die kommenden 80 Jahre dominierende Schule der Religionsphänomenologie erteilte dieser als positivistisch wahrgenommenen, „einseitig empirischen Religionswissenschaft“ schon früh eine Absage, da diese – in den Worten Tiele – „[...] die Thatsachen nur feststellt und ordnet, während sie unfähig ist, dieselben zu erklären“ (Tiele 1899: 16; auch Chantepie de la Saussaye 1905: 4-5).<sup>14</sup> In diesem Sinne befand der Wiener protestantische Theologe und Religionsgeschichtler Karl Beth in seiner *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* von 1920 die Periode dieser empirischen Religionsgeschichte für grundsätzlich unzureichend und überwunden.

“ Die Religionsgeschichte hat es mit dem religiösen Leben zu tun, mit einer lebendigen und überaus wichtigen Größe in der Völkerwelt. Dieser ihr Gegenstand ist ein in der Geschichte der Menschheit gegebener objektiver Tatbestand. Jedoch besitzt er eine Eigenart, durch welche seine Erforschung erschwert wird: er ist nicht rein äußerlich objektiv, sondern sozusagen innerlich objektiv. Bis vor nicht langer Zeit erleichterte man sich die religionsgeschichtliche Forschung, indem man ihre Aufgabe darin erschöpft glaubte, daß sie nur das äußerlich objektiv Gegebene, nämlich das Pantheon, die verschiedenen Göttergestalten, die zugehörigen Mythen und Kulte zusammenstelle und beschreibe. Genau besehen ist aber gerade dieser frühere Gegenstand nicht viel mehr als die Hülse beziehungsweise die Äußerung der Religiosität. (Beth 1920: 5)

#### 4. Abschied von den „Klassikern“

Ab den 1880er Jahren formuliert Edmund Hardy eine methodologische Grundlage der vergleichenden Religionswissenschaft als Kultur- und Geisteswissenschaft, die sich stark an den geschichtstheoretischen Positionen des Historismus und einem integrativen Verständnis der frühen Psychologie nach Dilthey und Wundt ausrichtet. In der Zurückweisung normativer Ansprüche der Theologie und der Religionsphilosophie plädiert Hardy für eine Religionsgeschichte, die die Tatsachen stets in ihrem historischen Kontext betrachtet.

---

<sup>14</sup> Die Abneigung beruhte auf Gegenseitigkeit, wie Hardys Rezension von *Tieles Kompendium der Religionsgeschichte* (Hardy 1887b) und seine Anmerkungen zu Chantepie de la Saussaye und Tiele in seinem fachgeschichtlichen Abriss belegen (Hardy 1901: 223).



Religion ist aus dieser Sicht stets einem geschichtlichen Wandel unterworfen. Die sehr weit aufgefasste „Vergleichung“ dient vorrangig der Klärung von historischen Entwicklungen und religiöser Diversität innerhalb einer Religionstradition sowie von Verwandtschaftsbeziehungen verschiedener Traditionen. Sie kann im Vergleich unverwandter Religionen unter Vorbehalt auch hilfreich sein, allgemeine „Wesenszüge“ der Religion zu erschließen. Die historischen wie theoretischen Schlüsse müssen jedoch induktiv, auf Basis des empirischen Befundes gewonnen werden – eine vorschnelle Definition von Religion oder die bloß hypothetische Konstruktion einer „Urreligion“ verbiete sich daher. Auch in diesem Punkt stellt sich Hardy von seinem historistischen (und katholischen) Standpunkt aus gegen die seinerzeit dominanten Entwicklungstheorien und -gesetze der Religion und lehnt eine anhand ihres zivilisatorischen Fortschrittes gemessene Hierarchisierung der Religionen ab.

So „progressiv“ all diese Positionen auch klingen mögen, die gewissenhafte *Nichtbefolgung* der von Hardy formulierten methodischen Grundlagen führte praktisch direkt in die Programmatik der für viele Jahrzehnte dominierenden Religionsphänomenologie, die der universalen Wesensschau den Vorrang vor dem historischen Prozess und der historiographischen Genauigkeit gab. Hardys Standpunkte stehen der Phänomenologie diametral gegenüber, wie aus der treffenden Zuspitzung von Gerardus van der Leeuw deutlich wird: „Von einer historischen ‚Entwicklung‘ der Religion weiß die Phänomenologie nichts [...].“ (van der Leeuw 1970: 787; auch Pettazzoni 1954; Krüger 2022: 74-78)

Die Risse im methodischen Gebäude der Phänomenologie wurden ab den 1950er Jahren sichtbar und brachen vollends auf dem IAHR-Kongress 1960 in Marburg auf. Für nicht mehr als einen Augenblick wurde Hardys methodischer Ansatz ins Rampenlicht dieser akademischen Auseinandersetzung gestellt. Der italienische Religionsgeschichtler Raffaele Pettazzoni, seines Zeichens Präsident der IAHR, eröffnete nämlich 1954 die erste Ausgabe des von ihm herausgegebenen und begründeten IAHR-Journals *Numen* mit Verweis auf Hardy. Die Referenz ist nicht zufällig, denn in diesem Leitartikel und noch deutlicher in seiner folgenden Abhandlung „Il metodo comparativo“ (1959) äußert Pettazzoni seine wachsende Kritik an der methodischen Zweiteilung der Religionswissenschaft in Geschichte und Phänomenologie, damit also in einen empirischen und einen spekulativen Zweig (1954: 3-6). Den empirischen Untiefen der verstehenden Methode sei nur durch einen Weg zu entkommen: „Le seul moyen d’échapper à ces dangers consiste à s’en rapporter toujours à l’histoire.“ (1954: 5)

Ein Nachklang dieser Debatte ist der von Günter Lanczkowski edierte Sammelband *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (1974), der neben den aktuellen Beiträgen seiner Zeit auch Hardys Methodenaufsatz vollständig abdruckte, jedoch aus Sicht der wieder erstarkten Phänomenologie nur noch als Zeugnis einer längst überwundenen „streng historisch-philologischen“ Epoche der Religionswissenschaft dient (Lanczkowski 1974: VII).

Lanczkowskis Textsammlung (1974) wie auch Waardenburgs zweibändige Anthologie *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973; 1974) markieren eine neue Phase der institutionellen und theoretischen Konsolidierung der Religionswissenschaft, die nun einen Kanon von legitimen „Klassikern“ und Texten etablieren wollte. Wir sind es gewohnt, Eric Hobsbawms (2007) breites analytisches Konzept der *invented tradition* auf geschichtliche Konstruktionen religiöser Gemeinschaften anzuwenden – prinzipiell erlaubt sein Ansatz jedoch auch den Fokus auf die Praxis der Wissenschaftsgeschichte: Die Monumente und Denkmäler wären dann die „Klassiker“ und „kanonischen“ Texte einer Disziplin. Wohl noch weniger als in der allgemeinen Geschichtsschreibung folgen diese fachgeschichtlichen Konstruktionen „objektiven“ Erzählungen historischer Fakten, sondern erfüllen zuvorderst mit ihren Selektionen, dann auch mit Schwerpunkten und Bewertungen legitimatorische Aufgaben im Sinne einer bestimmten Schule oder Theorie: „[...] as soon as documentary evidence is distorted, ignored or allocated disproportionate importance in order to fit in better with a particular moral that serves a social function, history becomes ideological.“ (Kragh 1994: 108) Die Wissenschaftsgeschichte ist damit stets auch eine normative Praxis der Machtausübung, also der Exklusion und Inklusion ausgewählter Ansätze, die in vielen Fällen genau die akademische Ausrichtung des Autors oder der Autorin untermauern soll (Kragh 1994: 108-119).

So dient der ausschweifende Bericht über die Vorgeschichte der Religionswissenschaft in Antike und Mittelalter in den beiden frühesten Fachgeschichten durch Hardy (1901) und Pinard de la Boullaye (1922) ohne Zweifel dem Versuch, die junge Disziplin erstens auf ein breites historisches Fundament zu stellen und sie zweitens in eine lange Tradition der europäischen Philosophie und Metaphysik einzuschreiben (es ist dabei sicher kein Zufall, dass es zwei katholische Kleriker sind, die diesen Weg eingeschlagen haben). Beide teilen ihre Bewunderung für Max Müller, dem eigene Kapitel gewidmet sind, und ihre offenbare Abneigung gegenüber Chantepie de la Saussaye, der nur einmalig kurz erwähnt wird. Wie wirkmächtig dieser vor allem von Hardy konstruierte Gründungsmythos ist, der mit der Monumentalisierung Müllers vollkommen der Faszination für das wissenschaftliche Genie im ausgehenden 19. Jahrhundert entspricht (Köhne 2014), zeigt sich an der Persistenz dieser Erzählung auch in jüngeren Werken (Kippenberg 1997: 60-79; Michaels 1997). Unverhältnismäßig erscheinen diese Darstellungen, wenn wir z.B. anerkennen, dass es nicht Müller, sondern Chantepie de la Saussaye war, der mit seinem in drei Sprachen übersetzten und in vier Auflagen publizierten *Lehrbuch der Religionsgeschichte* das Fach über viele Jahrzehnte beeinflussen sollte, zumal er schon 1887 die ersten Konturen einer „Phänomenologie der Religionen“ skizzierte.

In seiner populären Klassiker-Sammlung schlägt Axel Michaels (1997) zudem eine neue Strategie ein, um das seit den 1990ern stark expandierende Fach nach dem Ende der

Phänomenologie auf eine breite fachgeschichtliche Basis zu heben.<sup>15</sup> Unter der illustren Auswahl von 23 Religionsforschern werden zahlreiche „Klassiker“ anderer Disziplinen inkorporiert wie Max Weber, Émile Durkheim, Sigmund Freud und C.G. Jung. Die nur sechs Gelehrten, die sich (wahrscheinlich) selbst als Religionswissenschaftler verstanden haben, können allesamt dem Umkreis der Phänomenologie zugerechnet werden: Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Joachim Wach und Mircea Eliade. Auch dieser Befund ist gewiss kein Zufall, da sich der Herausgeber in dieser Periode für eine Wiederbelebung der Phänomenologie einsetzte und – ohne die tautologischen Fallstricke seines Vorgehens zu erkennen – fragt: „Freilich, was bleibt von der Religionswissenschaft ohne Religionsphänomenologie? Waren nicht alle genuinen Religionswissenschaftler Religionsphänomenologen?“ (Michaels 2001: 491)

Auf diese gesteuerten Selektionen kann man natürlich wie Udo Tworuschka (2011) mit alternativen Klassiker-Anthologien reagieren. So hilfreich und wertvoll diese Sammlungen für Studienanfänger (und die Umsätze von Verlagen) auch sind, so beschränkt ist meist der Einblick in die historischen Entwicklungen, akademischen Strukturen und theoretisch-methodischen Auseinandersetzungen einer Disziplin. Die Defizite dieser „klassischen“ Kanonisierungsversuche sind offenkundig, suggerieren sie doch häufig eine fachliche Homogenität, wo tatsächlich aber schärfste Debatten geführt wurden. Auch die konfessionelle Herleitung der frühen Religionswissenschaft aus dem Protestantismus muss angesichts des Beitrages von Hardy wie auch von Herman Schell (FN 2) hinterfragt werden. In jüngerer Zeit mehren sich die Versuche, diesen Defiziten zu begegnen, indem nicht nur die institutionelle Etablierung des Faches durch Lehrstühle, sondern auch die zeit- und weiteren wissenschaftsgeschichtlichen Kontexte der frühen Religionsforschung und eigentlichen Religionswissenschaft skizziert werden (Kippenberg 1997; Tworuschka 2015). Jenseits der zahlreichen Studien zu einzelnen Wissenschaftlern oder wichtigen Universitäten wie Marburg, Leipzig, Bonn oder Tübingen rücken inzwischen auch die bisherigen Leerstellen oder unbequemen Seiten der Fachgeschichte in den Fokus wie z.B. die Religionswissenschaft in katholischen Netzwerken (Vollmer 2009) oder während des Faschismus (Junginger 2007; Geisshuesler 2021).

Fachgeschichte ist keine *l'art pour l'art* für unbeachtete Festschriftenbeiträge, sondern kann eingebettet in die wissenssoziologischen Grundfragen nach Macht und Strukturen von Wissen eine epistemologische Dimension gewinnen. Zeitgeschichtliche und politische Konstellationen bedingen nicht nur, welche Fragen wir stellen, welche Paradigmen uns leiten und welche Antworten sich daraus ergeben – ebenso ist die Besetzung von Lehrstühlen und die Forschungsförderung von diesen Faktoren abhängig, wie unsere kleine Studie zur Hardy-Stiftung aufzeigt (Krüger/Wilkens 2023). Die fachgeschichtliche Konstruktion von „Klassikern“ – Texten wie auch den ausschließlichen „Männern der Wissenschaft“ – wirft die Frage nach den heutigen wissenschaftstheoretischen und methodischen Perspektiven auf, die das eine Narrativ der

---

<sup>15</sup> Auch schon Waardenburg (1973) und Karl-Heinz Kohl et al. (1988) beziehen eine große Anzahl von Vertretern der Nachbardisziplinen ein, diese sind jedoch noch als solche der Ethnologie, Soziologie etc. gekennzeichnet.

Disziplin begünstigen und andere zurücksetzen, wie wir dies exemplarisch an Axels Michaels Reanimierungsversuch der Phänomenologie beobachten konnten. Es lässt aufhorchen, wenn dann der deutsche Wissenschaftsrat (2010: 47-48) in seinen Empfehlungen zur Religionswissenschaft alleinig Hardy als fachgeschichtlich maßgebliche Referenz aufführt (und eben nicht die allseits bekannten Phänomenologen).

Kulturkampf, Kolonialismus und die Erfahrung des ersten Weltkrieges sind prägende Kräfte in den frühen Jahrzehnten der Religionswissenschaft, die im Falle Hardys und seiner Orientierung am Historismus und der Psychologie zu einer streng induktiven Programmatik geführt haben. Die Rezeption seines wie auch Wachs empirischen Ansatzes wurde durch die religionswissenschaftliche Phänomenologie vereitelt, deren führende Köpfe wie Rudolf Otto, Friedrich Heiler und Nathan Söderblom die auf einen a-historischen Universalismus angelegten wissenschaftlichen Ziele mit ihren politischen Visionen der Ökumene und Menschheitsverbrüderung verknüpften.

Wenn wir zuletzt auch die biographische Entwicklung von Edmund Hardy und Joachim Wach in Erwägung ziehen, so drängt sich die etwas befremdlich erscheinende Einsicht auf, dass die frühe „Familiengeschichte“ der Religionswissenschaft entscheidend von zwei „inversen Geschwistern“ geprägt wurde. Mit Hardy haben wir den Fall vor uns, dass ein streitbarer, ultramontan orientierter Priester sich zum Verfechter eines strengen historischen Empirismus wandelt. Mit Wach begegnen wir einem Denker, der sein frühes Eintreten für ebendiesen Empirismus rasch überwindet und sich zu einem protestantisch und phänomenologisch inspirierten „Theologen der Religionen“ entwickelt (Flasche 1997: 298). Beide teilen das Schicksal, dass ihr methodischer Beitrag für lange Zeit keine Beachtung fand. Jedoch genau diese zunächst ausbleibende Rezeption, die Wiederentdeckung und die nur im Falle Wachs vorgenommene Erhebung zum „Klassiker“ erlauben uns einen Blick auf die komplexen Verflechtungen verschiedener Schulen, einzelner Akteure und konkurrierender methodischer Ausrichtungen des Faches in der Vergangenheit und Gegenwart.

Die Geschichte der Religionswissenschaft erweist sich damit einmal mehr als ebenso *ambigue*, verschlungen und uneindeutig wie die Welt der Religionen selbst. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn wir daher am Schluss dieser Abhandlung mit einer Variante des disziplinären Mottos unseres vermeintlichen Gründungsheroen, Max Müller, für eine vielschichtige Fachhistoriographie werben, denn: *Wer einen Klassiker kennt, kennt keinen.*<sup>16</sup>

## 5. Literaturverzeichnis

Achelis, Thomas. 1898. „Zur Einführung.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 1, 1-8.

Altermatt, Urs. 2007. „Universität Freiburg: der langsame Abschied vom katholischen Profil.“ *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101, 449-461.

---

<sup>16</sup> Müllers – wiederum von Goethe entlehntes Motto – bezog sich auf die Vielfalt der Religionen: „He who knows one, knows none.“ Wer eine kennt, kennt keine (Müller 1873: 13).

- Altermatt, Urs. 2009. *Die Universität Freiburg auf der Suche nach Identität: Essays zur Kultur- und Sozialgeschichte der Universität Freiburg im 19. und 20. Jahrhundert*. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Beth, Karl. 1920. *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte*. Leipzig: Teubner.
- Brück, Anton P. 1983. „Christoph Moufang (1817-1890).“ In *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder. Ein biographisches Lexikon. Teil: 1785/1803 bis 1945*, hg. von Erwin Gatz. Berlin: Duncker und Humblot, 518-520.
- Chantepie de la Saussaye, Pierre D. <sup>3</sup>1905 [1887]. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dilthey, Wilhelm. 1883. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Dilthey, Wilhelm. 1894. „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.“ *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 7. Juni 1894, Ausgabe XXVI, Sitzung der philosophisch-historischen Classe. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Dilthey, Wilhelm. 1910. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Dvořák, Rudolf. 1895. *Chinas Religionen. Erster Teil: Confucius und seine Lehre*. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 12). Münster: Aschendorffsche Buchhandlung.
- Dvořák, Rudolf. 1903. *Chinas Religionen. Zweiter Teil: Lao-tsi und seine Lehre*. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 15). Münster: Aschendorffsche Buchhandlung.
- Flasche, Rainer. 1997. „Joachim Wach.“ In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels. München: Beck, 290-302.
- Geisshuesler, Flavio A. 2021. *The Life and Work of Ernesto De Martino. Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Gephart, Werner. 1998. *Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gladigow, Burkhard. 2005 [1992]. „Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte.“ In *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, hg. von Christoph Auffahrt / Jörg Rüpke. Stuttgart: Kohlhammer, 23-39.
- Goblet d'Alviella, Eugène. 1887. *Introduction à l'histoire générale des religions*. Brüssel: Muquart.
- Gottlob, Adolf. 1909/10. „Edmund Hardys denkwürdiges Jahr.“ *Hochland* 7/II, 49-63.

- Groethuysen, Bernhard. <sup>4</sup>1965 [1926]. „Vorbericht des Herausgebers.“ In Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. (Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, IV-X.
- Hardy, Edmund. 1878. *Friedrich Ozanam. Ein Leben im Dienste der Wahrheit und Liebe*. Mainz: Kirchheim.
- Hardy, Edmund. 1879. „Psychologie ohne Metaphysik?“ *Der Katholik* NF 2.42 [= 59/2], 449-477.
- Hardy, Edmund. 1881. *Hamlet. Ein tragisches Charakterbild*. Frankfurt a.M.: Foesser.
- Hardy, Edmund. 1882a. „Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft.“ *Der Katholik* NF 2.47 [= 62/1], 244-272, 355-389, 449-478, 561-585.
- Hardy, Edmund. 1882b. *Schliemann und seine Entdeckungen auf der Baustelle des alten Troja*. Frankfurt a.M.: Foesser.
- Hardy, Edmund. 1887a. *Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit. Eine akademische Antrittsrede*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Hardy, Edmund. 1887b. „Cornelis P. Tiele: *C.P. Tielés Kompendium der Religionsgeschichte*.“ *Literarischer Handweiser* 26, 76-77.
- Hardy, Edmund. 1888. *Rede zur Feier des fünfzigjährigen Priesterjubiläums Seiner Heiligkeit Papst Leo XIII., gehalten zu Freiburg am 26. September 1887*. Freiburg: Herder.
- Hardy, Edmund. 1890. *Der Buddhismus, nach älteren Pâli-Werken dargestellt*. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 1). Münster: Aschendorff.
- Hardy, Edmund. 1891. „Friedrich M. Müller: *Natürliche Religion*.“ *Literarischer Handweiser* 30, 313-315.
- Hardy, Edmund. 1898. „Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 1, 9-42.
- Hardy, Edmund. 1901. „Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung, Teil I-VI.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 4, 45-66, 97-135, 193-228.
- Hardy, Edmund. 1902. *König Asoka. Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus*. Mainz: Kirchheim.
- Hardy, Edmund. 1903. *Buddha*. Leipzig: Göschen.
- Hartmann, Eduard von. 1882. *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*. Berlin: Carl Duncker.
- Hjelde, Sigurd. 1994. *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*. Leiden: Brill.

- Hobsbawm, Eric. <sup>5</sup>2007 [1983]. „Introduction. Inventing Traditions.“ In *The Invention of Tradition*, hg. von Eric Hobsbawm / Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.
- Hoeschen, Andreas / Lothar Schneider. 2002. „Zwei klassische Konzeptionen der Kulturwissenschaft: Hermann Paul und Heinrich Rickert. (Günter Oesterle zum Geburtstag).“ *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 27 (1), 54-72.
- Jordan, Louis H. 1905. *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*. New York: Scribner's Sons, 454-455.
- Junginger, Horst, Hg. 2007. *The Study of Religion under the Impact of Fascism*. Leiden: Brill.
- Klimkeit, Hans-Joachim. 1998. „Religionswissenschaft.“ *Theologische Realenzyklopädie* 29, 61-67.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.
- Köhne, Julia B. 2014. *Geniekult in Geisteswissenschaften und Literaturen um 1900 und seine filmischen Adaptionen*. Wien: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kohl, Karl-Heinz. 1988. „Geschichte der Religionswissenschaft.“ In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, hg. von Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher. Stuttgart: Kohlhammer, 217-262.
- Kohl, Karl-Heinz et al. 1988. „Prosopographie I (Ethnologie, Religionswissenschaft, Geschichte).“ In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, hg. von Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher. Stuttgart: Kohlhammer, 272-302.
- Kragh, Helge S. 1994. *An Introduction to the Historiography of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraus, Franz X. 1888. *Rede zur Feier des fünfzigjährigen Priesterjubiläums Seiner Heiligkeit Papst Leo XIII., gehalten zu Karlsruhe am 26. Dezember 1887*. Freiburg: Herder.
- Krech, Volkhard. 2002. *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871-1933*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krüger, Oliver. 2003. „Wach, Joachim.“ *Theologische Realenzyklopädie* 35, 335-337.
- Krüger, Oliver. 2022. „From an Aristotelian *Ordo Essendi* to Relation. Shifting Paradigms in the Study of Religions in the Light of the Sociology of Knowledge.“ *Numen* 69, 61-96.
- Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy (1852-1904): Eine kommentierte Bibliographie.“ *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy* 125, 55-73.



- Krüger, Oliver / Katharina Wilkens. 2023. „Die Hardy-Stiftung (1905 bis 1962).“ *ARGOS 2* (2) Sonderheft *Hardy 125*, 120-144.
- Lanczkowski, Günter. 1974. „Vorwort.“ In *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hg. von Günter Lanczkowski. Darmstadt: WBG, VII-IX.
- Leeuw, Gerardus van der. 1930. „Religionsgeschichte.“ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>2</sup> 4, 1892-1898.
- Leeuw, Gerardus van der. <sup>3</sup>1970 [1933]. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Michaels, Axel, Hg. 1997. *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck.
- Michaels, Axel. 2001. „Nachwort. Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie.“ In *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Hg. von Axel Michaels / Daria Pezzoli-Olgiati / Fritz Stolz. Bern: Lang, 489-492.
- Müller, Max. 1873. *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures*. London: Longmans, Green & Co.
- Mulert, Hermann. 1910. „Hardy, Edmund.“ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2, 1854.
- Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Tewendt & Granier.
- Pettazzoni, Raffaele. 1954. „Aperçu introductif.“ *Numen* 1, 1-7.
- Pettazzoni, Raffaele. 1959. „Il metodo comparativo.“ *Numen* 6, 1-14.
- Pius IX. 1865 [1864]. *Die Encyclica seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. December 1864 und der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichen Irrtümer unserer Zeit)*. Köln: Bachem.
- Pinard de la Boullaye, Henri. 1922. *L'étude comparée des religions, essai critique I. Son histoire dans le monde occidental*. Paris: Beauchesne.
- Pinard de la Boullaye, Henri. 1925. *L'étude comparée des religions, essai critique II. Ses méthodes*. Paris: Beauchesne.
- Plessner, Helmuth. 1958 [1935]. *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pogge von Strandmann, Helmut. 2009. *Imperialismus vom Grünen Tisch. Deutsche Kolonialpolitik zwischen wirtschaftlicher Ausbeutung und „zivilisatorischen“ Bemühungen*. Berlin: Links-Verlag.

- Raab, Heribert. 1989. „Katholizismus und Wissenschaft. Zum Leben und Werk des Religionswissenschaftlers und Indologen Edmund Hardy (9.7.1852-10.10.1904).“ In *Festschrift für Louis Carlen zum 60. Geburtstag*, hg. von Louis C. Morsak / Markus Escher. Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag, 639-671.
- Rade, Martin. 1913. „Religionsgeschichte und religionsgeschichtliche Schule.“ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4, 2183-2200.
- Rickert, Heinrich. 1899. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr.
- Rudolph, Kurt. 1992. *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden: Brill.
- Rudolph, Kurt. 2004. „Religionswissenschaft I. Geschichte.“ *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup> 7, 400-403.
- Rudolph, Kurt. 2007. „Joachim Wachs Grundlegung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zu ihrer Identität und Selbständigkeit.“ In *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, hg. von Horst Junginger. Leiden: Brill, 635-648.
- Rühle, Oskar. 1928. „Hardy, Edmund.“ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>2</sup> 2, 1631.
- Schmidt-Volkmar, Erich. 1959. *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890*. Göttingen: Musterschmidt.
- Schneider, Wilhelm. 1891. *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 5/6). Münster: Aschendorffsche Buchhandlung.
- Stadler, Peter. 1984. *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848-1888*. Frauenfeld: Huber.
- Streitberg, Wilhelm. 1904/05. „Edmund Hardy. Ein Gelehrtenleben.“ *Hochland* 2/1, 427-445.
- Streitberg, Wilhelm. 1905. „Hardy, Nikolaus Georg Edmund.“ *Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog* 10, 337-343.
- Strötz, Jürgen. 2005. *Der Katholizismus im deutschen Kaiserreich 1871-1918. Strukturen eines problematischen Verhältnisses zwischen Widerstand und Integration*, Teil 1, *Reichsgründung und Kulturkampf 1871-1890*. Hamburg: Kovač.
- Tiele, Cornelis P. 1899 [1897]. *Einleitung in die Religionswissenschaft*, I. Teil, *Morphologie*. Gotha: Perthes.
- Tworuschka, Udo. 2011. *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*. Köln: Böhlau / UTB.
- Tworuschka, Udo. 2015. *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*. Darmstadt: WBG.
- Uehlinger, Christoph. 2010. „Religionswissenschaft in der Schweiz. Geschichte und aktuelle Perspektiven.“ *VSH-Bulletin* 36 (1), 5-12.

- Vollmer, Ulrich. 2009. „Religionswissenschaft als akademische Disziplin im Kontext katholisch-theologischer Fakultäten. Zu den Anfängen einer spannungsvollen Beziehung.“ In *Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen. Festschrift Udo Tworuschka*, hg. von Jürgen Court / Michael Klöcker. Frankfurt a.M.: O. Lembeck, 647-653.
- Vollmer, Ulrich. 2014. „Edmund Hardy (1852-1904) – Ein tragisches Leben zwischen Theologie, Religionswissenschaft und Indologie.“ In *He is not far from any of us. Festschrift for Hans-Jürgen Findeis*, hg. von Annakutty V. Findeis et al. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, 673-685.
- Vollmer, Ulrich. 2020. „Zwei Buddhismusforscher im Streit: Edmund Hardy und Joseph Dahlmann.“ In *On a Day of a Month of the Fire Bird Year. Festschrift for Peter Schwieger on the occasion of his 65th birthday*, hg. von Jeannine Bischoff / Petra Maurer / Charles Ramble. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 869–886.
- Vollmer, Ulrich. 2023. „Edmund Hardy und das Archiv für Religionswissenschaft.“ *ARGOS 2* (2) Sonderheft *Hardy 125*, 74-86.
- Vorwärts. 1893. „Nationalliberales Denunziantentum.“ *Vorwärts* 28.09.1893, 2.
- Waardenburg, Jacques. 1973. *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, Bd. 1, *Introduction and Anthology*. The Hague: Mouton.
- Waardenburg, Jacques. 1974. *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, Bd. 2, *Bibliography*. The Hague: Mouton.
- Wach, Joachim. 1924. *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Wach, Joachim. 1930. „Religionswissenschaft.“ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>2</sup> 4, 1954-1959.
- Wehler, Hans-Ulrich. <sup>7</sup>1994 [1973]. *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Windelband, Wilhelm. 1892. *Geschichte der Philosophie*. Freiburg i. Br.: Mohr (Siebeck).
- Windelband, Wilhelm. 1894. *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede beim Stiftungsfest der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg am 1. Mai 1894*. Strassburg: Heitz.
- Wissenschaftsrat. 2010. *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Berlin: Wissenschaftsrat.
- Wundt, Wilhelm. 1889. *System der Philosophie*. Leipzig: Engelmann.

Wundt, Wilhelm. <sup>2</sup>1893 [1880]. *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Erster Band, *Erkenntnislehre*. Stuttgart: Enke.

Wundt, Wilhelm. 1909. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Zweiter Band, *Mythos und Religion*, Dritter Teil. Leipzig: Engelmann.

## Über den Autor

Nach akademischen Stationen in Bonn, Heidelberg und Princeton ist **Oliver Krüger** seit 2007 Professor für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg (Schweiz). Er forscht und publiziert in den Bereichen von Religion und Medien, zum Post- und Transhumanismus sowie zu wissenschaftstheoretischen Fragestellungen. Aktuelle Publikation: *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*. Freiburg i.Br.: Rombach <sup>2</sup>2019.

E-Mail: [oliver.krueger@unifr.ch](mailto:oliver.krueger@unifr.ch)

## Danksagung

Für Korrekturen, Ergänzungen und unterstützende Recherchen danke ich Dr. Ulrich Vollmer (Bonn) und Prof. Ansgar Jödicke (Freiburg i.Ue.).

## Abstract in English

Edmund Hardy (1852-1904) was a Catholic priest, Indologist and religious scholar in times of German Kulturkampf and colonialism. With his lecture “Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft” (“Introduction to Comparative Religion”) at the German University of Freiburg from 1890 and his appointment as professor for “Vergleichende Religionswissenschaft und altindische Literatur” (“Comparative Religion and Ancient Indian Literature”) in 1894 at the Swiss University of Fribourg, the young discipline took its first steps towards academic establishment in the entire German-speaking world under the term *Religionswissenschaft* (Science of Religion). Especially in his essay “Was ist Religionswissenschaft?” (“What is the Science of Religion?”) from 1898, Hardy defines the discipline as a strictly empirical *Geisteswissenschaft* and *Kulturwissenschaft* (humanities and cultural studies), methodologically based on historicism and on the early understanding of psychology according to Wilhelm Dilthey and Wilhelm Wundt. Just as the empirical approach of Joachim Wach, Hardy’s methodological work was hardly noticed in the long period of the phenomenology of religion. This observation leads to the fundamental question of the construction of our disciplinary history and in particular of the so-called “classics” in the study of religion.