



Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione

Hardy 125

Edmund Hardy and the Science of Religion	2
<i>Editorial by Oliver Krüger and Ulrich Vollmer</i>	
What is the Science of Religion? A Contribution to the Methodology of Historical Research on Religion	37
<i>Edmund Hardy</i>	
Edmund Hardy (1852-1904): Eine kommentierte Bibliographie	55
<i>Oliver Krüger</i>	
Edmund Hardy und das <i>Archiv für Religionswissenschaft</i>	74
<i>Ulrich Vollmer</i>	
Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft	87
<i>Oliver Krüger</i>	
Die Hardy-Stiftung (1905-1962)	120
<i>Oliver Krüger / Katharina Wilkens</i>	
Reprint	
Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung <i>Archiv für Religionswissenschaft</i> 1 (1898), 9-42	
<i>Edmund Hardy</i>	

Edmund Hardy and the Science of Religion

Oliver Krüger/ Ulrich Vollmer

Published on 28/09/2023

Abstract

Edmund Hardy (1852–1904) was a Catholic priest, Indologist, and religious scholar who lived and worked during the period of the *Kulturkampf* struggle between the German Chancellor Bismarck and the Catholic church as well as early German colonialism. The lecture he gave under the title “Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft” (“Introduction to Comparative Religion”) at the German University of Freiburg in 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 were key steps in establishing the discipline of *Religionswissenschaft* (Science of Religion) in the German-speaking world. The essay he wrote in 1898 entitles “Was ist Religionswissenschaft?” (“What is the Science of Religion?”) was perhaps his key statement of the nature of this discipline, which he defines as a strictly empirical *Geisteswissenschaft* and *Kulturwissenschaft* (Arts and Humanities). This essay was the first article to appear in the new journal *Archiv für Religionswissenschaft*, edited by the secondary school teacher Thomas Achelis (1850–1909). Hardy’s approach was methodologically based on historicism and on the early understanding of psychology according to Wilhelm Dilthey and Wilhelm Wundt. However, as similarly befell Joachim Wach’s empirical approach, Hardy’s methodological work was barely noticed during the long reign of the phenomenology of religion. This observation raises fundamental questions of how the history of our discipline has been constructed and, in particular, of what are considered “classics” in the study of religion.

1. Introduction

When we set about designing the journal *ARGOS*, one of the goals we decided upon was to publish English, German, French, and Italian translations of significant contributions – both recent and historical – to our discipline. As the first key historical text, the decision fell upon Edmund Hardy’s seminal essay “Was ist Religionswissenschaft?” (“What is the Science of Religion?”). Exactly 125 years ago, this article inaugurated the original German-language journal in the Study of Religion, the *Archiv für Religionswissenschaft*. Over the last year, the initial idea of publishing a translation of the text into English, together with a simple introduction grew into the present special issue with a total of seven contributions. First, it became apparent that existing bibliographies of Hardy’s works were incomplete and partly incorrect and that the reception of

Corresponding author: Oliver Krüger, Fribourg University (Switzerland).

To quote this article: Krüger, Oliver / Ulrich Vollmer. 2023. “Edmund Hardy and the Science of Religion.” *ARGOS* 2 (2) Special Issue *Hardy* 125, 2–36. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.4420.



Licence by *ARGOS* and the authors. Visit <https://www.journal-argos.org>.

Hardy's work had barely been researched, so we compiled a new and annotated bibliography (Krüger 2023a).

Obituaries from the time of Hardy's death contained evidence of the existence of a "Hardy-Foundation", which we then investigated. In an article whose short length belies the amount of labour that it represents, Katharina Wilkens and Oliver Krüger reconstruct the history of this foundation, which was administered by the Bavarian Academy of Sciences and Humanities from 1905 to 1962, for the promotion of Indological research (Krüger/Wilkens 2023). In two articles written in German, Ulrich Vollmer (2023) first sheds light on Hardy's biography and the early history of the *Archiv für Religionswissenschaft*, while Oliver Krüger (2023b) analyses Hardy's key text itself and its historical and ideological context. For the English editorial of this volume, we have prepared this condensed version of the combined contributions of Vollmer and Krüger, as some details are probably only of interest in the specifically German context.

The translation of Hardy's groundbreaking essay was undertaken by Graeme Currie and Oliver Krüger. Hardy's style proved to be a particular challenge: in the original German text, very clear statements alternate with complicated sentences, some of which are almost incomprehensible. We have translated the German term *Religionswissenschaft* as *Science of Religion*, since Hardy both draws heavily on the work of Max Müller and also advocates a scientific notion of empiricism. In order to avoid confusing the reader, we maintain the term *Science of Religion* throughout the article (instead of modern alternatives such as Religious Studies, Study of Religion(s) etc.).

We have also republished the original German text for students and interested scholars of religion.

2. The *Archiv für Religionswissenschaft*

In the second half of the 19th century, not only were the first chairs in the history of religion established at various European universities, but the earliest journals appeared in the German-speaking world bearing the term *Religionswissenschaft* (Science of Religion) in their titles. In this context, one might spontaneously think of the *Theologische Literaturzeitung*, founded by Adolf Harnack and Emil Schürer and first published in 1876. However, it has only borne the sonorous subtitle *Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* since its April 1939 issue (Vollmer 2021: 419–449). The situation is different with regard to the *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*. This journal – published by the Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein – first appeared in 1886 and, as the double title suggests, was primarily devoted to practical aspects of religious mission. The contributions under the category of *Religionswissenschaft* originate, at least in the early years, from ambitious missionaries, the topics correspond to the area of operation of the Mission Society, that is, specifically: the new colonies of the German Empire. These contributions are primarily addressed to practising missionaries themselves and, secondarily, to the interested Protestant laypersons who supported these missions.

Against this background, it is certainly not surprising that, in the autumn of 1897, the Bremen grammar school teacher Thomas Achelis approached the publisher Paul Siebeck from Freiburg im Breisgau and suggested that he publish a journal with the title *Internationales Centralblatt für Mythologie und allgemeine Religionswissenschaft* (Hammann 2021: 110).

Thomas Achelis, who was born into a pastor's family in Bremen in 1850, had studied philosophy and classical philology in Göttingen. Earning a doctorate in philosophy in 1873, he entered the teaching profession in 1874 after passing his senior teacher's examination and began to teach at the Altes Gymnasium in Bremen (Schröder 1957: 187–188). In addition to his school activities, he had already published a colourful variety of essays and books. These included an almost 500-page study of *Moderne Völkerkunde (Modern Ethnology)* (1896). This was later to be followed by an introductory work entitled *Sociologie* (1899) and a comparative account of ecstasy in cultural history (1902), as well as a small *Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft (Synopsis of Comparative Religion)* (1904) and another volume entitled *Die Religionen der Naturvölker (The Religions of Primitive Peoples)* (1909) (Prüser 1953: 30).

The publisher Paul Siebeck did not seem averse to the project of a journal for the Science of Religion, having already edited a book series dedicated to Theology and the Science of Religion from 1896 (Rühle 1926: 70). However, he had reservations about the proposed title and insisted on avoiding the term mythology and instead emphasising the term for the new discipline. It was thus agreed that the new publication would be called the *Archiv für Religionswissenschaft*.

On the title pages of the earliest editions, Thomas Achelis is named as the main editor. As a teacher at a Gymnasium, he was, from 1899, allowed to use the title of professor. Under his name – again with their titles and places of activity – we encounter an only slightly changing list of about a dozen names of scholars listed as co-editors (“In Verbindung mit ... herausgegeben”). Arranged alphabetically, the impressive list ranges from the theologians Wilhelm Bousset (New Testament) and Hermann Gunkel (Old Testament), who later belonged to the “History of Religions School”, via the Indologists Edmund Hardy and Alfred Hillebrandt, to the classical philologist Wilhelm Roscher, the German scholar Karl Weinhold, the Egyptologist Alfred Wiedemann and the ancient orientalist Heinrich Zimmern – to name only the most well-known. The documents that have survived, however, do not reveal the concrete form in which this cooperation unfolded. Achelis wrote to the Indo-Germanist Wilhelm Streitberg on 26 March 1899 that Hardy, in particular, was “very deeply interested” in the *Archiv*.¹ Hardy's obvious interest is reflected in the fact that he contributed to each of the early editions. He also made other efforts to assist Achelis, for instance, by establishing contacts to further scholars.²

Achelis's plan was to develop a combined approach to the Science of Religion. This was to be primarily based on the study of languages, then on ethnology and folklore, and finally on

¹ Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/A/Ac/4.

² Letter by Thomas Achelis to Wilhelm Streitberg, 26 March 1899. Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/A/Ac/4.

psychology, whereby each individual branch would ultimately lead to a philosophical perspective. For the theoretical foundation of the journal, Achelis referred “to Professor Hardy’s excellent remarks”, which followed his introduction (Achelis 1898: 3).

Although Achelis, as editor of the *Archiv*, still claimed in early 1898 to have a staff of over 300 gentlemen at his disposal,³ the number of subscribers, who were crucial for its economic success, looked quite different. It had declined from 204 in 1899 to 182 in mid-1902 (Hammann 2021: 110). As a consequence, the publisher Paul Siebeck terminated the contract with Thomas Achelis, but did not claim any further rights relating to the journal. The editor thus had free rein, looked for a new publisher and finally found one in the publishing house B. G. Teubner in Leipzig.

The classical philologist Albrecht Dieterich (1866–1908), who taught first in Gießen and then in Heidelberg, was associated with the Teubner publishing house through a series of book projects. His interest in the history of religions is beyond doubt, and, together with his colleague Richard Wünsch, he published the book series “Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten” (*Preliminary Works in the History of Religions*) via the Gießen-based Alfred Töpelmann publishing house. Apparently, the publisher Teubner approached Dieterich and urged him to take over the editorship of the *Archiv*, as can be seen from a letter Dieterich wrote to the classical philologist Georg Wissowa on 2 August 1903.⁴

The title page of the 7th edition shows that numerous scholars previously associated with the *Archiv* have been dismissed, including Edmund Hardy. They have been replaced by a group of co-editors, the list of whose names begins with Hermann Usener, a classical philologist from Bonn, who was not only Dieterich’s academic mentor but also his father-in-law. The next name in the list belongs to the Indologist Hermann Oldenberg, who was still teaching in Kiel at the time, and he was followed by the ancient orientalist Carl Bezold from Heidelberg. Konrad Theodor Preuss, then working at the Berlin Museum of Ethnology, completes the group of co-editors. Like Achelis before him, Dieterich also pleads for the cooperation of all disciplines in the Science of Religion (Dieterich 1904: 2–3).

The circumstances surrounding the departure of Achelis – from the 8th edition onwards, the *Archiv für Religionswissenschaft* will be edited solely by Dieterich until his death – are hard to determine in much detail. As early as 19 January 1903, Dieterich had informed his father-in-law, Usener, that he was planning to assume the editorship and make major changes, announcing: “Achelis, with touching naivety, has agreed to all the provisions that allow us to fire him at the slightest dissent.”⁵ The above-mentioned letter to Georg Wissowa of 2 August 1903 makes a similar point: “Achelis is all bound by the contract and will – between you and me – have to leave soon.” This was followed by a request to Wissowa to help save the enterprise from theological,

³ Postcard by Thomas Achelis to the German scholar Eugen Mogk (Leipzig), 19 January 1898, Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Eugen Mogk, NL 246/2/1/4/2/A/1.

⁴ Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle, Nachlass Georg Wissowa, Yi 20 ID 950.

⁵ Translated by Oliver Krüger, as are all subsequent citations from German-language sources. Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, Nachlass H. Usener, S 2102.

philosophical, and ethnological “swamps”.⁶ The fact that well-established professors were considered for the co-editorship – with the exception of Preuss – is not surprising, nor is the fact that Hermann Oldenberg was preferred to Edmund Hardy, who was already in poor health by this period.

In the following years, under the editors Richard Wünsch (1908–1915) und Otto Weinreich (1916–1938), the *Archiv* evolved primarily into a forum for studies in the history of religion. From 1923 to 1935, the Stockholm Society for the Study of Religions supported the journal financially and the renowned Greek scholar Martin P. Nilsson served as co-editor alongside Weinreich. The 1930s were marked by an increasing orientation towards a Germanic racial ideology, which finally culminated in the takeover of the journal by the SS organisation *Deutsches Ahnenerbe* and its director, the Indo-Germanist Walther Wüst. The 37th edition, the last to appear, was published in 1941. Attempts to revive this ideologically compromised journal – by Kurt Rudolph in the 1950s and Walter Beltz in the 1990s – were not successful (Dürkop 2013: 255).

3. Edmund Hardy: a biographical outline

Edmund Hardy was born in Mainz on 9 July 1852. His close ties to his uncle Christoph Moufang, a theologian and later rector of the priests’ seminary of Mainz was probably one of the reasons why he chose a clerical career and was ordained priest in 1875 (Vollmer 2020: 870–875). During his training, he won a prize in 1874 with a paper on the Platonic concept of God. From 1875 to 1883 he worked as chaplain in Heppenheim (Hessia). Here he intensified his philosophical studies, earning a doctorate in philosophy from the University of Heidelberg in 1879. In addition to his philosophical studies, Hardy also acquainted himself with Sanskrit and Pāli at this time and joined the Pali Text Society of London immediately after it was founded. Hardy spent the winter semester of 1883/84 and the summer semester of 1884 at the University of Berlin. His philosophical interests most likely led him to Eduard Zeller, the distinguished expert on the history of Greek philosophy. But he may also have pursued Indology: Albrecht Weber was teaching in Berlin at the time as a full professor and Hermann Oldenberg as an associate professor. Paul Deussen – a *Privatdozent* in Berlin at the time – also offered his classes in Indology within the framework of philosophy.

After returning from Berlin, Hardy undertook his post-doctorate university teaching qualification (*Habilitation*) at the theological faculty of the German University of Freiburg in 1886; his area of expertise was defined as philosophical-historical disciplines of propaedeutic Theology, especially the philosophy of religion and the history of religions. The following year, Hardy was appointed associate professor in Freiburg. Alongside the propaedeutic-philosophical courses, Hardy offered classes on “important questions from the field of general comparative religion” (“allgemeine vergleichende Religionswissenschaft”) from 1887 onwards, lectured on indological topics and established a recurring course entitled “Introduction to Comparative Science of Religion”

⁶ Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle, Nachlass G. Wissowa, Yi 20 ID 950.

(*Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*) in 1890 (Gottlob 1909/10: 50–52; Vollmer 2014: 675–679).

Political and pedagogical disputes finally led him to resign his professorship in September 1893 and to retire for a short time to the Benedictine monastery of Beuron. After fruitful negotiations, he was then appointed full professor of “Comparative Religion and Ancient Indian Literature” (“Vergleichende Religionswissenschaft und altindische Literatur”) at the young University of Fribourg in Switzerland in the summer semester of 1894. Along with Sanskrit and Pāli, he also taught the general history of religion and special classes on the history of Indian religion and literature. He also lectured on comparative topics such as the concepts of the afterlife and sacrifice.

Hardy’s tenure in Fribourg ended in the spring of 1898 with a scandal that attracted international attention, partly due to the *Kulturkampf* in Switzerland (see below). Hardy then settled in Würzburg in the hope of obtaining a professorship at the university there, but this failed due to the resistance of the Indologist Julius Jolly. In autumn 1902, the possibility of an honorary professorship at the University of Munich opened up. The negotiations had progressed so far that both the subject (Oriental History of Religion and Indian Philology) and the topic of the inaugural lecture (The Pāli Commentaries and their Value for the Knowledge of Indian Antiquity) had been decided; but in the end Hardy turned down the offer.

Isolated and with growing ill health – “My friends are my books.”⁷ he wrote to Wilhelm Streitberg – Hardy moved to Bonn in 1903. The change of location did not relieve his health problems as he had hoped. Edmund Hardy died at St. Johannes-Hospital in Bonn on 10 October 1904. In his will, he provided that his fortune be used to establish the Hardy-Foundation, which supported Indological research from 1905 to 1936 (Krüger/Wilkens 2023).

Hardy produced an academic oeuvre of some 30 essays on Indological, philosophical, and theoretical questions, mostly in the German language, but with some written in English. In addition to several general popular titles, he published five monographs in the fields of Indological research on early Buddhism (1890), Vedic Brahmanism (1893), Indian history of religion (1898), Ashoka (1902), and Buddha (1903). The more than 60 reviews of these books indicate that his work found broad resonance, while Hardy was also a busy reviewer himself, publishing some 80 reviews of books in seven languages. All but one of his Indological books went into a second or even third edition (bibliography by Krüger 2023a).

As mentioned above, Hardy was closely associated with the Pali Text Society from its inception, and through it with Thomas William Rhys Davids (1843-1922). The first text-critical edition Hardy produced within this network was Dhammapāla’s commentary on the Peta-Vatthu of the Khuddaka-Nikāya, published in 1894; it was succeeded by the commentary on the Vimāna-Vatthu in 1901. After Richard Morris, the previous editor of the Aṅguttara-Nikāya, died in 1894, Hardy

⁷ Letter from Edmund Hardy to Wilhelm Streitberg, 19 August 1900, Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/Ha/Hardy/89.

took his place and edited the remaining parts of the *Aṅguttara-Nikāya*, which were published in 1896, 1899, and 1900. The *Netti-Pakaraṇa* and excerpts from Dhammapāla's commentary followed in 1902. Max Walleser then built on Hardy's extensive work and edited Buddhagosa's commentary on the *Aṅguttara-Nikāya* in five volumes from 1924 onwards. In the last years of his life, Hardy, in close consultation with Rhys Davids, devoted himself primarily to the production of a Pāli dictionary to replace Robert Charles Childers', which had first appeared in 1875. The extensive preliminary work found in his estate was passed on to Rhys Davids (Pischel 1905). It was not until after the First World War that the new dictionary was available as *The Pali Text Society's Pāli-English Dictionary* (Rhys Davids/Stede 1921–1925).

4. Between *Kulturkampf* and Colonialism

When Edmund Hardy inaugurated the *Archiv für Religionswissenschaft* 125 years ago with his essay "What is the Science of Religion?" he was at the end of his long and eventful academic career. The development of his theoretical positions can certainly be interpreted as a gradual emancipation from Catholic Theology and the philosophy of religion. The *Kulturkampf* between the Roman Catholic Church and state actors, on the one hand, and the emerging colonialism of the German Empire, on the other, constitute the two major socio-political developments in which Edmund Hardy's academic life is embedded. The rigorous demarcation from Theology in his later work as well as the turn towards orientalist research must be considered in these contexts.

The main focus of the following analysis is the essay "What is the Science of Religion?" itself and its theoretical and historical contexts. The article concludes by considering the reception of Hardy's work and some general remarks on the historiography of the Science of Religion.

Kulturkampf

The term *Kulturkampf* (culture war) primarily refers to political disputes between the state and the Catholic Church in the German Empire and its predecessor states, in Switzerland and in Italy in the latter part of the 19th century. Key features included the formation of nation states, asserting the primacy of civil legislation, and the curtailment of ecclesiastical privileges, possessions and – with regard to the Italian Papal States – territories.

This was a period in which Catholicism needed to find answers to many urgent problems: Under the influence of the communist workers' movement, the emerging urban proletariat threatened to overthrow religious bonds; bourgeois liberalism advocated demands for democratic rights, freedom of religion and conscience, and the abolition of aristocratic and ecclesiastical privileges; eventually, with the historical-critical method and Darwin's theory of evolution, the biblical foundation as an unquestionable guideline of faith began to waver (Schmidt-Volkmar 1959: 11–23).

Catholicism's response to these challenges had two principal manifestations: On one side, Pope Pius IX proved to be a determined fighter against "modernism" in his 31-year pontificate. In 1864 he published the *Syllabus of Errors*, which contains 80 "modern errors": largely the critical

foundations of liberalism, communism, and socialism, as well as any questioning of the truth of Holy Scripture (Pius IX 1864). At the First Vatican Council in 1870, the infallibility of the Pope in all dogmatic decisions was adopted, consolidating this anti-modernist orientation, which was to remain dominant during the pontificate of Pius X (1903–1914). Moreover, the Pope explicitly called for the church to be defended against these modern aberrations. These “ultramontane” supporters of the Pope were opposed on the other side by numerous progressive clerics and laity who advocated an opening of the church and theology (Strötz 2005: 171–210).

The governments of the German states and, after 1871, of the German Reich under Bismarck’s leadership reacted sharply to this “declaration of war” from Rome. Ecclesiastical orders were largely banned, members of these orders were expelled, seminaries were closed or placed under state supervision, church property was confiscated, state benefits were cut off, the clergy were forbidden to make political statements in the pulpit, the appointment of clergy had to be confirmed by the government and only civil marriage was legally recognised. At the peak of the conflict in the mid-1870s, over 1800 priests, bishops and religious were imprisoned in the Reich; hundreds of parishes were vacant; and Bismarck narrowly escaped a Catholic-motivated assassination attempt (Schmidt-Volkmar 1959, 60–146; Strötz 2005: 211–341).

In his early years, Hardy found himself in the eye of this cultural-political hurricane: The Bishop of Mainz, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, openly opposed the laws enacted by Bismarck and was even sentenced to two years’ imprisonment in 1873. His designated successor, Hardy’s uncle Christoph Moufang, was considered one of the leading figures of the Catholic Centre Party (Zentrum), which he co-founded and was to represent in the Reichstag for almost 20 years. In 1848, Moufang was also one of the founders of the first German Pius Society in Mainz and the German lay conventions, the *Katholikentag*. He also served as editor of the journal *Der Katholik*, the voice of the ultramontane movement, for many decades. The government of Hesse prevented Moufang’s appointment as a bishop because of his closeness to the Vatican, as he acted as papal advisor in the preparation of the First Vatican Council in 1868 (Brück 1983).

The first half of Edmund Hardy’s life was undoubtedly shaped by his uncle’s ultramontane milieu: His earliest essays – including one on Max Müller’s *Science of Religion* (Hardy 1882a) – were published in *Der Katholik*. After his appointment as associate professor at the Theological Faculty of the German University of Freiburg in 1887, he increasingly began to make appearances as a public speaker at political gatherings. His sharp attacks on the sovereign Grand Duke of Baden, on progressive Catholicism, and on the Theological Faculty finally lead to his dismissal at his own request in 1893 (Streitberg 1905: 339–341; Raab 1989: 645–646; Vollmer 2014: 677–679).

His second professorship, which he held from 1894 to 1898 at the Faculty of Philosophy of the Swiss University of Fribourg, was also overshadowed by religious-political disputes. Even his appointment to this first proper professorship in *Religionswissenschaft* in the German-speaking world was not without controversy and apparently only became feasible because Hardy, due to his private fortune, could afford to work for only one-sixth of the usual salary (Raab 1989: 650).

As a deeply committed member of the Faculty of Philosophy, Hardy now found himself in opposition to the ultramontane forces. We have to understand here that from the conservative restoration in the 1850s until the mid of 20th century, the unusual Swiss canton of Fribourg considered itself a “Christian republic” with a Catholic education and social system. The founding of the university in 1889 with the strong involvement of the Dominican Order was a consequence of this religious alignment of the entire state (Stadler 1984, 103–107, 614–616; Altermatt 2007).

Hardy – now as a member of the Faculty of Philosophy – belonged to a faction of mainly German professors who advocated a strong autonomy of the faculties such as they were used to in German universities. Continuous conflicts with the university’s authoritarian Director of Education and the Dominican professors culminated in 1898 in the resignation of a total of 11 professors (a third of the teaching staff of the young university). Two memoranda by those who resigned fueled the heated debate in the liberal Swiss press and the German media, as the conflict was seen as clear evidence of the continuing presence of ultramontane forces (Raab 1989: 647–655; Altermatt 2009: 167–172; Vollmer 2014: 680–682).



Fig. 1 The eight German professors who initially resigned in 1898: (from left to right) Joseph Sturm, Wilhelm Streitberg, Franz Jostes, Edmund Hardy, Wilhelm Effmann, Josef Loerkens, Leo von Savigny, Adolf Gottlob.

It was in the period of the Fribourg crisis that Hardy began to collaborate with Thomas Achelis to found the *Archiv für Religionswissenschaft* and to publish his seminal essay “What is the Science of Religion?” (1898). In terms of its historical context, the treatise should therefore be seen as a testimony to the institutional emancipation of the Science of Religion from Theology, which became a necessity for Hardy and his comrades-in-arms in the microcosm of the Swiss University of Fribourg in precisely these years. In this specific context, the defence against ultramontane claims played a significant role.

If we survey Hardy's scholarly work as a whole, then apart from the early, hagiographic work on the French social reformer Frédéric Ozanam (Hardy 1878) and a published festive speech in honour of Pope Leo XIII (Hardy 1888), there are practically no theological treatises among his publications. The exception is the last chapter of his monograph *Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt* (1890), which contains a very nuanced historical comparison of Christianity with Buddhist doctrine, which – as expected – comes out apologetically in favour of the former, as was immediately noted critically in the reviews of the work.

There are no more theological reflections in his later Indological studies. The observation that only three of his more than 80 book reviews are devoted to theological works also suggests that Hardy clearly defined himself as a researcher in the history of religion and of philosophy. In fact, only three years after his ordination to the priesthood by Bishop Ketteler in 1875, Hardy pursued the goal of an academic career not in Theology but within the humanities, completing his philosophical doctorate under the Neo-Kantian philosopher Kuno Fischer from Heidelberg. The choice of Fischer as supervisor is remarkable in itself, since Kant's works were on the *Index librorum prohibitorum* and his ideas were among the errors of modernity declared by Pius IX in the *Syllabus of Errors*. In the heated atmosphere of the *Kulturkampf*, however, Hardy's plans to become professor as part of a philosophical faculty as a Catholic priest were shattered.

By this roundabout means, he ultimately achieved a theological *Habilitation* at the German University of Freiburg (after hastily completing an additional theological doctoral thesis on Gregory of Nyssa that was necessary for this, which was never published). As we saw above, he immediately filled his lectures as an associate professor in Theology there with historical content and introductions to the Science of Religion. At the same time, Hardy was a dedicated Catholic priest and enjoyed both popularity and success during this period in Freiburg, whether in pastoral care, as a confessor, as a preacher, a guest in Catholic educational associations, or as a popular speaker in front of thousands of listeners during political election campaigns or at Catholic conventions. His friend and biographer Adolf Gottlob (1909/10: 56) attributes Hardy's ability to distinguish so fundamentally between his two roles – the one as Catholic priest in search for truth and the other as a scholar relying on the "pure facts" of history – to his scholastic training. Though it should be noted that this sharp division was certainly also the result of Hardy's steady personal development, which was not completed until the 1890s.

Yet it would be a misjudgement to conclude from Hardy's political restraint and scholarly orientation in the last decade of his life that he had turned into a liberal Catholic – even in late letters to one of his closest friends, Wilhelm Streitberg, he is very critical of the latter's marriage to a Protestant woman.⁸ We must therefore conclude that the strong demarcation from theological interests in Hardy's *scholarly* work is evidently so clear not in spite of, but precisely because of his second mission in life as a passionate Catholic priest. The crisis of 1893 at the

⁸ Letters to Wilhelm Streitberg, 24 December 1901 and 23 January 1902 (Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/Ha/Hardy/105 and 112).

German University of Freiburg must nevertheless have made him realise that his public role as a professor and his desire to participate in the political debates of his time were incompatible.

Colonialism

Alongside the *Kulturkampf*, a second historical aspect of the German Empire is important for Hardy's academic orientation – even if this does not surface in such a pronounced form in his work. It is obvious that Hardy's edition of the 15 volume series of books on the history of non-Christian religions produced by the Aschendorff publishing house was inspired by Max Müller's *Sacred Books of the East*, which he greatly admired – Müller had thus created a “monument” to himself “*aere perennius*” (Hardy 1882a: 244–249, 384).⁹ In both cases, academic interest reflected – alongside the inevitable curiosity about the unknown – the colonial practice of compiling extensive ethnological collections about colonised peoples and generating popular and scholarly publications about them. This was yet one area where the German Empire was what Helmuth Plessner (1958) called a “belated nation”, striving with an enormous economic, military, and scientific expansionism to surpass its European rivals France, Britain, and Russia. If Hardy's interest in India was certainly in the tradition of German Romanticism and idealism from Schlegel to Schopenhauer and Müller, his elaborations on “primitive peoples” (*Naturvölker*) vs. “cultured peoples” (*Kulturvölker*) and on evolutionist models of development are undoubtedly also indebted to the perception of Germany's recently acquired colonies (Hardy 1898: 18, 32–34).

In 1884, when Hardy began his studies of Indian languages in Berlin under Paul Deussen and others, the German Empire attained its much-vaunted “place in the sun” in the form of its first colonies and “protectorates” in Western Africa. East Africa, German New Guinea, numerous island chains in the South Seas (Samoa, Marianas, Caroline Islands, etc.) followed from 1885, as well as three (enforced) lease and concession territories in China from 1895 onwards (Pogge von Strandmann 2009). Accordingly, Wilhelm Schneider's work on the religions of the African peoples and Rudolf Dvořák's study of Chinese religions appear in Hardy's book series in 1891, 1895, and 1903. Even the establishment of the Hardy-Foundation for the promotion of Indological research, as stipulated in his will, is a practice of colonial knowledge production in the tradition of this Romantic fascination with the “wisdom of the East” (Krüger/Wilkens 2023).

As Hans-Ulrich Wehler (1994) points out in his studies on “social imperialism”, the *Kulturkampf*, the persecution of socialists, and colonialism are historically interrelated: After the unification of the German Empire in 1871 and the autocratic consolidation of political power under Bismarck, the colonisation of African peoples that began in the 1880s acted as an outlet to defuse the serious social and political tensions within the Empire. Racist nationalism was the ideological basis of the new state for a broad segment of the German society: externally towards the “primitive peoples” of the colonies, internally towards the legally emancipated Jews and Slavic migrants.

⁹ Borrowed from Horace's phrase *exegi monumentum aere perennius* (“I have erected a monument to myself, more permanent than ore”, Odes III, 30).

It is within this historical framework that we must situate Hardy and the early Science of Religion in Germany as well as the “Völkerkunde” of this era. In this endeavour, the academic question of the nature and origin of religion is always entangled with civilisational and racist theories of development in a colonial constellation of power that favoured the exploitation, missionising, and – as in the case of the Herero and Nama – the annihilation of the new subjects. It is suggested that Hardy’s move towards Orientalist research, after his phase of personal involvement in the culture war, should be interpreted as a reflection of these broader social developments. Of greater interest for our purposes, though, are his stances within the historical debate on the evolution of religion, one of the important themes of his essay to be discussed.

5. What is the Science of Religion? (1898)

Many valuable contributions to Edmund Hardy’s position in the history of science can be credited to Ulrich Vollmer’s previous works (2009; 2014; 2020). But a focused discussion of the essay “Was ist Religionswissenschaft?”, newly edited and translated here, is not yet available. The only work on this essay is a brief introduction and summary by Udo Tworuschka (2011: 51–54; 2015: 77). In the section that follows, we will look at the specific themes and problems of Hardy’s treatise and relate them to the theoretical constellations of his time.

The essay in the context of Hardy’s works

Hardy discovered the Science of Religion in the late 1870s in the works of Max Müller, which he apparently became acquainted with while studying philosophy at the University of Heidelberg. Besides an early discussion on the relationship of psychology to philosophy (1879), two extended treatises on the history of the discipline (1882a; 1901) and two writings that outline the aims and methods of the study of religion (1887a; 1898) are relevant in this context.

The 27-year-old Hardy published his first academic treatise “Psychologie ohne Metaphysik?” (“Psychology without Metaphysics?”) as early as 1879 in *Der Katholik*. Here, he adopts the predictable positions of a young priest in the *Kulturkampf* when he calls for the subordination of the sciences to the “superior supernatural science” that “will show the right way” and rejects the primacy of empirical methods (Hardy 1879: 460–477).

In his most extensive contribution to the Science of Religion, a text some 117 pages in length, which also appeared in *The Katholik* in 1882 under the title “Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft” (“Max Müller and the Comparative Science of Religion”), a significant shift in Hardy’s notion of empiricism can already be detected – but the relation to theology remains ambivalent. He calls for a profound study of languages in order to avoid prejudice, misinterpretation, and bias while exploring other religions (1882a: 254, 358–361, 387–390): “The comparative Science of Religion [...] is concerned exclusively

with the historical phenomena of religion and achieves its goal when it collects, critically examines, orders or classifies the facts relating to them.”¹⁰

At the same time, Hardy links this fact-based research with a Christian claim to absoluteness, because the “irrefutable facts” prove that only Christianity is rooted “in a divine origin” (1882a: 252). He further declares that a devout Catholic can not only be impartial to the same extent as other researchers (1882a: 583), but that a Christian theologian is even best qualified for the Science of Religion – as long as he acknowledges the historical findings (1882a: 582–585). For – and here he anticipates Rudolf Otto’s famous dictum – understanding and experiencing one’s own religion is the most important condition for understanding others: “In our own religion we learn what religion is; and no more than man could understand what longing, pity, love, anger, desire are, if he had not already experienced these affects in himself, could he understand what prayer, sacrifice, faith are [...]”¹¹

Five years later, in his inaugural lecture as an associate professor at the German University of Freiburg, published in 1887, the situation was reversed. It is no longer the scholar of religion who (also) has to be a theologian or practising Christian, but:

“ The theologian of modern times [...] must [...] have become accustomed to thinking not only religiously and with piety, but also scientifically in matters of religion, and if I am not mistaken, one is most compatible with the other: enthusiastic devotion with sober, objective examination.”¹²

In this passage it is clear that Hardy no longer intends to place the Science of Religion as a pillar of Theology – quite the opposite: Despite the delicate situation of a theological *Habilitation* lecture, he performs a “solemn declaration of independence of the young Science of Religion” (1887a: 8):

“ In my view, the Science of Religion as such is not intended to provide ammunition for defence or attack. It should neither engage in apologetics nor polemics [...]. It is only concerned with the historical relationship of the religions that has emerged, according to which each of them has its own right.”¹³

¹⁰ “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 classificirt.” (1882a: 271).

¹¹ “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).

¹² “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).

¹³ “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 [...]. Sie bekümmert sich nur um das in die Erscheinung tretende geschichtliche Verhältniß der Religionen, demzufolge eine jede derselben ihre Berechtigung hat.” (Hardy 1887a: 34).

We can only assume that this change of mind is connected with his stay at the University of Berlin in 1884, where he chose the Indian history of religion as his true field of research. This process of re-orientation took place during Hardy's failed attempt to achieve his *Habilitation* at a philosophical faculty and his acknowledgement that he would have to achieve this qualification *nolens volens* in Catholic Theology.

Two decades after his first theoretical work, Hardy published "What is the Science of Religion?" a "Contribution to the Methodology of the History of Religions" – as the subtitle specifies (1898). Theology and its relationship to the Science of Religion are no longer a topic at all – theology is not even mentioned. This essay marks Hardy's departure from theological questions, which was caused in part by his passionate defence against theological influence at the Swiss University of Fribourg.

Hardy's final major contribution to the young discipline made him its first historiographer: In 1901 he published "Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung" ("On the History of Comparative Research in Religion"), again in the *Archiv für Religionswissenschaft*. In roughly 100 pages, he draws on Greek antiquity to establish a chronology of the study of "alien" religions (Hardy 1901: 45). It is notable that Hardy not only considers relevant Christian theologians such as Augustine, Alain de Lille, and Thomas Aquinas, but also mentions Arab, Chinese, and Indian authors (1901: 58–60). In the second section of this essay, Hardy deals with the philological exploration of the historical sources and compiles a very detailed bibliographical overview of current research and standard works – from the Hittites, to ancient America, to the Finns (1901: 97–135). He clearly rejects normative questions in the Science of Religion and also cites the dangers of a contempt for other religions driven by "national arrogance and zeal for faith", which "not rarely in history resulted in the conversion or extermination of the other adherents" (Hardy 1901: 45–48).

Structure and subjects

Hardy's essay is divided into three sections of equal size. The first describes the tasks of the Science of Religion in relation to other disciplines (2023: 37–43; 1898: 9–21); the second then presents the general methodological foundations (2023: 43–48; 1898: 21–31) and the third addresses the particular problems belonging to the history of religion and comparative studies of religion (2023: 48–54; 1898: 31–42). Reading the essay is made difficult by the fact that the author never makes this structure explicit, while all the aspects mentioned in each chapter occasionally appear again in the others. The most important topics Hardy deals with, alongside many minor problems in the history of religion, are the determination of the Science of Religion in its relation to the humanities (*Geisteswissenschaften*), to the study of culture (*Kulturwissenschaften*), and to Psychology, as well as the methodological understanding of historiography and comparison.

The Science of Religion as Psychology and *Geisteswissenschaft*

What catches the eye of today's readers is the apparently very progressive designation of the Science of Religion as Study of Culture, which is usually only associated with the changes in the discipline from the 1980s onwards and in the German context in particular with the work of Burkhard Gladigow (2005). For Hardy's contemporaries, his positioning of the discipline within the *Geisteswissenschaften* (*humanities*) was certainly more meaningful, as this term had already been established for some years. In German, the term is composed of *Geist* for mind and *Wissenschaft* for science.

In principle, Hardy understands all sciences that deal with "mental processes as such" as well as the "products of the mind" to comprise the *Geisteswissenschaften* (literally the *sciences of the mind*). For him, Psychology is a general *Geisteswissenschaft*, which examines all "mental processes" irrespective of a particular subject, while the Science of Religion belongs to the special *Geisteswissenschaften* (2023: 42–43; 1898: 19–21): "It is one of the empirical humanities and may be counted among the historical disciplines." (2023: 42; 1898: 19) In his essay on Müller from 1882, he even refers to it as the "crown of all humanities" (1882a: 270).

What seems irritating here are the frequent references to Psychology, whose goals and methods are nowhere elaborated on (2023: 42, 53; 1898: 17–20, 35, 42). For Hardy, in any case, it is certain, that the Science of Religion "[...] whether it proceeds purely historically or concerns itself with the contrary side, the observation of characteristics and states of affairs, whether it moves along historical or ethnological paths, is dependent on the services of Psychology [...]" (2023: 42; 1898: 18–19).

Despite the laudatory mention of Müller as the originator of the Science of Religion (2023: 37 FN 1; 1898: 9 FN 1), it is not the Oxford philologist who serves as Hardy's methodological reference. This is not surprising, since Hardy's lavish tributes to Müller – "none of those now living can compare with him" (1891: 313) – usually refer to Müller as a linguist and initiator of the *Sacred Books of the East* series. In terms of methodology, Hardy later even states laconically that Müller only left behind "general phrases" and the methodological canon "as a desideratum, not as a fact" (1901: 201).

So where does Hardy's clear classification of the Science of Religion as one of the *Geisteswissenschaften* originate? Under the impact of great technological and scientific progress at the end of the 19th century, which went hand in hand with the institutionalisation of academic disciplines, the question arose for the other fields of research as well. What is the common methodological basis and subject of – what we are used to calling – *humanities*, in our time? In the German-speaking world, this period was shaped above all by the philosopher Wilhelm Dilthey (1833–1911) and the two Neo-Kantian philosophers Wilhelm Windelband (1848–1915) and Heinrich Rickert (1863–1936). All three were also linked through their academic biographies: Dilthey and Windelband studied under Kuno Fischer in Heidelberg, as did Hardy, and it was Fischer that enabled Hardy to obtain a philosophical doctorate. Windelband succeeded Fischer

in Heidelberg in 1903 and Rickert followed his teacher Windelband to the same philosophical chair in turn in 1915.

The first step towards providing an epistemological foundation for all social and historical sciences was achieved by Dilthey in his extensive *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) / *Introduction to the Human Sciences* (1988). According to Dilthey, these are based on a common empirical understanding of methods and an evolving, historical-critical epistemology. The difference to the natural sciences consists in the separation of the human mind from nature, which it perceives as the outside world only indirectly through its senses. According to Dilthey, the mental world of human consciousness – thinking, feeling, and willing – is directly comprehensible to the human being “from within”. These mental realities of the individual merge together in social interaction to form a history that is more easily accessible to the “*Geisteswissenschaft*” than is the world of nature (1883: XV–XIX, 1–49; 1988: 71–150).

In his early work, it is psychology that he considers should empirically grasp this totality, thus also overcoming the persistent antagonism between matter and spirit (1883: 6–10; 1988: 77–88). Ultimately, Dilthey failed in his attempt to establish a “total psychology”. However, this failure gave rise, in his later work, to the hermeneutic method of understanding as the foundation of the humanities, which was particularly significant for Weberian sociology (Groethuysen 1965: V–VIII; Gephart 1998: 71–78).

It is clear that Dilthey’s early ideas were the inspiration for Hardy’s methodological approach to the Science of Religion. Not only does this help to explain the anchoring in a very particular understanding of psychology, but also Hardy’s strong plea for an inclusion of “the physical” or “nature” in the Science of Religion: “Only in this way can we understand how a smaller or larger number of individuals can influence each other and agree in their actions, intentions and ideas.” (Hardy 2023: 48; 1898: 30)

The history of religion as the empirical study of culture

Without even touching on the problems of theology and the philosophy of religion, Hardy emphatically defines the methodological approach of the Science of Religion:

“ Now, first of all, as far as the foundations are concerned, on which the construction of our science rises, its empirical character should absolutely be determined. Everything that is not an empirical fact, and as such is not either handed down or deduced from facts, does not exist for us and consequently cannot provide any colour for the painting that we have to draw of religious life in general and in particular. (Hardy 2023: 38; 1898: 11)

Like a methodological mantra, this focus on empirical “facts” recurs more than 50 times through Hardy’s seminal essay. Although he had already mentioned their importance for the history of religion in earlier publications (Hardy 1882a: 271; Hardy 1887a: 9, 24, 27), it was not until 1898 that he placed such a clear emphasis on the empirical facts. According to Hardy,

a general theory of religion could be generated only by induction based on empirical findings; here he refers to John Stuart Mill (1898: 29, 40). No trace is left of the quasi-mystical idea of understanding described above (1882a: 584). From his explicit reference to “empirical psychology” as a means of exploring the “real factors of the history of religion” (1887a: 24) and the fervent reverence Hardy had for Wilhelm Wundt, as we are informed by Streitberg (1904/05: 439), it is evident that this strong focus on “empirical facts” is probably due to the influence of this eminent psychologist and philosopher.

From 1875, Wilhelm Wundt (1832–1920) taught mainly medical psychology and *Völkerpsychologie* (“psychology of peoples”, a kind of ethnopsychology) at the University of Leipzig within the disciplinary framework of philosophy. Thanks to his introduction of exact measurements and experimental procedures, he is regarded as the founder of experimental psychology. Similar to Dilthey – he was also concerned with the interdependencies between physis and psyche, between the “natural world” (*Naturwelt*) and the “mental world” (*Geisteswelt*). Psychology is, according to Wundt, not a natural science, but the most general *Geisteswissenschaft* to be based on empirical facts and, moreover, is the indispensable basis for every other *Geisteswissenschaft* (Wundt 1893: 20).

While Wundt was one of the most productive and widely acclaimed thinkers in the German-speaking world up to the turn of the century, the zenith of his popularity had already passed by the time he published his *Völkerpsychologie* between 1900 and 1920. In this context, he acknowledged Hardy’s studies in Buddhism (Wundt 1909: 464, 487) and recommended him in 1907 (!) alongside Wilhelm Streitberg and other “philosophers” for a chair in Königsberg.¹⁴

By adopting this understanding of “religion as the expression of a class of empirical facts” (2023: 42; 1898: 18–19), Hardy also rejects any attempt to simply determine “the essence” of religion:

“ Nothing, therefore, would be more harmful to our understanding than to establish a preliminary abstraction by means of a definition justified by no more than a cursory glance at the historical religions and one or two psychological commonplaces. (Hardy 2023: 42; 1898: 20)

For Hardy, the Science of Religion is not only an empirical *Geisteswissenschaft*, but also a form of Study of Culture (*Kulturwissenschaft*) that contributes to the general history of culture (2023: 41; 1898: 17), without, however, elaborating on these terms.¹⁵ It is reasonable to assume that Hardy was influenced by Heinrich Rickert on this point. The latter had inaugurated the *Kulturwissenschaftliche Gesellschaft* (Society for the Study of Culture) in German Freiburg, on 3 November 1898 with his crucial lecture “Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft” (“The

¹⁴ Letter from Wilhelm Wundt to Ernst Meumann, 29 January 1907 (Universitätsarchiv Leipzig, Nachlass Wilhelm Wundt, Signatur NA Wundt/III/701-800/732a/211-214).

¹⁵ We have chosen to translate the German term *Kulturwissenschaft* as Study of Culture in order to avoid confusion with Cultural Studies as it has developed in the English-speaking world following Richard Hoggart and Stuart Hall.

Study of Culture and the Natural Sciences”). With this work, he left a deep mark on the concept of *Kulturwissenschaft* in the German academic discourse. Although the paper was published not earlier than in 1899 and Hardy is not listed as member of this society, a personal contact between the two scholars is conceivable.¹⁶ Both lived in Freiburg from 1889 to 1893, Hardy always had a great interest in philosophy, and both belonged to the circle of students of Kuno Fischer and Wilhelm Windelband.

In many passages in his major essay, Hardy emphasises that the historical facts must not be considered in isolation, but always in the original social and historical contexts of their time (2023: 38–42, 43–45, 53; 1898: 12, 15, 24–25, 32, 38–39): “First and foremost, religion is never found in isolation. It is connected, above all, with the entire culture of its people.” (2023: 40; 1898: 15) If the historical relationships of the individual facts to each other are neglected, there is a danger of slipping into a purely “descriptive hieroglyphy” of the kind proposed by Eugène Goblet d’Alviella (1887), especially if religion is derived in a simplified way from the “character of a people” (2023: 38–40, 52; Hardy 1898: 12–16, 39).

This also helps to explain Hardy’s clear rejection of all nomological theories of history, which assume an evolution of human society and religion determined by social laws: In contrast to the realm of nature, similarities and correspondences of individual phenomena cannot be traced back to deterministic laws, but can only describe certain probabilities: “Where mental forces are at work, however, we can only indicate the direction in which they should act according to the motives known to us, but not that they must act in this particular direction, if they act at all.” (2023: 50; 1898: 34) Hardy thus dismisses many popular ideas of his time that sought to derive the specific and super-historical character of a religion or a people from the climate, soil conditions, or presumed peculiarities of a people, since history shows that the development of a religion and the contact with other religions is subject to constant change. Simple correlations and definitions of the essence of religion would therefore be impossible: “The form of a religion changes.” (2023: 50; 1898: 34–35)

In this context, he also rejects evolutionist constructions of the “empty and nebulous image” of a primordial religion that, according to the general doctrine of progress, continues to perfect itself over various stages of development (2023: 45–47; 1898: 25–29). It follows from this that, apart from the problem of written sources, there is no reason for a general separation of “civilized peoples” (*Kulturvölker*) from “primitive peoples” (*Naturvölker*), and both equally deserve the attention of the Science of Religion (2023: 41; 1898: 18). In his early (1882) essay on Müller, it is clear whom Hardy was specifically opposing. Eduard von Hartmann’s work *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung* (*The Religious Consciousness of Mankind in the Stages of Its Development*) (1882) was much discussed at the time (Hardy 1882a: 578–582). But Hardy – just like Dilthey –

¹⁶ Protocols of the meetings of the *Kulturwissenschaftliche Gesellschaft* 1898-1900 (Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br., Bestand C41, Kulturwissenschaftliche Gesellschaft, Signatur C0041-1).

repudiates both this kind of poorly defined stage model as well as simple theories of the origins of religion, such as the assumption of an age of fetishism as advocated by the French philosopher Auguste Comte in his law of three stages (Hardy 1882a: 475–478; Hardy 1879: 457, 471–474).

All of his crucial positions reflect Hardy's proximity to key debates of historical scholarship that were being carried out at the time: The rejection of universal, nomological theories of development and especially of the idea of progress, the aversion to unchangeable determinations of the "character" of a religion or a people, the emphasis on the particularity of historical constellations in their contemporary historical context, as well as the search for the objective facts while dismissing all normative claims of historiography – all these are the basic elements of historicism in the late 19th century.

In contrast to the natural sciences and the political theories of progress of Marxism and the French Enlightenment, according to Dilthey (1883/1988; 1910), Windelband (1894), and Rickert (1899), the *Geisteswissenschaften* or *Kulturwissenschaften* focus on the "uniqueness" of the historical situation. Instead of the nation, the importance of the individual as a historical subject in particular constellations is now emphasised (Dilthey 1883: 35; Hoeschen/Schneider 2002: 61–65; Gephardt 1998: 71–90).

In view of this theoretical framework, it is consistent that Hardy identifies two groups of "historical facts" for the Science of Religion derived through historical-critical studies of texts (2023: 43–44; 1898: 22–24): on the one hand, the "religious life and its manifestations", consisting of rituals, customs, dogmas, and ideas, and, on the other hand, "creative figures, their teachings and works" (2023: 48; 1898: 30–31). Hardy's theoretical orientation towards historicism corresponds to his lifelong personal interests: his entire oeuvre is interspersed with biographical studies of individuals marked by tragedy, genius, and religious devotion, beginning with Frédéric Ozanam (1878), continuing via Hamlet (1881), Max Müller (1882a), Heinrich Schliemann (1882b), Pope Leo XIII (1888), and Ashoka (1902), and concluding with Buddha (1903).

In addition to these general considerations, it is important to bear in mind that Hardy, as a deeply religious Catholic, had to find a position on the question of evolution that was appropriate to factual history, but did not contradict Catholic doctrine. The Enlightenment idea that truth and reason (Christian as well as human) would only unfold in a long historical process is one of the errors defined by Pope Pius IX in 1864 in the *Syllabus of Errors*. Books by Catholic theologians who welcomed Darwin's theory of evolution were placed on the *Index librorum prohibitorum* (Raffaello Caverni in 1878 and John Auguste Zahm in 1896). Hardy resolves this tension between fact and doctrine by conceiving of religion as something that is already complete from the beginning – like "an organic germ" that then only has to unfold in history (Hardy 1882a: 580).

Order and comparison

For Hardy, the history of religion begins with the temporal and spatial order of all historical evidence (2023: 48; 1898: 31). The method of comparison and the psychological analysis surpass the limits of historiography, so that it is legitimate to introduce the Science of Religion for this purpose – as the totality of all studies “on religions and on religion” (2023: 41; 1898: 17, 21).

On three levels, the broad method of comparison is useful for the young discipline: On the smallest scale the comparison of different historical phenomena, practices and ideas in a limited regional area serves to clarify their temporal interdependence or to assign them to various persons and social groups. This is connected with the explanations of causal relationships between individual phenomena and ideas (2023: 46–49; 1898: 26–33).

The second level of comparison, according to Hardy’s design, focuses on the historical relations of different peoples and religions, whether this is a mutual influence over long periods of time or a common origin of certain ideas or practices. However, Hardy urges caution in making far-reaching speculations, for example, about a primordial religion on the basis of scanty evidence. In any case, all historians should be aware of the constructive character of their work, since historical abstraction can never be identical with reality in the lives of individuals (2023: 44–47; 1898: 25–29).

The third case in which Hardy considers the method of comparison to be applicable concerns religions that have no historical connection to each other. Parallels in the objects of faiths and cults, and in the ideas and customs of unrelated religions could prove helpful in understanding the nature of religion (2023: 40–41, 50–51, 49–50; 1898: 16–17, 27–28, 33–34). Moreover, the historical-comparative method is superior to its “twin sister”, comparative anthropology. And because the latter has to rely to a much greater extent on interpretations (due to the lack of texts), it is also more prone to error. Hardy therefore passes harsh judgement on proposed anthropological laws of development, in particular: “Comparative anthropology provides us with striking proof of the principle that the wish is the father of the thought, in its often starkly contradictory ways of understanding religious facts.” (2023: 53; 1898: 40–41)

At the end of his methodological treatise, Hardy reaffirms that both the Science of Religion and the Anthropology of Religion can only be completed by unbiased psychological interpretation (2023: 53; 1898: 41–42). In the final passage, Hardy refers to two metaphors from Aristotle to illustrate once again the relationship between philology and psychology: Whilst the former is the “tool of all tools” (ὄργανον ὀργάνων), thus enabling the use of all tools in the first place, psychology acts like light, so that colours that are merely virtual (τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα) become real colours (ἐνεργεῖα χρώματα).

6. Reception

After reviewing numerous introductory works on the Science of Religion, encyclopaedias, and treatises on the history of our discipline, we can draw no other conclusion than that Edmund Hardy and his work are largely forgotten today. With the exception of two early editions of the encyclopaedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, biographical entries on Hardy's life and work are found only in Catholic reference works (Krüger 2023a: 70–71). This lacuna is particularly striking given that the seminal *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* lists over 40 representatives of the early Science of Religion – from Johann Jakob Bachofen to the Grimm brothers to Wilhelm Wundt (Kohl et al. 1988).

Hardy is rarely mentioned in contributions to the history of the discipline (Krech 2002: 104, 121; Kohl 1988: 251; Hjelde 1994: 138), and even less attention is paid to his specific methodological contribution (Rudolph 1992: 12–13; Waardenburg 1974: 97–98; Uehlinger 2010: 7). The articles on “Religionsgeschichte” by Martin Rade (1913) and Gerardus van der Leeuw (1930) still list his important essays (Hardy 1898; 1901), but his methodological intervention is not discussed anywhere. This also applies to the compendium *Comparative Religion* by Louis H. Jordan (1905: 454–455), and even Henri Pinard de la Boullaye's extensive survey of methodology, *L'étude comparée des religions*, contains only one, critical mention (1925: 42). Alongside the introductions and studies by Tworuschka and Vollmer mentioned above, there remain five essays that illuminate Hardy's eventful biography in the context of Catholic Theology (Krüger 2023a: 71–72).

The condensed German-language accounts of our disciplinary history that deal with the period of its establishment in the late 19th and early 20th centuries generally leap in time from Müller's *Introduction to the Science of Religion* of 1873, considered as the academic founding event, to Rudolf Otto (1924) and Joachim Wach (1924). This occlusion of a half century of theoretical and methodological advances in the Science of Religion proper is remarkable given the sprawling “prehistory” some of these articles contain (e.g. Klimkeit 1998). Even among the more nuanced historical surveys, it is only Tworuschka (2015: 77) who acknowledges Hardy's methodological contribution from 1898. But equally, other central authors of this period, such as the Dutch historians of religion Cornelis Petrus Tiele (1899) and Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1905), are rarely mentioned. It is not without a certain irony of fate that it was Hardy who shaped this very narrative with his first detailed history of the Science of Religion (1901). The long ancestral gallery, which Hardy starts in Greek antiquity and continues through medieval theology and the age of (philological) discoveries, culminates in the figure of Max Müller as the godfather of the emerging discipline. It is also this essay that has had the greatest resonance among Hardy's works (e.g. Pinard de la Boullaye 1922: XV; Kohl 1988: 219; Kippenberg 1997: 308; Rudolph 2004: 403).

Searching for traces in the dark

There is no question that Hardy's methodological contribution to the Science of Religion, especially his advocacy of its establishment on an empirical basis, was an original and essential contribution to the development of the discipline. In order to understand the mechanisms that led to the widespread marginalisation of his work in today's accounts, it is necessary to take a closer look at the early reception of his ideas.

Alas, wherever one looks, the same sober findings emerge: Apart from one exception, which we will discuss later, there is no consideration of Hardy's methodological approach in the period up to 1945. The fact that almost no one in the remaining history of the *Archiv für Religionswissenschaft* refers to Hardy's methodological approach may be due to the fact that the journal ceased to publish theoretical papers in the following decades (focussing instead purely on historical case studies). It took until 1936 that authors such as Friedrich Pfister, Herbert Grabert, Jakob Wilhelm Hauer, and Walther Wüst wrote editorials defining the goal of a then racist Science of Religion. In this context, the *SS-Oberführer* and last editor of the *Archiv*, Wüst – who was also twice the recipient of grants from the Hardy-Foundation – explicitly distinguishes his work from Hardy's positions (Krüger/Wilkens 2023: 125–127, 138–139).

Even the first editor of the journal, Thomas Achelis, avoids any reference to Hardy in his 1904 *Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft (Outline of Comparative Religion)*. Nor is he acknowledged in any of the German authoritative introductions and textbooks of the Science of Religion by Cornelis Petrus Tiele, Pierre Chantepie de la Saussaye, Georg Wobbermin, Heinrich Frick, Gustav Mensching, or Karl Beth. Hardy does not appear either in major works on the phenomenology of religion or in those of the History of Religions School, which would be appropriate in view of his positions.

The one exception to the rule (of ignoring him entirely) is Joachim Wach (1898–1955) in his 1924 *Habilitationsschrift* entitled *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, which he completed at the faculty of Philosophy of the University of Leipzig. From 1929, he was employed there as an associate professor, before completing a theological doctorate on the core question of hermeneutics, *Das Verstehen (Understanding)*, at the university of Heidelberg in 1930. He emigrated to the United States in 1935 after being expelled from the university of Leipzig due to the antisemitic laws installed by the National Socialist regime. Here he taught first at Brown University and from 1945 as a full professor at the influential Chicago Divinity School. After his sudden death in 1955, Mircea Eliade succeeded him as professor (Krüger 2003).

Wach's *Habilitationsschrift* seeks to provide an overview of all previous methodological approaches to the Science of Religion. Hardy, with his two theoretical works (1887a; 1898) and his history of the discipline (1901), is one of the most frequent methodological references, along with Dilthey, Hegel, the sociologist of religion Ernst Troeltsch, and

(critically) the philosopher Heinrich Scholz. In Wach's treatise, Hardy's works represent the most important original source in the Science of Religion in the strict sense. In all essential questions, Wach refers explicitly and often affirmatively or approvingly to Hardy. He thus counts the Science of Religion without question among the empirical "*Geisteswissenschaften*", whose methodological foundations it shares (Wach 1924: 21–22; Wach 1988: 19). He agrees with Dilthey that the next essential stage is to elaborate a systematic methodology in each individual discipline (Wach 1924: IV, 2–4, 15–19; 1988: 4, 7–18).

What Wach avoids, in contrast to Hardy, is any association with the Study of Culture (*Kulturwissenschaft*). At first glance, this may seem surprising, as Wach also studied with Rickert in Heidelberg, whose establishment of the *Kulturwissenschaften* (1899) was already widely acclaimed at the time. Rickert, however, had meanwhile come to oppose Dilthey's philosophy of life (*Lebensphilosophie*) and Edmund Husserl's phenomenology, so Wach declared Rickert's approach a general failure (Wach 1924: 3 FN 1, 126).

Much like Hardy, Wach emphasises the "empirical character" of the discipline throughout his text, even explicitly adopting Hardy's wording in this regard (Wach 1924: IV, 69, 77, 129, **176**; Wach 1988: 4, 55, 82, **130**; Hardy 2023: 38; Hardy 1898: 11). Like Hardy in his early writing (1887a: 34) Wach also feels compelled to clearly distinguish the Science of Religion from theological appropriation and philosophical speculation, but rejects the question of the essence of religion as an obstacle to the strictly empirical study of religions (Wach 1924: 1–22, 130; 1988: 7–22, 95).

“ To summarize: the task of the history of religions is to study and to describe the empirical religions. It is a descriptive and interpretive discipline, not a normative one. When it has studied concrete religious phenomena historically and systematically, it has fulfilled its task. (Wach 1988: 49; 1924: 68)

What Hardy still subsumed *in globo* under the concept of comparison on three levels, Wach now consistently divides into the two branches of historical and systematic Science of Religion. He voices similar caution to Hardy with regard to the comparison of religions and urges that the phenomena be understood according to their "specific meaning" in an "objective interpretation" (*objektive Deutungsanalyse*) (1924: 179–183).

“ It does so in two ways: "lengthwise in time" (diachronically) and in "cross-sections" (synchronically), that is, according to their development (*Entwicklung*) and according to their being (*Sein*). Thus, the task of the general history of religions divides into a historical and a systematic investigation of religions. (Wach 1988: 19; 1924: 21)

In place of Hardy's mere ordering and comparing, Wach considers Dilthey's hermeneutics of "understanding" individual phenomena as the goal and task of the Science of Religion (1924: 3–30, 70–75; 1988: 3–25; 50–52).

A final parallel between the two thinkers can be detected in their engagement with psychology, to which Wach also attributes a significant role in the Science of Religion. He dedicates a separate chapter to “psychologism in the Science of Religion”, dealing with the topic in great detail and highly critically. He bemoans the narrow focus of this current, represented above all by William James, who emphasises only the subjective experience of the individual. Instead, the “religious life and experience of the individual soul” must be considered in connection with its objectification in society and the objective forms of religion (1924: 192–205; 1988: 141–146).

The fact that Wach’s noble ideal of an empirical Science of Religion did not have a future was due to his rapid theoretical shift towards the phenomenology of religion. Already in the major article on *Religionswissenschaft* he wrote for the encyclopaedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1930), the empirical approach is now joined by the claim, inspired by Otto, to “[...] truly understand alien religious forms through a vital contemplation. A testimony of a religious character wants to be understood as such. A certain sense of religious feeling and thinking will have to be required in those who deal with these testimonies.”¹⁷ Incidentally, here and in all of Wach’s later works, Hardy’s contribution to methodology is no longer mentioned.

Contrary to the views of Rudolph (2007: 645) and Flasche (1997: 292–293), Wach’s phenomenological turn took place long before his emigration and is by no means to be seen as a consequence of his exile. Wach himself appears not to have attached much importance to his earlier appeal for a strictly empirical Science of Religion: It was not until 1988 that the English translation of his *Habilitationsschrift* was published by his student Joseph M. Kitagawa (Rudolph 1992, 365; Flasche 1997: 298–302). Today, the “phenomenological Wach”, who accentuated religious experience even more in his later work, is considered in the same breath as William James and Mircea Eliade as a formative figure in the American Science of Religion tradition.

The strictly empirical path that Hardy and the early Wach initially pursued thus turned out to be a dead end. The phenomenology of religion, which dominated for the next 80 years, rejected this “single-minded empirical Science of Religion”, which was perceived as positivist, since it would – in the words of Tiele – “[...] only determine and order the facts, while it is incapable of explaining them” (Tiele 1899: 16; see also Chantepie de la Saussaye 1905: 4–5).¹⁸

¹⁷ 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).

¹⁸ The dislike was mutual, as Hardy’s review of *Tieles Kompendium der Religionsgeschichte* (Hardy 1887b) and his comments on Chantepie de la Saussaye and Tiele in his survey of the history of the discipline indicate (Hardy 1901: 223).

7. Farewell to the classics

From the 1880s onwards, Edmund Hardy drew up a methodological basis for a comparative Science of Religion in the framework of *Kulturwissenschaft* and *Geisteswissenschaft*, one that was strongly aligned with the theoretical positions of historicism and an integrative understanding of early psychology according to Dilthey and Wundt. In his rejection of normative claims of theology and philosophy of religion, Hardy argued for a history of religion that always considers the facts in their historical context. From this perspective, religion is always subject to historical change.

According to Hardy, the use of comparative methods serves primarily to clarify historical developments and religious diversity within a religious tradition, as well as kinship relations between different traditions. It can, with reservations, also be a useful tool in comparing unrelated religions, in order to explore general “characteristics” of religion. But the historical and theoretical conclusions must be drawn inductively, on the basis of empirical findings – a hasty definition of religion or the mere hypothetical construction of a “primordial religion” is therefore out of the question. On this issue, too, Hardy, from his historicist (and Catholic) point of view, opposes the dominant theories and laws of religious development and objects to a hierarchisation of religions measured by their progress in civilisation.

As “modern” as all these positions may sound, the diligent failure to follow the methodological principles formulated by Hardy led more or less directly to the phenomenology of religion, which gave priority to defining the universal essence of religion over historical process and contexts. Hardy’s positions are diametrically opposed to phenomenology, as is clear from the striking summary by Gerardus van der Leeuw: “Thus phenomenology knows nothing of any historical ‘development’ of religion [...]” (van der Leeuw 1963: 688; see also Pettazzoni 1954; Krüger 2022: 74–78).

The rifts in the methodological edifice of phenomenology became visible from the 1950s onwards and burst open fully at the IAHR congress in Marburg in 1960. For no more than a brief moment, Hardy’s approach was thrust into the limelight of this academic debate. In 1954, the Italian historian of religion Raffaele Pettazzoni, president of the IAHR, opened the first issue of the IAHR journal *Numen*, which he had edited and founded, with a reference to Hardy’s article of 1898. The reference is not arbitrary, for in this editorial, and even more clearly in his subsequent treatise “Il metodo comparativo” (1959), Pettazzoni voices his growing criticism of the division of the Science of Religion into history and phenomenology, and hence into an empirical and a speculative branch (1954: 3–6). He believes that there is only one way to escape from the empirical shallows of the phenomenological method: “Le seul moyen d’échapper à ces dangers consiste à s’en rapporter toujours à l’histoire.” (1954: 5)

This debate is echoed in the German anthology *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (1974) edited by Günter Lanczkowski, which, in addition to

contemporary contributions, also printed Hardy's essay on methods in its entirety. But for the editor, who allies himself with phenomenology – the article only serves as a testimony to a “strictly historical-philological” epoch long since overcome (Lanczkowski 1974: VII).

Lanczkowski's collection of texts (1974) as well as Waardenburg's two-volume anthology *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973; 1974) mark a new phase in the institutional and theoretical consolidation of the Science of Religion, which now sought to establish a canon of legitimate “classic” thinkers and texts. We are used to applying Eric Hobsbawm's (2007) broad analytical concept of *invented tradition* to historical constructions of religious communities – though there is nothing to stop us from also applying his approach to the history of science: The monuments and memorials would then be the “classic” thinkers and “canonical” texts of a discipline.

Such disciplinary constructions probably follow “objective” accounts of historical facts even less than it is the case for general historiography. They are likely to rather serve a legitimising function for particular schools or theories with their selections, emphases, and evaluations: “[...] 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) The history of science is thus always a normative practice of power, i.e. the exclusion and inclusion of selected approaches, which in many cases is intended to underpin precisely the academic orientation of the author (Kragh 1994: 108–119).

Viewed in this way, the extensive accounts of the discipline's origins in antiquity and the Middle Ages given by Hardy (1901) and Pinard de la Boullaye (1922) certainly aim, firstly, to place the young discipline on a broad historical foundation and, secondly, to inscribe it in a long tradition of European philosophy and metaphysics (it is no coincidence that it was two Catholic clerics who took this path). Both share an admiration for Max Müller, to whom separate chapters are devoted, and an obvious dislike for Chantepie de la Saussaye, who is mentioned briefly only once.

The persistence of this narrative in more recent works (Kippenberg 1997: 60–79; Michaels 1997) highlights the effectiveness of this founding myth, which is rooted in the late 19th century's fascination with the figure of the scientific genius – like Müller (Köhne 2014). These accounts seem inappropriate if we acknowledge, for example, that it was not Müller but Chantepie de la Saussaye who was to crucially influence the subject for many decades with his *Manual of the Science of Religion*, which was published in three languages and four editions from 1887 to 1925, especially since he sketched the first contours of a “phenomenology of religions” as early as 1887.

With his popular collection of classics, Axel Michaels (1997) developed a new strategy to define the fundamentals of the Science of Religion, which has been expanding rapidly since the 1990s. For the post-phenomenological era, he presents a selection of 23 illustrious scholars, incorporating numerous “classics” beyond the Science of Religion taken strictly, such as Max

Weber, Émile Durkheim, Sigmund Freud, and C.G. Jung.¹⁹ The only six scholars in his selection who (probably) saw themselves as scholars of religion all belong to the circle of phenomenology (Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Joachim Wach, Mircea Eliade). This finding is certainly no coincidence either, since the editor was committed to a revival of phenomenology in this period and – failing to recognise the tautological pitfalls of his approach – asks: “After all, what remains of the Science of Religions without phenomenology of religion? Were not all genuine scholars of religion phenomenologists of religion?”²⁰

Of course, one can react to these biased selections as Udo Tworuschka did (2011) by producing an alternative anthology of “classics”. Yet as valuable as these collections are for novice students (and publishers’ sales), their insight into the historical developments, academic structures and theoretical or methodological debates of a discipline is of limited use. The shortcomings of these canonisations of “classic” figures and texts are obvious, as they tend to suggest a homogeneity within a discipline where, in fact, the most heated debates have taken place.

There have been a few, rare attempts to address these deficits by outlining not only the institutional establishment of the discipline in the form of academic chairs, but also the contemporary and broader social and scholarly contexts of the early Science of Religion (Kippenberg 1997; Tworuschka 2015). Beyond the numerous studies of individual scholars or important German universities such as Marburg, Leipzig, Bonn, and Tübingen, the lacunae and even the uneasy historical aspects of the discipline are now coming into focus, such as Catholic networks (Vollmer 2009) or fascism (Junginger 2007; Geissshuesler 2021).

The history of academic disciplines is not of marginal importance, a kind of *l'art pour l'art* suitable only for festschrift essays, but, seen as part of basic sociological questions around the power and structures of knowledge, it possesses an important epistemological dimension. Social and political factors not only determine the questions we ask, the paradigms that guide us, and the answers that emerge from them – the appointment of professors and the funding of research also depend on these factors, as our small study on the Hardy-Foundation illustrates (Krüger/Wilkens 2023). The historical construction of “classics” – canonical texts as well as exclusive lists of great “men of science” – raises questions regarding contemporary theoretical and methodological perspectives that favour one narrative of the discipline and downplay others, as we observed for the example of Axel Michael’s attempt to revive phenomenology.

Kulturkampf, colonialism, and the experience of the First World War were formative forces in the early decades of the Science of Religion, which in the case of Hardy led to an inductive methodology and an orientation towards historicism and psychology. The reception of his – and Wach’s – empirical approaches was thwarted by phenomenology, whose leading minds, such as

¹⁹ Waardenburg (1973) and Karl-Heinz Kohl et al. (1988) also included a large number of representatives of neighbouring disciplines, but these were still labelled as those from ethnology, sociology, etc.

²⁰ “Freilich, was bleibt von der Religionswissenschaft ohne Religionsphänomenologie? Waren nicht alle genuinen Religionswissenschaftler Religionsphänomenologen?” (Michaels 2001: 491).

Rudolf Otto, Friedrich Heiler, and Nathan Söderblom, linked academic approaches based on non-historical universalism with their political visions of Christian ecumenism and the brotherhood of humankind.

Finally, if we consider the biographies of Edmund Hardy and Joachim Wach, the somewhat strange conclusion emerges that the early “family history” of the Science of Religion was essentially shaped by two “inverse siblings”: in the case of Hardy, a fierce, ultramontane priest who turned into an advocate of strict historical empiricism; in the case of Wach, a thinker who quickly overcame his early advocacy of precisely this empiricism and evolved into a Protestant and phenomenological “theologian of religions” (Flasche 1997: 298).

They shared the fate of having their methodological contributions long neglected. It is precisely this initial lack of reception, the rediscovery, and the elevation to the status of “classic” in the case of Wach, that allows us to look at the complex relations of different schools, individual actors, and competing methodologies of the discipline in the past and present. The history of the Science of Religion thus proves once again to be as ambiguous, twisted, and inconsistent as the world of religions itself. It is not without a certain irony that we conclude this essay with a variant of a motto by Max Müller, our supposed founding hero, in favour of a multi-faceted historiography of the discipline: *Who knows one classic, knows none.*²¹

5. Bibliography

Achelis, Thomas. 1896. *Moderne Völkerkunde, deren Entwicklung und Aufgaben, nach dem heutigen Stand der Wissenschaft*. Stuttgart: Enke.

Achelis, Thomas. 1898. “Zur Einführung.” *Archiv für Religionswissenschaft* 1, 1–8.

Achelis, Thomas. 1899. *Sociologie*. Leipzig: Göschen.

Achelis, Thomas. 1902. *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung*. Berlin: Rade.

Achelis, Thomas. 1904. *Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft*. Leipzig: Göschen.

Achelis, Thomas. 1909. *Die Religionen der Naturvölker im Umriß*. Leipzig: Göschen.

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

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.

²¹ Müller’s motto – borrowed from Goethe – referred to the diversity of religions: “He who knows one, knows none.” (Müller 1873: 13).

- Brück, Anton P. 1983. "Christoph Moufang (1817–1890)." In *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder. Ein biographisches Lexikon. Teil: 1785/1803 bis 1945*, ed. by Erwin Gatz. Berlin: Duncker und Humblot, 518–520.
- Chantepie de la Saussaye, Pierre D. ³1905 [1887]. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dieterich, Albrecht. 1904. "Vorwort zum siebenten Bande." *Archiv für Religionswissenschaft* 7, 1–5.
- Dilthey, Wilhelm. 1883. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Dilthey, Wilhelm. 1910. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften.
- Dilthey, Wilhelm. 1988. *Introduction to the Human Sciences. An Attempt to Lay a Foundation to the Study of Society and History*, transl. by Ramon J. Bentazos. Detroit: Wayne State UP.
- 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.
- Dürkop, Martina. 2013. *Das Archiv für Religionswissenschaft in den Jahren 1919 bis 1939. Dargestellt auf der Grundlage des Briefwechsels zwischen Otto Weinreich und Martin P. Nilsson*. Berlin: LIT.
- Flasche, Rainer. 1997. "Joachim Wach." In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, ed. by 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*, ed. by Christoph Auffahrt/Jörg Rüpke. Stuttgart: Kohlhammer, 23–39.
- Goblet d'Alviella, Eugène. 1887. *Introduction à l'histoire générale des religions*. Brussels: Muquart.
- Gottlob, Adolf. 1909/10. "Edmund Hardys denkwürdiges Jahr." *Hochland* 7/II, 49–63.

- Groethuysen, Bernhard. ⁴1965 [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.
- Hammann, Konrad. 2021. *Paul Siebeck und sein Verlag*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 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. Tieles 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 i.Br.: Herder.
- Hardy, Edmund. 1890. *Der Buddhismus, nach älteren Pāli-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.
- Hardy, Edmund. 2023 [1898]. "What is the Science of Religion? A Contribution to the Methodology of Historical Research on Religion." *ARGOS* 2 (2) Special Issue Hardy 125, 37–54.
- 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. ⁵2007 [1983]. "Introduction. Inventing Traditions." In *The Invention of Tradition*, ed. by 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, ed. 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*, Vol. 1, ed. by 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*, Vol. 1, ed. by 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.
- 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. 2023a. "Edmund Hardy (1852–1904): Eine kommentierte Bibliographie." *ARGOS* 2 (2) Special Issue *Hardy* 125, 55–73.

- Krüger, Oliver. 2023b. "Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft." *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy* 125, 87-119.
- Krüger, Oliver / Katharina Wilkens. 2023. "Die Hardy-Stiftung (1905 bis 1962)." *ARGOS* 2 (2) Special Issue *Hardy* 125, 120–144.
- Lanczkowski, Günter. 1974. "Vorwort." In *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, ed. by Günter Lanczkowski. Darmstadt: WBG, VII-IX.
- Leeuw, Gerardus van der. 1930. "Religionsgeschichte." *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*² 4, 1892–1898.
- Leeuw, Gerardus van der. 1963 [1933]. *Religion in Essence and Manifestation*, Vol. 2. New York: Harper & Row.
- Michaels, Axel, ed. 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?* Ed. by Axel Michaels / Daria Pezzoli-Olgati / Fritz Stolz. Bern: Lang, 489–492.
- Müller, Max. 1873. *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures*. London: Longmans, Green & Co.
- Otto, Rudolf. 1924 [1917]. *The Idea of the Holy*, transl. by John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press.
- Pettazzoni, Raffaele. 1954. "Aperçu introductif." *Numen* 1, 1–7.
- Pettazzoni, Raffaele. 1959. "Il metodo comparativo." *Numen* 6, 1–14.
- Pischel, Richard. 1905. "Hardys Nachlaß." *Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde* 17, 137–138.
- Pius IX. 1864. *Quanta Cura & the Syllabus of Errors. Of the Supreme Pontiff Pius IX*. Kansas City: Angelus.
- 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.

- Prüser, Friedrich. 1953. "Achelis, Thomas Ludwig Bernhard." *Neue deutsche Biographie* 17, 30.
- 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*, ed. by 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.
- Rhys Davids, Thomas W. / William Stede, eds. 1921–1925. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society.
- Rudolph, Kurt. 1992. *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden: Brill.
- Rudolph, Kurt. 2004. "Religionswissenschaft I. Geschichte." *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ 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*, ed. by Horst Junginger. Leiden: Brill, 635–648.
- Rühle, Oskar. 1926. *Der theologische Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)*. Tübingen: Mohr.
- 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.
- Schröder, Christel M. 1957. "Thomas Achelis, ein Bremer Religionswissenschaftler." *Jahrbuch der Wittheit zu Bremen* 2, 187–203.
- 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*, ed. by Jürgen Court / Michael Klöcker. Frankfurt a.M.: 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*, ed. by 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*, ed. by Jeannine Bischoff / Petra Maurer / Charles Ramble. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 869–886.
- Vollmer, Ulrich. 2021. *Carl Clemen und die Religionsgeschichte*. Berlin: Lang.
- Vollmer, Ulrich. 2023. "Edmund Hardy und das Archiv für Religionswissenschaft." *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy* 125, 74-86.
- Waardenburg, Jacques. 1973. *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, vol. 1, *Introduction and Anthology*. The Hague: Mouton.
- Waardenburg, Jacques. 1974. *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, vol. 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*² 4, 1954–1959.
- Wach, Joachim. 1988. *Introduction to the History of Religions*, ed. by Joseph M. Kitagawa / Gregory D. Alles. New York: MacMillan.

Wehler, Hans-Ulrich. ⁷1994 [1973]. *Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Windelband, Wilhelm. 1894. *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede beim Stiftungsfest der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg am 1. Mai 1894*. Strassburg: Heitz.

Wundt, Wilhelm. ²1893 [1880]. *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, First Volume, *Erkenntnisslehre*. Stuttgart: Enke.

Wundt, Wilhelm. 1909. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Second Volume, *Mythos und Religion*, Third Part. Leipzig: Engelmann.

Image source

Fig. 1 Kantonal- und Universitätsbibliothek Freiburg, Cabinet des manuscrits, Dépôt Müller-Büchi.

About the authors

After holding academic posts in Bonn, Heidelberg, and Princeton, **Oliver Krüger** has been Professor for the Study of Religions at the University of Fribourg (Switzerland) since 2007. His research covers the fields of religion and media, posthumanism and transhumanism, as well as the theory of religion. Most recent publication: *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*. Bielefeld: transcript 2021.

Mail: oliver.krueger@unifr.ch

Dr. **Ulrich Vollmer** studied Classics, Catholic Theology and Comparative Religion. He was a secondary school teacher from 1980 to 1984. Subsequently, from 1984 to 2005, he worked as a senior researcher in the Department of Comparative Religion at the University of Bonn. From 2005 to 2012, he served as curator of the Institute for Oriental and Asian Studies, retiring in 2013. In addition to Comparative Religion, he also taught New Testament Greek at the University of Cologne. Most recent publications: *Carl Clemen und die Religionsgeschichte*. Berlin: Lang 2021; *Religionsgeschichte und Religionsgespräch am Vorabend der Reformation. Johannes Stamler und sein „Dyalogus de diversarum gentium sectis et mundi religionibus“ von 1508*. Münster: LIT 2023.

Mail: vollmer@uni-bonn.de

Acknowledgement

For corrections and comments, we would like to thank Prof. Ansgar Jödicke (Fribourg, Switzerland).

What is the Science of Religion? A Contribution to the Methodology of Historical Research on Religion

Edmund Hardy

translated by Oliver Krüger and Graeme Currie

Published on 28/09/2023

The term “Science of Religion” [*Religionswissenschaft*] has been used in different ways by different authors. Some even avoid this expression altogether, claiming that only the designation “history of religion” [*Religionsgeschichte*] is valid. To the extent that this is not merely a dispute over words, but rather the expression of a principled standpoint, we cannot be spared an examination of the reasons upon which this view is based.

Expressions such as Science of Religion and History of Religion are in fact just as conventional as Linguistics and History of Language. There are reasons for favouring the one term or preferring the other. Which is ultimately preferred will always be, to a certain extent, a matter for the subjective judgment of the individual. Whoever is convinced that religion can only be recognized in terms of the historical development it has undergone might be inclined to conduct their research in the name of History of Religion. By contrast, one who hopes to gain important insights into the universal nature of religion and the meaning of each of its manifestations from the comparison of as many religions as possible – including those that are unrelated to each other – will prefer the term Science of Religion. If we keep in mind that neither the one nor the other method enjoys an exclusive claim to justification, and that when we express a preference, we do not advocate for an inefficient sequestration of studies in the two fields from each other, we cannot see any disadvantage for knowledge as a whole in the division of the fields of study. Only the tendency to separate the History of Religion and the Science of Religion from each other would be of dire consequences for both parts.¹

¹ The first to use the term “Science of Religion” [*Religionswissenschaft*] or “Comparative Study of Religion” [*Vergleichende Religionswissenschaft*] with an awareness that it corresponded to a subject which neither Theology nor the Philosophy of Religion had taken possession of, was F. Max Müller in the 1867 preface to the 1st volume of his *Chips from a German Workshop* (published in German under the title *Essays* I. vol., p. IX). In his essay “Ueber falsche Analogien in der vergleichenden Theologie” [“On False Analogies in Comparative Theology”], written in 1870, he reverted, however, to conventional usage. Nonetheless, from then on, and already in the lectures he gave at the Royal Institution in London in the same year as that essay was written, which were later published as “Introduction to the Science of Religion” [“Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft”], he always (p. 44 of his *Natural Religion* is no exception) uses the aforementioned designation. The same has become accepted in Germany, England and America, while in France, Belgium and Holland “History of Religion” has prevailed. The majority of researchers of religion, of course, are pursuing the same goal. For some, the designation they have chosen is probably connected with the intention of more clearly demarcating

Corresponding translator: Oliver Krüger, Fribourg University (Switzerland).

To quote this article: Hardy, Edmund. 2023. “What is the Science of Religion? A Contribution to the Methodology of Historical Research on Religion.” Transl. by Oliver Krüger / Graeme Currie. *ARGOS* 2 (2) Special Issue *Hardy* 125, 37-54. DOI: 10.26034/fr.args.2023.4429.

 Licence by ARGOS and the translators. Visit <https://www.journal-argos.org>.

The choice between the two terms only assumes principal significance where, by the use of the one, one seeks to deny that which the other admits, or vice versa. Thereupon, "Science of Religion" and "History of Religions" cease to be merely conventional terms, and the two are no longer considered equal in rights, but have rather become slogans for parties to a conflict and have no legitimacy in science.

As a rule, however, the presence of such views adjunctive to science are a sign that the practitioner is not clear about the standards that science requires, whether in terms of foundations, research methods or both.

Now, first of all, as far as the foundations are concerned, on which the construction of our science rises, its empirical character should absolutely be determined. Everything that is not an empirical fact, and as such is not either handed down or deduced from facts, does not exist for us and consequently cannot provide any colour for the painting that we have to draw of religious life in general and in particular. If, however, it were simply a matter of depicting the details on the basis of the sources, without regard to their historical relations to each other, the correct term would not be "history of religion" but rather "description of religion". In fact, there are those who would like to merge the scientific consideration of religions into descriptive hieroglyphy. We hold this to be an impossibility. And if one or the other scholar of religion should succeed in giving us an exact description of the individual parts, and to refrain from the explanatory linking of these (not merely for the sake of the division of labour), then in our opinion this would be far too costly a price to pay for the good acquired by means of an "ideology-free" representation of the religious facts. No science should allow its hands to be tied in this way, since the goal of each must be the fullest possible knowledge of its subject. But to this also belongs a correct description of the whole of its historical development, and to this purpose, the individual facts are not only to be understood in their temporal succession, but also in a causal relation. In this, one may not even refrain from revealing those inner processes, corresponding to outer ones, that those who experience them directly cannot themselves give an account of, or which they usually interpret incorrectly during subsequent reflection. In all these tasks we move beyond description and make use of a procedure which in methodology is called "constructive synthesis".

We agree with the representatives of the above-mentioned view that the first duty of the religious researcher is to state the facts. But this does not mean that we have to agree with them that historical construction and the interpretation of the facts should be started only after all the facts have been brought to light and all doubts about them have been eliminated. The connection between the critical ascertainment of the factual and the structuring of it is

their field of study, for others that of placing their methodology on a par with that of the other sciences. Yet, on the one hand, the fact is often overlooked that every limitation placed on scientific research is merely a matter of expediency, while, on the other hand, an ideal is conjured up that is still far from reality. By this means, differences, which were purely incidental at first, are elevated to become opposites – an aggravation from which science never benefits.

far from arbitrary. Further, the various groups of facts immediately appear in the form of series, some running in part along parallel lines, and it would require an unnatural act of self-denial not to bring these series together or at least to bring their individual members into that relation to each other which we call history. That which belongs together in the factual world, one should not put asunder in the analysis.

The fewer concessions that are made to the emerging Science of Religion, the farther its recognition as an independent science alongside those of language, law, etc. appears to be. Thus, its alleged inability to achieve in its field anything analogous to what other sciences have already accomplished in theirs in fact disguises the interdiction to make religion the object of scientific knowledge: With regard to religion, science should limit itself to description, and should refrain from attempting to explain. What does this signify other than having the study of religion stop at a boundary beyond which it would just begin to exercise a higher appeal? Thus, either one does not notice the contradiction in demanding that the facts of religion be merely described, or there is a tacit desire to protect religion from profanation, as if applying the usual methods of research to religious facts would desecrate it. Of course, we have no illusions about the current state of research. We cannot see, however, why a different measure should be applied here than, for example, in Linguistics, in which enough moments of a not purely descriptive kind were already taken into account in the description of the facts, long before this science had reached its present perfection. On the other hand, we may not share this concern about profanation and, even if there were worrying indications – at least in the estimation of certain individuals – we would not derive from this any objection to the cultivation of studies that are based on facts and seek to discover their hidden foundations.

We had to declare as insufficient and self-contradictory an undertaking in which only the description of the individual religions is taken into consideration, while their very history and processes of development are neglected. After all, specialization, of the kind we call for here, has its great advantages over the other extreme, whereby one presumes to know something about everything, but knows nothing about anything sufficiently. Seemingly universalistic, such a procedure is in truth the greatest superficiality, and by comparison, observation confined to a narrow circle of facts is far more likely to give insight into the driving forces of religion. Specialization is undoubtedly the strength of this as of all knowledge. The only distinction to be made is between the task to be performed by the individual researcher and the task of the research in general. For the former, even today there can hardly be a better maxim than the Platonic εἶς ἐν κατὰ φύσιν, and quite unpredictable benefits arise from the distribution of tasks within one and the same field of work, both for the individual workers and for the work as a whole, both on a small and on a large scale. In the object of research itself, however, in so far as we understand by that the goal toward which the research proceeds, quite aside from the paths that lead there, it is not a matter of separating what belongs together by the nature of the matter and by virtue of the knowledge being pursued.

However, this does not mean that everything has the same significance for knowledge, nor that what is most indispensable for us is also the most valuable. We consider the gaining of historical knowledge of the religion of a single people, whether it is acquired from literary or other sources, with or without consideration of its external forms, to be undoubtedly the precondition for the extension of such knowledge. But it does not come into our minds to make the indispensable the only thing, beyond which there is nothing else for us to do.

Not directly, but through a series of intermediate links, the research drive rises from the nearest to the farthest. First and foremost, religion is never found in isolation. It is connected, above all, with the entire culture of its people. The history of religion (taking this name in its original meaning) should therefore always recall the conditions under which it encounters its material, the religious life of a people, especially when isolation seems useful for reasons of expediency. Such a history of religion can, accordingly, take further cultural factors into consideration to which religion is related, and it will always do so in the more outlying areas of religion, where, of course, all the other areas of cultural life also have more influence. Isolation seems to be more excusable, though no less harmful in its consequences, when it is limited to understanding religion as a reflection of the character of a people, as revealed in their language, laws, and so on. Now, however, we cannot know a priori whether a people in its religion or in its culture in general has undergone influences from other peoples with a different culture and religion, and even where such are proven for one aspect of the cultural life, a relationship of dependence with regard to the others does not yet follow. But since at least the possibility of influence cannot be denied, each individual case must be examined on its own merits. The historian who seeks to consider the religion of one people separately from that of the neighbouring peoples runs the risk of distorting historical developments, and thus, for this reason also, the specialist would be ill-advised who believed that he could confine himself to his immediate object of investigation.

Both the forms of isolation touched upon here relate to the study of the religion of a people as an entity set apart from other peoples. But who guarantees that this unity is original? Could it not also have emerged via the division of an earlier, more comprehensive unity? Here, therefore, it would be contrary to the purpose of knowledge itself if one were to seek to artificially ward off the light that such a primal unity of religion may continue to shed, however sparsely, upon the religions of individual peoples.

Even in this comparison, as one can see, the boundaries of kinship are preserved. Why, however, may not unrelated religions be compared, always respecting, of course, the rights of each religion to be studied in its historical and pre-historical contexts and never to be conceived and judged otherwise than in this view? For the fact that we are venturing out onto a shoreless sea without a rudder or compass is not self-evident to us from the outset, and in fact the contrary is the case, as will be explained below. We would only like to emphasise here that it seems to us to be the obligation of research to leave no means untried, whose proper use may be connected with hope of providing significant knowledge of its

subject. If, therefore, the nature of religion is brought only a little closer to our understanding by the comparison of unrelated religions, we do not disdain this aid.

For the sake of this comparison, which goes beyond the framework of historical observation, and whose results can perhaps be supplemented with the adduction of psychological observations, we will refrain from using the term “history of religions” in such a modified sense, but rather determine to adopt the term “Science of Religion” [*Religionswissenschaft*] for the totality of studies which have to do with religions and religion. History is without doubt also a science, when pursued with a scientific spirit and scientific method, though history is not all of science. The history of religion would be a study of culture [*Kulturwissenschaft*], to the extent that it conforms to the ideal we form of it. And while this ideal demands the work of a specialist, it simultaneously reveals to the researcher the overall context, thus teaching him, already from the historical perspective, to adopt a point of view from which it is no longer difficult to believe in a general history of religion, the true correlate of a general cultural history of which the history of religion is a part. And yet there is no great abyss between the general in the historical sense and the general in the comparative sense. They are already connected by methodology, since we have seen that even in the history of religion a proper comparative activity can successfully participate in the solution of specific problems. In terms of substance, therefore, they are not different things, but one and the same, examined in the one instance more with regard to its conditions of origin and its relationship to temporal and spatial influences and in the other more with regard to its characteristics and manifestations. Whether we should subsume the latter kind of scientific activity, or more correctly the sum of activities which, combined with the former, form a more and more complete whole of scientific knowledge of religion, into a general cultural science or otherwise, will depend mainly on two considerations.

First of all, what extension we give to the concept of culture. The beginnings of culture are lost in unfathomable darkness, and nowhere are we able to draw a sharp line between natural life and cultural life, natural community and cultural community, since the latter means nothing more than a higher level of welfare [*Lebensfürsorge*] and the associated degree of civilization. Nevertheless, the difference is substantive. Is the study of religion now to ignore everything that lies beyond the barely discernible border that separates the absence of culture from culture? Or, on the contrary, is it not more likely that it overlooks what is in fact a cultural product precisely because of the difficulty of clearly distinguishing this boundary? But since Ethnology has familiarised us with tribes which, relatively speaking, exist on the level of nature, would it not be a one-sided exaggeration, an overestimation of history for history’s sake, to blame the scholar of religion for doing something unscientific if he were to pay attention to the religious beliefs and customs peculiar to such a tribe? No one can argue that they are not worthy of serious study because of their crudeness, or that they are not worthy of scientific study because of the impossibility of historical treatment.

If, on the basis of this consideration, an appropriate classification does not yet present itself to us, since any such classification would obviously resist subordinating the Science of Religion to Ethnology and hence to Anthropology, then a further consideration provides greater assistance. This assumes that the Science of Religion, whether it proceeds purely historically or concerns itself with the contrary side, the observation of characteristics and states of affairs, whether it moves along historical or ethnological paths, is dependent on the services of Psychology – if not in the collection of facts, which is merely a preparatory activity, but as soon as it begins to interpret them. The fact that Psychology, for its part, also uses findings from the Science of Religion to expand its field, that both disciplines in fact interact with each other, need not trouble us further here. It is sufficient to recall the fundamental importance of Psychology for the Science of Religion in order to immediately find an appropriate means of subsuming the latter. If Psychology, because its objects are mental processes which are observed without any consideration of their contexts in the specific fields of intellectual life, deserves the title of general humanities [*allgemeine Geisteswissenschaft*], then the Science of Religion is, for the reason just given, one of the specific humanities of the mind [*spezielle Geisteswissenschaften*]. It is one of the empirical humanities and may be counted among the historical disciplines. For even those facts thanks to which one might be inclined to relate it to Ethnology are connected with the historical facts and point too clearly to a development from which they emerged or into which they entered as determining factors for it to seem advisable to break this connection.

As in the other humanities, which either concern the mental processes as such or take the various products of mental activity as their object, it is that which is given to experience that serves as the starting point of enquiry in the Science of Religion. But it does not consider this equally from its subjective and its objective side. It is not interested in religion as a problematic disposition, nor as an aggregate of purely psychological and therefore merely individual experience, but in religion in the sense of a mental fact that enters into the external world [*eines in die Aussenwelt tretenden geistigen Faktums*]. In our view, which the empirical tendency of the Science of Religion appears to require, “religion” is an expression for a class of empirical facts. Religion denotes a general concept that always refers to experience. Religions only exist for us in empirical terms, and, strictly speaking, as many exist as there are individuals who are capable of religion, although our science, like every science, can make only limited use of this fact. The general category of religion only acquires its substance through the work of thought in determining the essence of religion in conceptual terms, which itself is not possible without precise observation of the actual. Nothing, therefore, would be more harmful to our understanding than to establish a preliminary abstraction by means of a definition justified by no more than a cursory glance at the historical religions and one or two psychological commonplaces. The danger, however, of misjudging the facts themselves, of overlooking religious materials or of confusing matters of a non-religious nature for religious ones is merely fictitious. And if this danger is real, could a definition, a

mere formula, protect us from harm? All that is absolutely indispensable to the undertaking is possessed by those who are capable of making scientific observations, partly by means of experiences accessible to all, from which we have no reason to exclude the religious, partly by means of the universal principles by which facts are established.

The tasks of the Science of Religion are thus to be pursued in the same direction as those of the other sciences of the mind. Therefore, the approach to be adopted in the Science of Religion cannot differ significantly from the method that is otherwise customary. What is true is that, in the pursuit of the special tasks that the Science of Religion has to solve, some specific method, such as comparison, will be used more in one field and less in another.

I.

Of the developments to which the history of religion in the narrow sense directs its attention, not all are completely alike. While many return regularly at certain times or for certain reasons, others occur only rarely and sporadically. The former, when they occur among individuals who have acquired through intercourse a uniformity in the manner of making their inner states known to the outside, we call customs. We distinguish between religious customs – according to the extent of the community that determines them – that belong to the people and those that belong to an individual professional class (priests, etc.), although the latter can also be received by outsiders. In the case of the latter, the regulatory or statutory prevails, in the case of the former, the customary. However, religious customs fall within the scope of historical research both in themselves and also insofar as they are subject to change within the basic type. Yet the history of religions is not exhausted in the study of customs. For one thing, because it is not only the external manifestations of specific ideas, feelings, desires, etc. that deserve attention, but also internal states, for all that these cannot dispense with, at least in part, embodiment in that which we call custom.

The religious customs of others would be an unknown thing to us if we were not able, at least by analogy, to put ourselves in the position of imagining the operation of the ideas they express. It goes without saying that this insight can in no way be acquired through general conceptual schemes. A further reason why the history of religion also has to consider other processes arises from the observation that significant individuals or similar bodies (orders of priests, schools of theology, etc.) often intervene in a decisive way in religious life, just as in politics, so that processes whose functioning depends entirely on their regular recurrence cease to have significance for them. Regardless of whether the facts and events appear to be separate from this individual, who thereby acts only together with many others, or whether they receive their character through the personality: The highest principle for the scholar of religion is not to take an interest in all facts, but only in those that are historically significant. Accordingly, the history of religion must begin with a *s e l e c t i o n* of what is valuable for the course of historical development from the material at its disposal.

The material of the history of religion extends as far back as any tradition that brings us news of the past. At the point where the tradition ceases, history ends for us. Whatever lies beyond this boundary – and who would claim that history begins only with tradition? – has no historical value precisely because we can know nothing about it. Beyond the terminus from which it would be permissible to date history, and which we allow to coincide with the beginning of tradition, we lose ourselves in prehistoric times. The material that these provide for the study of religion must be distinguished from the actual history of religion.

But even tradition can only be regarded as a reliable witness to the past from the point at which it was fixed in written form. No matter how important one may consider the use of writing to be, it is always left to oral tradition to fill in large spaces in our historical image. However, the use of scripture for religious purposes, in order to establish a systematic order for religious customs – which had, until that point, been more or less unregulated – and the ideas on which they were based, and to endow them with authoritative validity, is not even the earliest; and though the religious formulas, songs, rules, etc., which are first handed down orally, then in writing, make up the religious literature, the higher we ascend into the past, the more rarely do they contain a reminder of facts about the history of religion.

To select the historically significant facts from the scanty and frequently distorted traditions of the earliest times which monuments of a religious nature have left us is therefore tantamount to applying the probe of criticism to the traditions themselves. For only what can pass this test will be regarded as historically significant, and since vanishingly few genuine historical facts remain, these may all appear to us to be especially worth knowing. With the increase of reliable material, the historian's position in relation to his material changes, and it would certainly be inexpedient for him to attempt to treat everything factual as a historical peculiarity.

Besides selecting the genuinely valuable facts from the totality of those that have been handed down, which is guided by the proper historical understanding and always gives an account of the rationale behind the selection, it is important to present them as exactly as possible in the relations they originally possessed to each other. The historian of religion must therefore arrange the facts according to their internal or external relationships, so that their connection in the course of the history of religion may be clearly recognised, and to determine the main factors in the historical process which he seeks to bring closer to the understanding by means of careful analysis. In the performance of this task, he naturally has no help to expect from those who once witnessed this process. For whenever one moved from the transmission of individual documents to the processing of the reported actions to create a general picture, the original intention was always to proclaim the fame of one hero or another or his lineage through these deeds. Of the history of religion, however, except where, as is partly the case for the Egyptians, Israelites, and Indians, it was associated with an official priestly history, relatively little belongs to the chapter of the glorious deeds of mankind. Just like language, which is spoken, lives and dies when it ceases to be spoken,

religion too, as long as it was practised, was a high and supreme thing for humans, and only rarely was there occasion to recall the developments from which it grew, or to give others an account of them, and even less to worry about their past. And even where this did happen, one was content to emphasise individual facts, whereas no attention was paid to the main thing, the internal development.

If the history of religion is to be approached in the spirit of modern research with a prospect of success, regardless of the fragmentary state – both in number and quality – of the available sources, this presupposes first of all the renunciation of all hopes and wishful thinking, so that no harm is done in any way to the facts. The conviction must not even be entertained that religion per se or a specific religion of this or that kind has a claim to real existence outside of abstracting and isolating thought. In actuality, only the concrete religious facts exist, and even these only in and through individuals who possess unlimited possibilities to change themselves according to the endless variations of life's conditions, in their intercourse with each other and with the physical environment which surrounds them. Therefore, as often as one is confronted with a religious fact, a p r o c e s s in the living history of religion, one must keep in mind that this process must never be taken by itself, but, by his nature, the human individual stands in spatial and temporal or causal relations to similar or dissimilar processes – which, in the case of other human individuals, we may reduce to facts of consciousness, and to the extent that this is not the case, for which we must presuppose the unconscious external world. However, this does not have to be explicitly emphasised in every representation. It is sufficient that the basic conception retains a realistic character. Then, without precisely weighing every word, it will *eo ipso* reveal its true meaning to everyone without difficulty.

Furthermore, the history of religion, in order not to confuse the real event with one that is merely supposed, cannot be sufficiently on its guard against the danger of using a false explanatory principle or of making a false use of a correct one. One false explanatory principle is the assumption of a primordial period of the formation of religions, from which those similarities in the religions are derived that have been preserved by peoples without any d e m o n s t r a b l e original linguistic connection. For the explanation for such agreements will never be found in this fictitious assumption, but only in one for which the historical time known to us provides the empirical data. Excessive zeal particularly likes to make false use of the genealogical explanatory principle, which, borrowed from a neighbouring field (language), where it has – naturally within certain limits – been applied to good effect, has not rarely been adapted to fundamentally different circumstances.

On the other hand, under no circumstances should a limit be imposed on supplementing the given by means of further conclusions. For without the addition in thought of that which is not directly given to that which is given as a cause or effect, a causal connection could never be established, and yet this is the essence of the historical perspective. From the simplest construction, carried out as if unconsciously, which helps us to recognise evidence of an

occurrence as a historical fact, to the complicated task of situating such an event in the whole to which it belongs and finding out which general views (and customs) have conditioned it or, conversely, have been changed by it over time, everything is based on such conclusions. To ensure, however, that this joining of one fact with another (constructive synthesis) does not degenerate into mere arbitrary combinations, all possibilities must first be examined. And only after one has determined the degree of probability of each is one able to say with certainty why only one such conjecture is permissible. It would be preferable to renounce the establishment of a causal relation, for all that the human spirit desires to do so, than to assert such a connection on the basis of insufficient or inadequate reasons and to induce the belief that there are reasons which recommend precisely one assumption with the exclusion of all others. Apart from the fact that there may be no causal connection at all between the facts to be investigated, so that their coexistence is merely coincidental, even where there is a causal relation, several ways of linking them are always conceivable and have equal rights as long as it has not been possible to eliminate all but one of them as incompatible with other facts, or at least to establish a prevailing probability for one of them. We must therefore reckon with the possibility, until we have proof to the contrary, of a merely coincidental relation in all instances of agreement, which we can easily establish by comparing objects of faith and worship, ideas, customs, etc. The huge variety of beliefs and customs spread over the globe and common to the most diverse peoples does not provide us with the slightest indication to prove a historical connection. For under identical or analogous conditions of life, identical or analogous phenomena also appear in individuals and peoples who have no intercourse at all with one another. Attentive observation, understanding each of these phenomena in relation to the whole to which it belongs, will of course not fail to notice the numerous small-scale divergences, despite all the agreements at the large, but these exist merely side by side, without one fact being the cause of the other, or both having a common cause. In addition, there are also enough moments of agreement for which a causal connection can be assumed, but where we must protect against considering the one cause found to be the sole determining factor. If, for example, the religious ideas and customs of one people show an analogous development to those of another, and where the one people can be shown to have influenced the other or both to have been influenced by a third, this does not mean that very similarity in the religious history of the two peoples can be traced back to mutual influence or to influence emanating from the third.

Rather, a special examination is required for each individual case, since circumstances may arise in the one case that are absent in the other, and favour the assumption of a causal connection here, while they exclude it there. For all cases, however, and in all up to the determination of their complete content, we make use of the comparative method. The history of religion specifically makes use of it wherever, within a people as a whole, similarities can be observed in this or that manifestation of religious ideas, desires, aspirations, and so on. Besides ascertaining the facts, the purpose of the comparison here is

to determine the historical relationships among the various classes and individuals involved in the religious culture of this people and to identify the share that individuals or interested classes have in the work of assimilation. The situation is quite analogous where similarities emerge among disparate peoples. Here the aim of the comparison is to determine what relations entail between the one people and the other, in order thereby to recognise in what direction and to what extent a transference or influence has taken place. The task is different when there seem to be reasons to postulate an original tribal community as the cause of the correspondences among several peoples. In this case, the comparison serves to reveal the cause that no longer exists empirically, from which the existing correspondences have been derived. However, in order that such a reconstruction does not produce an empty and nebulous image or result in an empty concept such as that of an Indo-European or Semitic primal religion, it is necessary to thoroughly examine the conditions that apply to the specific cultural area to which these investigations extend.

Comparison also proves an invaluable tool for understanding the work of those figures who, in the history of religions, have received the attribute of a founder of a religion, reformer, teacher, etc. Here one is often confronted with the question: Was it due to the circumstances of the time, local conditions, etc. that their appearance bore its unique character, or did it arise from their unique qualities, or was it even based on a conscious intention? In order to answer these questions, one is well advised to consider similar cases and to examine whether they are more likely to result from the given circumstances, from the individual nature and disposition, or from the presence or absence of an intention.

Comparison is also of considerable service to us in considering, as mentioned at the beginning of this section, the similarities in the way, as a result of the social community, a larger or smaller number of individuals give expression to their inner states. In applying this to the facts and phenomena of intellectual life, of which we are curious to know whether we may regard them as regularly recurring in a totality of individuals, it has to perform more or less the same service as the procedure described by J. St. Mill as the method of agreement (*Logik*, translated by Th. Gomperz II, p. 81). For, similar to the determination of a law of nature, we consider only individual cases but select those that are different in all other circumstances except for one, in order to determine that it is precisely by this that the phenomenon is conditioned, that it follows a rule in this and is therefore to be regarded as a custom and a view shared by many. Yet caution and circumspection are all the more necessary here, as the material available to the scholar in religion is only rarely complete, and it is even less clear how widely we have to draw the circle within which, and further with regard to which individuals, this correspondence really applies.

A tacit condition which we must always set, as often as we wish to establish a causal relation between different mental processes, or the subjects who experience them, is that they possess in the physical environment a medium both for exerting effects and for receiving them. For it is only indirectly that one mental process may trigger another of the same kind.

The interaction of different individuals can only happen by means of the physical (among which we may already include the expressions of language). In order to understand religious facts, and particularly all religious factors which are founded in the community and, conversely, which form the community, the natural side must therefore always also be taken into account. Only in this way can we understand how a smaller or larger number of individuals can influence each other and agree in their actions, intentions, and ideas.

After these general methodological remarks, we will now describe in more detail the ways in which the history of religion is approaching the goal of a complete knowledge of all relevant relationships. In accordance with the duality of historical facts (customs and the ideas with which they are associated, on the one hand, and the works of individuals, on the other), we have to keep two things apart, to distinguish, but not to separate: the history of religious customs and statutes, ideas and attitudes, etc., in short, the history of religious life and its manifestations, in the first instance, and the history of creative figures, their teachings and works, in the second.

II.

The first step in understanding history is to arrange the empirical record of religious life according to the order of space and time. Only in the case of contemporary religions do we possess precise information regarding their geographical diffusion. For these, we even possess a wealth of cartographic representations, which show with near certainty even those particular differences which we are accustomed to describing as denominations, sects, etc. The religious conditions of earlier times, however, can only be demarcated into regions and periods on the basis of painstaking historical research. For this geographical and chronological order, we always rely first on those surviving monuments whose age and origin we are able to determine. All other records are of secondary consideration and only insofar as they prove free of the suspicion of forgery by measurement against the former. The basic classification of religions, without which the grouping according to historical and genealogical aspects would be meaningless, is the geographical one. We resort to it as the most useful for the purpose of a provisional distribution whenever we want to give an account of the totality of all the religions of the earth. Yet even in this case, we cannot completely dispense with chronology, because it does occur that one religion disappears, and another prevails in the same country. However, we should note that by means of such spatial and temporal demarcation, which merely paraphrases the motley diversity of phenomena in a few rough lines, we have obtained only the most rudimentary outline. It may therefore be considered fundamental for research insofar as we have to start here, as everywhere, with such rude materials. On the other hand, for the history of religion itself, only that classification is of any value which tells us: here and not there, in this period and in no other, the religious life took one form or another. That this *suum cuique* obliges research to pay attention to the tiniest of differences is obvious. Within larger geographical areas, smaller ones may be identified, to which particular and distinct religious states of affairs, identifiable by means of their distinct

characteristics, may correspond. Establishing a chronological record of religious expressions for these specific areas is of particular benefit to research. Just as the plant and animal organism is composed of a multitude of cells, so the uniting of many spatially and temporally ordered states of religion [*Religionszustände*] forms the basis of our knowledge of humanity's religious life.

If it is possible to produce evidence of a chronology and, moreover, there is no reason to believe in a sudden and violent relocation of the population of the area in question, then the conditions are given under which we would expect to encounter a historical relationship. But it will be the business of a more exact investigation to ascertain, by comparing the one form [*Gestalt*] with the other, whether the later state of religion has arisen from the earlier, that is, whether the latter is the natural preliminary stage of the former. And conversely, the further the elements to be compared move apart in space and time, and this is something we face whenever we try to prove a historical connection between states of religion from different spaces and times, the more obscure become the relationships and every other evidence that we need for this purpose. Where they do exist and have been established, it is nevertheless not easy to determine with certainty whether and to what extent such similarities in different times and regions, whether in relation to individual phenomena or to general religious states, are due to borrowing or to an original religious community.

Yet our desire for knowledge is not satisfied with the determination of the historical context alone. We therefore take a further step by considering the p r o c e s s of development or the continuous sequence of interdependent facts. Mere records alone are not sufficient for this purpose, since they are never given to us in a complete and unbroken chain. We must supplement them in many instances by drawing rational conclusions. Thus, we make accessible, by analogy with facts whose relationship to one another we may know with certainty by means of comparing earlier and later states, facts that are only inadequately accessible to us. In this way, we can draw conclusions about one religion based on another. By comparing related forms of different religions that belong to an earlier stage, we are able to reconstruct the basic form from which they emerged and, under certain circumstances, thereby go beyond the historical record. When, in one and the same religion, we recognise one of several coexisting forms of belief and ritual as the original, we are likewise making use of historical construction. Without the formation of h y p o t h e s e s, any insight into the course of history would therefore be closed to us. Wherever and to the extent that gaps remain in what is given to experience, we have, namely by virtue of the unity of our knowledge, a right to form hypotheses. This also entails that the hypothesis has nothing whatsoever to do with the intuitions of the imagination and does not wish to serve anything other than logic. We form hypotheses, i.e., we make assumptions that are not directly given as facts nor indirectly given by evidence, but must be based on the facts in order not to be arbitrary fictions.

At the various stages of a religion's development, we encounter similarities in the various manifestations, which we must examine in order to find a common formula, rule or law. Such a law of this kind would state that within a certain area and a certain period of time, processes in religious life correspond to each other in such a way that every time one occurs, another is likely to accompany it. We say "likely" since we can only comprehend natural events and predict them in advance from their conditions of origin where we possess them in their entirety. Where mental forces are at work, however, we can only indicate the direction in which they should act according to the motives known to us, but not that they must act in this particular direction, if they act at all. If, according to the law of causality, every event has its cause, this does not mean that everything must happen for which there is a cause. This peculiarity of mental processes must also be taken into account when it comes to the facts of history. Within these limits, that is, taking into account not only the varying inner and outer conditions, for the sake of which all historical laws are only empirical laws, whose validity is measured at the limits within which they were observed, but also because of this peculiarity of the mental, it is possible to speak of regularity with regard to the processes of religious history. There is no process in religious life that could not have been omitted, and neither are we able to give the reason why at that time precisely this phenomenon occurred in this area, unless we relate it to other simultaneous phenomena in the same area; though, admittedly, this does not really explain it. But every attempt to use one or the other of the diverse inner and outer conditions to explain the peculiarities in the customs and views of the different religions, be it what is called the character of a people, its genius, be it climate and soil conditions, be it contacts and mixtures of different forms of worship and belief, has ended with the result that the problem is not solved. We set this matter aside for later investigations, which psychological analyses will provide.

The form of a religion changes. The old perishes and the new emerges either through a process of transformation which is only visible in its consequences, and which encompasses *nomina et numina*, or through the observable reception of the new in place of the old, the latter being cast off. Chronologically, the former process is difficult to determine. For the latter, on the other hand, we have more evidence in the sources, at least for establishing a relative chronology. As a rule, the sources merely state when a new belief, custom, etc. existed, but rarely or never when it came into being, apart from the fact that it is often in the interest of the sources to ignore the existence of the new element far beyond the time of its first appearance. Some things for which evidence only emerges later may therefore be older than others for which we have earlier evidence. A judgement on this is only possible after a thorough examination of the sources. Often, light is shed on the religion in question from other related or unrelated religions. We are thus again dependent on comparison in the questions under consideration here. The sources have even less reason to mention the extinction and end of forms, and ultimately the only way this can be detected is by the fact that their influence changes or ceases, which can be determined to some extent

chronologically. New creations, as distinct from those that simply took the place of something that had gone before, not only launched the process of religious development, but repeatedly intervened in its course. In no way does everything in the history of a religion follow on from one another. The birth of one does not always mean the death of the other. On the contrary, at more than one point we see new shoots grow without the old being lost, sometimes in imitation of and analogous to the foreign, sometimes by borrowing from another religion, sometimes as a result of a personality that draws from the depths of its spiritual consciousness. As one might expect, the particular conditions under which new creation or transformation takes place are far from constant. But they always appear motivated by the intellectual and moral needs of those who use them as spiritual leavening agents.

If the historical approach means we have to look at everything in religion from the point of view of development, we must nonetheless not disregard the fact that the concept of development needs the concept of persistence as its complement. In other words, not everything is change and not everything is persistence, but the historical process is conditioned by both, by a conservative element and one that is subject to change. In religion, we prefer to give the former the name of "tradition". The holiness attributed to it and the tendency to associate it with the most distant past emphasises in the historical process the feature of persistence or continuity as a result of which we ascribe it with value for civilization – yet all persistence has value only when it also possesses the inherent adaptability to the changing external conditions of life. What we say of religion in general, we of course wish to say of everything that belongs to its repertoire. In everything we have to ask about the antecedents – those of religion will always contain some kind of religious 'plasma' – and we must not rest until we have found out what is in fact primary in every religious belief and custom. However, we would like to counter one misconception here. It is true that in the history of religion, at the large as at the small scale, everything is subject to the general law of causality; nevertheless, precisely because it is a question of human development, it can by no means be fully comprehended in what we call the type. Individuals compete here, as in every human development, and, at first perhaps only a little, but later more and more clearly, free will gains a formative and constitutive influence on its environment. The dominance of the individual over the general can culminate in emancipation. This gives rise, in the life of the history of religion, to the most diverse deviations from the type, and only once these have been recognised does the religious scholar believe that he has accomplished his task.

Wherever free will asserts its right alongside determinism, it can also assert itself against determinism; and this illuminates the fact that progress does not necessarily proceed continuously from the less perfect to the more perfect, but that, in the history of religions, regression is not uncommon. At the same time, in the one case as in the other, we should not overlook that in speaking of progress or regression we are already making value judgements, even if the norm they are based on is derived from the course of historical development itself.

The history of religion, like the history of art, the history of literature, the history of science, cannot fail to draw into its field of investigation personalities whose work has often left traces far beyond their immediate environment. It thus becomes biography in that higher sense of the word, which understands by life all emanations of spiritual power and charisma, the words and works of man. It draws its knowledge of these personalities from their own records, if they have left any, or from the records or orally transmitted accounts of their immediate followers; records left by a later generation may also serve as a source, if their credibility can be proven by external or internal means. Testimony that comes from the opposing side is thus not worthless for research, but often reflects impressions that were not registered by the friends and followers of ones so adulated. Even where they exaggerate on the unfavourable side, they may contain a historical core that one only needs to prise out to benefit from. Nor should one ignore the connection between the life and activity of the personality in question and the religious and cultural life of his or her age; sometimes even political history makes a valuable contribution to understanding or at least towards better appreciating the particular direction history took.

Everything that takes us back to the world of ideas that surrounded such a figure, that leads us into the workshop of his mind or into the depths of his spirit, represents an essential moment in the reconstruction of events. Dissolution into the elements of which it consists is also the means in this case to achieve a proper synthesis, an image of history that corresponds to reality. First and foremost, that which is unique must find adequate expression. For this purpose, the main task of research is to select from the mass of details available, by comparison, those that coincide and group them accordingly. In this way, we separate the essential from the non-essential and discover the source from which everything flows. But no one can delve into other peoples' idiosyncrasies without their own spiritual experience. Merely to avoid carrying over anything of one's own into the other's character, one must also be aware that every character has its secrets that no one may fathom. Above all, we must not overlook this fact, that it is out of the question to consider the religious life and the personalities who give it its character separately. All understanding is here also a being understood. In the historical account, therefore, one side, which we shall call the personal side, must not be treated in isolation as a separate entity, but only in the closest connection with the other side.

The comparison used so far is entirely in the interest of historical research. Even where we use it to establish the similarities that occur among different peoples, it maintains the historically verifiable or reconstructable dependence in which one people stands to another or several to a central people from which they have branched off. In contrast to this historical-comparative method, another comparative method does not take historical circumstances into account at all. It considers instead all those agreements which have their source in human nature and is therefore called the anthropological-comparative method.

This method is no longer limited to the religions of peoples related by genealogy and language but has a range that extends as far as to consider the ideas and customs of the primitive peoples [*Naturvölker*]. For the rest, it seeks to serve the description and explanation of facts just as much as its twin sister, the historical-comparative method. While the former arrives at empirical laws of limited validity, should it succeed in proving the religious development of a (relatively) small area to be in one respect or another governed by law, the latter also seeks to attribute such phenomena and changes in religious life, which are not bound to any place or time, to laws. However, this goal does not appear to have been achieved if it operates only with the most common generalities, which are so obvious as not to require formulation in the form of laws. Rather, it is laws alone that can both stimulate our curiosity and satisfy it, i.e., such generalities in which the essence of religion, its development and formation, becomes apparent to us. In the case of all these generalisations, which are based on induction, the study of religion must of course take no other paths than those which have been tried and tested in the exact sciences. Their laws will therefore only meet the requirements to which scientific laws are subject when they owe their existence not to what we wish were the case but to methodical research alone. Comparative Anthropology provides us with striking proof of the principle that the wish is the father of the thought, in its often starkly contradictory ways of understanding religious facts. This shortcoming is not directed against the method itself, but against the strong tendency to apply it using previously formed opinions, whereby, of course, one always reads out of the facts precisely what one has previously read into them. Yet for all that the historical method is not immune to influences that should remain forever distant from historical reflection, at least its facts permit verification by every competent observer, since they have mostly been handed down in unambiguous form and are sufficiently confirmed. To make use of this advantage of the historical method, the aim must be to transform anthropological facts into historical ones as far as possible. This can be done by producing the documents that are still missing, by organising and continuing for a longer period of time records by an expert hand, which make the religions of the non-literate peoples the subject of an observation that also takes into account the processes of transformation. That is why the religions of the civilised peoples [*Kulturvölker*] are the skeleton of the Science of Religion and remain its most important part as long as there are primitive peoples [*Naturvölker*] living alongside civilised peoples, or peoples whose religious ideas are still beyond the reach of the historical method. On one point, however, the difference between the two approaches recedes completely, insofar as both methods cannot work without an unprejudiced psychological interpretation, which, by casting its unshaded light down into the depths of religious consciousness, makes the development easier for us to understand. With psychology, of course, we do not have in mind a so-called psychology of common sense but only the scientific and empirical one. With regard to the position, we grant it, we find a parallel to it only in philology. Reserving for later an exposition of the principles of scientific psychology as applied to the study of religions, we conclude this discussion of the methodology of the historical study of religions by indicating

the reason why we have not specifically emphasised the “philological” in the name of our method. This reason is none other than that we believe we may compare it to the hand as the ὄργανον ὀργάνων just as psychology may be compared to light, which according to the Aristotelian way of speaking makes τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα in a certain sense into ἐνέργεια χρώματα (de anima III, 5, p. 430a 16-17).

About the author

Edmund Hardy (1852–1904) was a German Catholic theologian, scholar of religion and Indologist. In 1879 he received his doctorate in philosophy from the University of Heidelberg. After moving to Freiburg (Germany), he earned a doctorate in theology in 1885 and habilitated in the theological faculty in 1886. From 1887 to 1893 he taught there as a professor of “philosophical-historical disciplines of propaedeutic theology, especially the philosophy of religion and the history of religions”. From 1893 to 1898 he was professor of “comparative study of religions and ancient Indian literature” at the Swiss University of Fribourg. Major publications: *Der Buddhismus* (1890); *Indische Religionsgeschichte* (1898); *König Asoka* (1902); *Buddha* (1903).

About the translators

After academic posts in Bonn, Heidelberg and Princeton, **Oliver Krüger** has been Professor for the Study of Religions at the University of Fribourg (Switzerland) since 2007. His research covers the fields of religion and media, posthumanism and transhumanism, as well as the theory of religion. Current publications: *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*. Bielefeld: transcript 2021.

Mail: oliver.krueger@unifr.ch

Graeme Currie lives near Hamburg and works as a freelance translator, mostly in the arts and humanities, philosophy and the social sciences.

Mail: gcurrie@gmail.com

Edmund Hardy (1852-1904): Eine kommentierte Bibliographie

Oliver Krüger

Veröffentlicht am 28.09.2023

Vorbemerkung

Diese Bibliographie basiert auf den Angaben von Wilhelm Streitberg (1904/05), Hans Ludwig Held (1916), Shinsho Hanayama (1961), Heinz Bechert (1966) und Markus Thureau (2014) sowie zahlreichen Ergänzungen und Korrekturen. Die biographischen Erläuterungen sind v.a. den Publikationen Ulrich Vollmers (2009, 2014, 2020) und Wilhelm Streitbergs (1904/05) entnommen.

Um die Übersichtlichkeit der Bibliographie zu erhöhen, wurden verschiedene editorische Marker eingesetzt: Religionstheoretische Abhandlungen, die für die Verortung Hardys von Bedeutung sind, werden mit der schwarzen Raute ◆ gekennzeichnet, während Rezensionen eine gefächerte Raute ❖ aufweisen; monographische Arbeiten und Texteditionen sind fett gedruckt. Die Bibliographie gliedert sich wie folgt:

1. Schriftenverzeichnis
 - 1.1 Eigene Werke
 - 1.2 Herausgeberschaft
2. Sekundärliteratur
 - 2.1 Bibliographien
 - 2.2 Biographische Einträge in Fachlexika
 - 2.3 Nekrologe und biographische Beiträge
 - 2.4 Wissenschaftshistorische Einordnung
3. Abkürzungsverzeichnis

1. Schriftenverzeichnis

Die kommentierte Bibliographie soll die Möglichkeit eröffnen, Hardys wissenschaftliche Entwicklung mit seinem Werk in Verbindung zu setzen. Seine Buchrezensionen hat Hardy zunächst in zwei katholischen Publikumszeitschriften publiziert: erstens dem Sprachrohr des ultramontanen Katholizismus in Deutschland, *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben* und zweitens dem *Literarischen Handweiser, zunächst für das katholische Deutschland*, in dem wissenschaftliche und belletristische Werke rezensiert

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

Um diesen Artikel zu zitieren: Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy (1852-1904): Eine kommentierte Bibliographie.“ *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy* 125: 55-73. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.4421.



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

wurden. Im *Katholik* erscheinen auch 1879, 1882 und 1886 Hardys erste wissenschaftlichen Aufsätze (zur Psychologie, zu Max Müller und zur „buddhistischen Beichte“) – in dieser Periode wurde die Zeitschrift von seinem Onkel und frühen Förderer, dem Mainzer Domkapitular Christoph Moufang (1817-1890), ediert.

Nach 1893 publiziert Hardy nichts mehr in diesen vom Ultramontanismus geprägten Periodika, sondern wählt für seine Buchrezensionen die weltoffenere *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* und ab 1895 vornehmlich das *Literarische Centralblatt für Deutschland*, der führenden (nicht-konfessionellen) Rezensionszeitschrift ihrer Zeit, sowie das *Archiv für Religionswissenschaft* und die von seinem Freund Wilhelm Streitberg herausgegebenen *Indogermanischen Forschungen*. Sein Rezensionswerk umfasst am Lebensende über 80 teils vertiefte Besprechungen von Büchern aus sieben Sprachen (dt., engl., frz., ital., niederl., dän., schwed.). Auf der anderen Seite wurden seine monographischen Werke über 60-mal in fachwissenschaftlichen Zeitschriften und den damals verbreiteten literarischen Anzeigern besprochen.

Auch seine wissenschaftlichen Aufsätze erscheinen ab 1895 nicht mehr in katholischen Blättern, sondern in fachwissenschaftlichen Journalen der Indologie und Religionswissenschaft: zunächst in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* und dann im neu gegründeten *Archiv für Religionswissenschaft* sowie im *Journal of the Royal Asiatic Society*.

Sogar posthum war und ist Hardy ein gefragter Autor. Seine kurzen Einführungsbände zu Buddha (1905), Ashoka (1913) und dem Buddhismus (1919, 1926) erfahren ebenso wie die buddhistischen Quelleneditionen noch eine zweite bzw. dritte Druckauflage (letzte bis 1995). Der programmatische Artikel „Was ist Religionswissenschaft?“ wurde 1974 in der von Günter Lanczkowski edierten Textsammlung *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* vollständig (1974: 1-29) und in Auszügen noch in Udo Tworuschkas *Wegbereiter und Klassiker der Religionswissenschaft* (2011: 54-64) wiedergegeben. Ab 2008 setzt die Periode der *print-on-demand*-Nachdrucke darauf spezialisierter Verlage ein, die zum einen die Pāli-Texte und zum anderen die populärwissenschaftlichen Werke verfügbar machen – die aktuellsten Auflagen erschienen im Jahr 2022.

1.1 Eigene Werke

1878

Hardy wirkt seit seiner Priesterweihe 1875 als Kaplan in Heppenheim an der Bergstraße und besucht daneben philosophische Vorlesungen an der Universität Heidelberg. Sein frühes, hagiographisches Werk über den katholischen Sozialreformer Frédéric Ozanam (1813-1853) spiegelt sein eigenes lebenslanges caritatives Engagement wider. Über die Schriften Max Müllers, die er sich seit diesen Jahren erschließt, entdeckt er die junge Disziplin der Vergleichenden Religionswissenschaft.

Friedrich Ozanam. Ein Leben im Dienste der Wahrheit und Liebe.¹ Mainz: Kirchheim (212 S.).

Rez.: Kl. [?]. 1880. *LRS* 6, 514.

Rez.: O. V. 1878. *KTL* NF 2.40 [= 58], 670-671.

Rez.: O. V. 1879. *Stimmen aus Maria Laach* 16, 221.

1879

Hardy wird in Anerkennung seiner Preisarbeit von 1874 „Darstellung und Kritik des platonischen Gottesbegriffs“ unter Betreuung des Neukantianers Kuno Fischer (1824-1907) zum Dr. phil. an der Universität Heidelberg promoviert. Seine erste Aufsatzpublikation veröffentlicht er in der ultramontan geprägten Zeitschrift *Der Katholik*, die sein Onkel Christoph Moufang ediert.

„Psychologie ohne Metaphysik?“ *KTL* NF 2.42 [= 59/2], 449-477. ♦

1880

Hardy hält auf der fünften Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in der Sektion Philosophie, die sein Mentor und spätere Bischof von Mainz, Paul L. Haffner, leitet, einen Vortrag über Platon, der im Folgejahr publiziert wird.

„Mathias Schneid: *Der neuere Spiritismus*.“ *KTL* NF 2.44 [= 60/2], 437-441. ❖

1881

Hamlet. Ein tragisches Charakterbild. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Bd. 2/8). Frankfurt a.M.: Foesser (35 S.).

„Über den heutigen Stand der platonischen Frage.“ In *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1880*, hg. vom Verwaltungs-Ausschuss. Köln: Bachem, 18-27.

1882

Hardy gehört zu den Gründungsmitgliedern der Pali Text Society. Im *Katholik* erscheint seine umfangreiche Auseinandersetzung mit Max Müller in mehreren Teilen (insgesamt 117 Seiten).

Schliemann und seine Entdeckungen auf der Baustelle des alten Troja. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Bd. 3/10). Frankfurt a.M.: Foesser (28 S.).

„Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft.“ *KTL* NF 2.47 [= 62/1], 244-272, 355-389, 449-478, 561-585. ♦

1884

¹ In der Regel werden Rezensionen von Hardys Büchern, die in Tageszeitungen erschienen, nicht aufgeführt.

Hardy lässt sich in Heppenheim beurlauben und folgt nun an der Berliner Universität Vorlesungen beim Indologen Paul Deussen (1845-1919) und dem Philosophiegeschichtler Eduard Zeller (1814-1908), der auch gleich Hardys erste wissenschaftliche Monographie wohlwollend rezensiert (sehr kritisch dagegen äußert sich der Philosoph Paul Natorp in seiner 20-seitigen Besprechung). Hardys akademischer Fokus verlagert sich auf „das Indische“, er lernt Sanskrit und Pāli. Er nimmt schon 1883 Kontakt mit dem Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840-1901) auf, um eine eventuelle Habilitation an der Philosophischen Fakultät zu realisieren, zu der ihn Kuno Fischer ermuntert hatte.

Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. 1. Teil. Berlin: Weidmann (229 S.).

Rez.: C. Baeumker. 1885. *LHW* 24, 729–731.

Rez.: P. Natorp. 1885. *Philosophische Monatshefte* 21, 572-593.

Rez.: E. Zeller. 1884. *DLZ* 5, 1452-1454.

„Leopold von Schröder: *Pythagoras und die Inder.*“ *LHW* 23, 690-692. ❖

1885

Hardy gibt seinen Plan auf, eine philosophische Habilitation zu realisieren. Nur von Mai 1884 bis Juli 1885 nimmt Hardy wieder seine Kaplanstelle in Heppenheim wahr, um sich nach erneuter Beurlaubung seiner theologischen Promotion widmen zu können, die er im Dezember 1885 mit der lateinischen Abhandlung *De Gregorio Nysseno* an der Universität Freiburg i.Br. abschließt. Der theologische Doktorgrad ist Voraussetzung für die nun dank der Vermittlung von Franz Xaver Kraus ermöglichte Habilitation in katholischer Theologie.

„Zur Geschichte der Philosophie.“ *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 95/1, 132-142.

1886

Hardy wird im März in der Freiburger Theologie mit dem Lehrgebiet „Philosophisch-historische Disziplinen der propädeutischen Theologie, insbesondere der Religionsphilosophie und der Geschichte der Religionen“ habilitiert und erhält im Sommer einen entsprechenden Lehrauftrag ebenda.

„Die Beicht [sic!] bei den Buddhisten.“ *KTL NF* 2.55 [= 66/1], 207-220, 268-293, 397-413.

„Joseph M. van den Ghein: *Essais de mythologie et de philologie comparée.*“ *LHW* 25, 234-235. ❖

1887

Im Juli wird Hardy zum außerordentlichen Professor an der Universität Freiburg i.Br. berufen und hält die hier aufgeführte Antrittsvorlesung.

Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akademischen Studium unserer Zeit. Eine akademische Antrittsrede. Freiburg i.Br.: Herder (39 S.). ♦

Rez.: E. Commer. 1889. *JPsT* 3, 254.

Rez.: F. v. Himpel. 1888. *Theologische Quartalschrift* 70, 699-702.

Rez.: E. Luthardt. 1888. *TLB*, 424-425.

„Cornelis P. Tiele: *C.P. Tieles Kompendium der Religionsgeschichte*.“ *LHW* 26, 76-77. ❖◆

„Lucian Scherman: *Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitā*.“ *LHW* 26, 204-206. ❖

„Karl Hegel, Hg. *Briefe von und an Hegel*.“ *LHW* 26, 296. ❖

1888

Im September nimmt Hardy am 35. Katholikentag in Freiburg i.Br. teil und erhält viel Zustimmung für seine Kritik der protestantisch-katholischen Mischehen. Das Verhältnis zu Kraus, der sich dem Reformkatholizismus zugehörig fühlt, trübt sich durch Hardys öffentliche und politische Agitation im Sinne des Ultramontanismus.

Rede zur Feier des fünfzigjährigen Priesterjubiläums Seiner Heiligkeit Papst Leo XIII., gehalten zu Freiburg am 26. September 1887. Freiburg: Herder (32 S.).

„Der Bonifatiusverein.“ In *Verhandlungen der 35. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Freiburg im Breisgau vom 2. bis 6. September 1888*, hg. von dem Lokal-Komitee zu Freiburg im Breisgau. Freiburg: Herder, 89-90.

1890

1889 gelingt es Hardy, Max Müller persönlich kennenzulernen. Der Austausch ergab sich über Hardys früheren Mainzer Gymnasiallehrer, den Philosophen Ludwig Noiré (1829-1889), der eine Freundschaft mit Müller pflegte. Auf einer „Nordlandfahrt“ durch Schweden im selben Jahr unterstützt er bedürftige katholische Gemeinden.

Mit der hier aufgeführten Monographie begründet Hardy seine bis 1903 auf 15 Bände anwachsende Schriftenreihe beim Aschendorff-Verlag aus Münster.

Der Buddhismus, nach älteren Pâli-Werken dargestellt. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, Bd. 1). Münster: Aschendorff (168 S.). ◆

Rez.: A. Barth. 1891. *Revue de l'histoire des Religions* 23, 218-221.

Rez.: C. Braig. 1891. *PJG* 4, 49-52.

Rez.: A. F. Fischer-Colbre. 1892. *Österreichisches Literaturblatt* 1/12, 372-373.

Rez.: M. Haberlandt. 1890. *Mitt. d. Anthropologischen Gesellschaft Wien* 20, 201.

Rez.: J. Happel. 1890. *ZMkR* 4, 245.

Rez.: J. Kirste. 1890. *WZKM* 4, 345-346.

Rez.: Ed. König. 1890. *TLB*, 418-419.

Rez.: S. Lévi. 1901. *RCHL* 52, 495-497.

Rez.: H. Oldenberg. 1891. *DLZ* 12, 83.

Rez.: P. Schanz. 1891. *Theologische Quartalschrift* 73, 517-520.

Rez.: E. Windisch. 1891. *LCB* 42, 1681-1683.

„Der achte internationale Orientalisten-Congreß zu Stockholm-Christiania.“ *KTL* 3.1 [= 70/1], 26-41.

1891

„Friedrich M. Müller: *Natürliche Religion*.“ *LHW* 30, 313-315. ❖◆

1893

Im September 1892 besucht Hardy Max Müller in London.

Sein leidenschaftliches politisches Engagement für den ultramontanen Flügel der Zentrumspartei führt nach mehreren Jahren der Auseinandersetzungen innerhalb der theologischen Fakultät und der Universität im Allgemeinen im September 1893 zu seiner Kündigung auf eigenen Wunsch. Nach zwei Monaten als Novize im Benediktinerkloster Beuron reist er im November nach Meran.

Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Nach den Quellen dargestellt. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, Bd. 9/10) Münster: Aschendorff (250 S.).

Rez.: J. Dahlmann. 1894. *Stimmen aus Maria Laach* 46, 95-97.

Rez.: C. Gutberlet. 1894. *PJG* 7, 193-196.

Rez.: R. Pischel. 1894. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 156/6, 417-431.

Rez.: P. Schanz. 1894. *Theologische Quartalschrift* 76, 331-335.

Rez.: O. Zöckler. 1893. *TLB* 14, 538-540.

Rez.: O. V. 1894. *Österreichisches Literaturblatt* 3, 741.

„Alexander Gießwein: *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft*.“ *KTL* 3.7 [= 73/1], 571-574. ❖

„Friedrich M. Müller: *Physische Religion*.“ *LHW* 32, 255-258. ❖◆

1894

Im Mai 1894 tritt Hardy als Mitglied der philosophischen Fakultät seine Professur für „Vergleichende Religionswissenschaft und altindische Literatur“ an der Schweizer Universität Freiburg an. Hardy nimmt am 10. Internationalen Orientalistenkongress in Genf teil.

Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī. Part III, being the commentary on the Peta-Vatthu.

London: Frowde / Oxford University Press for the Pali Text Society (303 S.).

Rez. E. Leumann. 1899. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 156, 585-602.

Rez.: E. Müller-Hess. 1894. *WZKM* 8, 265-268.

Rez.: H. Oldenberg. 1897. *DLZ* 28, 1087.

Rez.: E. Windisch. 1897. *LCB* 11, 1300.

„Karl Bohnenberger: *Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Ṛgveda*.“ *LRS* 20, 87-88. ❖

„Willem Caland: *Altindischer Ahnenkult*.“ *LRS* 20, 128-129. ❖

„Julius Happel: *Der Eid im Alten Testament*.“ *JPsT* 8, 504-505. ❖

„Matthias Kappes: *Aristoteles-Lexikon*.“ *JPsT* 8, 503-504. ❖

„Georg Kunze: *Unsterblichkeit und Auferstehung*.“ LRS 20, 248-251. ❖

1895

„Buddhismus und Christentum.“ *Aula* 1, 14-20, 46-49, 76-80 (= *Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt*, 1890, Kap. 7).

„Ludwig Busse: *Streifzüge durch die japanische ethische Literatur der Gegenwart*.“ *JPsT* 9, 237-238. ❖

„Hermann Oldenberg: *Die Religion des Veda*.“ LCB 46/5, 164-166. ❖

„Sofie von Torma: *Ethnographische Analogien*.“ LCB 46/10, 328. ❖

„Sankaracharya: *Atma Bodha*, übersetzt von Franz Hartmann.“ & „Sankaracharya: *Das Palladium der Weisheit*, übersetzt von Mohini Chatterji.“ LCB 46/39, 1407-1408. ❖

„Heinrich Lüders: *Die Vyāsa-Çikṣā*.“ LCB 46/49, 1759-1760. ❖

„Anecdota Oxoniensia. Aryan series. Vol. I.“ LRS 21, 161-164, 193-196. ❖

1896

Hardy tritt der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft bei.

The Aṅguttara-Nikāya. Part III. Pañcaka-Nipāta and Chakka-Nipāta. London: Frowde / Oxford University Press for the Pali Text Society (460 S.).

„Jona c. 1 und Jāt. 439.“ *ZDMG* 50, 153.

„Edward W. Hopkins: *The Religions of India*.“ LCB 47/1, 2-4. ❖

„Félix Robiou: *L'état religieux de la Grèce et de l'Orient au siècle d'Alexandre*.“ LCB 47/3, 96-97. ❖

„Ernst Windisch: *Māra und Buddha*.“ LCB 47/4, 133-134. ❖

„Julius Jolly: *Recht und Sitte*.“ LCB 47/36, 1313-1314. ❖

„Heinrich Zimmern: *Vater, Sohn und Fürsprecher*.“ LCB 47/38, 1379. ❖

„Richard Garbe: *Sāṃkhya und Yoga*.“ LCB 47/51, 1846-1848. ❖

„Julius Eggeling: *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part V*.“ LCB 47/52, 1878-1879. ❖

1897

Hardy nimmt am 11. Internationalen Orientalistenkongress in Paris teil.

„Ein Beitrag zur Frage, ob Dhammapāla im Nālanda-Saṅghārāma seine Kommentare geschrieben.“ *ZDMG* 51, 105-127.

„On some Stanzas in Eulogy of the Buddha.“ *JPTS* 5, 43-54.

„Hendrik Kern: *Manual of Indian Buddhism*.“ LCB 48/2, 80-81. ❖

„Richard Fick: *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*.“ LCB 48/5, 179-180. ❖

„Alfred Hillebrandt: *Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber*.“ LCB 48/23, 751-752. ❖

- „Pierre D. Chantepie de la Saussaye: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 Bde.“ LCB 48/51|52, 1668-1669. ❖◆
- „Arthur Macdonell: *Vedic Mythology*.“ LCB 48/51-52, 1695-1696. ❖
- „Willem Caland: *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche*.“ LRS 23, 45-47. ❖
- „Willem Caland: *The Piṭṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiranyakeśin, Gautama*.“ LRS 23, 270-271. ❖

1898

Nach zahlreichen Auseinandersetzungen um die Frage der akademischen Unabhängigkeit der Universität vom Dominikanerorden und um angemessene Anstellungsverhältnisse verlassen zusammen mit Hardy insgesamt elf Professoren die junge Schweizer Universität Freiburg. Hardy siedelt als Privatgelehrter nach Würzburg um. Er versöhnt sich mit seinem ehemaligen Mentor Franz Xaver Kraus und es entwickelt sich in diesen Jahren eine Freundschaft zum Nestor der deutschen Indologie, Otto von Böhtlingk (1815-1904).

Indische Religionsgeschichte. (Sammlung Göschen, Bd. 83). Leipzig: Göschen (152 S.).

Rez.: F. Endler. 1899. ALB 15, 453.

Rez.: G. Graevell van Jostenode. 1900. *Wiener Rundschau* 4, 96.

Rez.: A. Lepitre. 1903. *L'Univers Catholique* NS 42, 447.

Rez.: H. Oldenberg. 1899. ARW 2, 182-186.

Rez.: P. Wurm. TLZ 4, 97-98.

Denkschrift der aus dem Verbands der Universität Freiburg in der Schweiz ausscheidenden reichsdeutschen Professoren, 1. & 2. Auflage. München: Akademischer Verlag (zusammen mit Wilhelm Effmann / Adolf Gottlob / Franz Jostes / Joseph Lörkens / Leo von Savigny / Wilhelm Streitberg / Joseph Sturm) (66 S.).

„Erklärung.“ LCB 49/36, 1504 (zusammen mit Wilhelm Effmann / Adolf Gottlob / Franz Jostes / Joseph Lörkens / Leo von Savigny / Wilhelm Streitberg / Joseph Sturm).

„Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.“ ARW 1, 9-42. ◆

„Der Gṛhya-Ritus Pratyavarohaṇa im Palikanon.“ ZDMG 52, 149-151.

„The story of the merchant Ghosaka (Ghosakasetṭhi) in its twofold Pali form, with reference to other Indian parallels.“ JRAS 30/4, 741-794.

„Paolo E. Pavolini: *Buddismo*.“ LCB 49/11, 354. ❖

„Joseph Dahlmann: *Buddha*.“ LCB 49/32, 1192-1194 (= LRS 24, 309-311). ❖

„Georg Bühler: *On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet*.“ LCB 49/39, 1582-1583. ❖

„Julius von Negelein: *Zur Sprachgeschichte des Veda*.“ LCB 49/40, 1617. ❖

„Christianus C. Uhlenbeck: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, 1. Bd.“ LCB 49/45, 1790. ❖

„Theodor Bloch: *Über das Gṛhya- und Dharmasūtra der Vaikhānasa*.“ IGF 9 Anzeiger, 21. ❖

„Karl F. Johansson: *Bidrag Till Rigvedas Tolkning*.“ IGF 9 Anzeiger, 179-180. ❖

„Joseph Dahlmann: *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch.*“ LRS 24, 18-19. ❖

„Alexander Baumgartner: *Die Literaturen Indiens und Ostasiens.*“ LRS 24, 174-176. ❖

1899

Hardy besucht den 12. Internationalen Orientalistenkongress in Rom.

The Aṅguttara-Nikāya. Part IV. Sattaka-Nipāta, Aṭṭhaka-Nipāta and Navaka-Nipāta.

London: Frowde / Oxford University Press for the Pali Text Society (477 S.).

Herr Python und die Universität Freiburg in der Schweiz. Replik der aus dem Verbanne der Universität Freiburg in der Schweiz ausgeschiedenen reichsdeutschen Professoren.

München: Akademischer Verlag (zusammen mit Wilhelm Effmann / Adolf Gottlob / Franz Jostes / Joseph Lörkens / Leo von Savigny / Wilhelm Streitberg / Joseph Sturm) (132 S.).

„Glaube und Brauch oder Brauch und Glaube?“ ARW 2, 177-181.

„Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇasage.“ ZDMG 53, 25-50.

„Morris Jastrow: *The Religion of Babylonia and Assyria.*“ LCB 50/10, 330-331. ❖

„Richard Schmidt, Hg.: *Srivarā's Kathākāutukam.*“ LCB 50/17, 590-591. ❖

„Edward Müller, Hg.: *The Atthasālinī, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇī.*“ LCB 50/21, 725-726. ❖

„Hans S. Vodskov: *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse.*“ IGF 10 Anzeiger, 7-16. ❖

1900

Im Herbst reist Hardy zum 5. Internationalen Kongress katholischer Gelehrter in München, der von seiner Auseinandersetzung mit Joseph Dahlmann geprägt ist.

The Aṅguttara-Nikāya. Part V. Dasaka-Nipāta and Ekādasaka-Nipāta. London: Frowde / Oxford University Press for the Pali Text Society (422 S.).

„Julius Eggeling: *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part VI.*“ LCB 51/5, 242. ❖

„Christianus C. Uhlenbeck: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, 2. Bd.“ LCB 51/7, 312. ❖

„Hermann Oldenberg: *Aus Indien und Iran.*“ LCB 51/9, 399. ❖

„Johan A. Eklund: *Nirvāṇa, en religionshistorisk undersökning.*“ LCB 51/36, 1467-1468. ❖

„Willem Caland: *Een Indo-Germaansch Lustratie-Gebruik.*“ IGF 11 Anzeiger, 73-74. ❖

„W. Robertson Smith: *Die Religion der Semiten.*“ ARW 3, 207-216. ❖

1901

Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī. Part IV, being the commentary on the Vimāna-Vatthu. London: Frowde / Oxford University Press for the Pali Text Society (374 S.).

„Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung, Teil I-VI.“ ARW 4, 45-66, 97-135, 193-228. ◆

„Die psychologisch-ethischen Hauptrichtungen des Buddhismus.“ In *Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München vom 24. bis 28. September 1900*. München: Herder, 192.

„On a Passage in the Bhabra Edict.“ *JRAS* 33/2, 311-15.²

„The Bhabra Edict.“ *JRAS* 33/3, 577.

„The Sūtra of the Burden-Bearer.“ *JRAS* 33/3, 573.

„Caroline A. Rhys Davids, Hg.: *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B.C.*“ *JRAS* 33/1, 129-138. ❖

„Aloys Borchert: *Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen- und Geisterkult.*“ *LCB* 52/9, 354-355. ❖

„Alfred A. Foucher: *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde.*“ *LCB* 52/33, 1349-1350. ❖

1902

Hardy nimmt am 13. Internationalen Orientalistenkongress in Hamburg teil. Die Pläne, als Honorarprofessor an der Universität Würzburg tätig zu werden, scheitern am Widerstand des Indologen Julius Jolly (1849-1932). Die von Ernst Kuhn vermittelte Möglichkeit, an der Universität München als Honorarprofessor tätig zu werden, schlägt Hardy letztlich aus.

The Netti-Pakaraṇa with extracts from Dhammapāla's commentary. London: Frowde / Oxford University Press for the Pali Text Society (289 S.).

König Asoka. *Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus.* (Weltgeschichte in Charakterbildern. I. Abteilung: Altertum). Mainz: Kirchheim (72 S.).

Rez.: W. Capitaine. 1902. *Monatsblätter für d. katholischen Religionsunterricht* 3, 30.

Rez.: J. Dahlmann. 1902. *Stimmen aus Maria Laach* 62, 225-230.

Rez.: N. Falke. 1902. *Theologischer Literaturbericht* 25, 167.

Rez.: R. O. Franke. 1902. *LCB* 53, 757.

Rez.: F. X. Funk. 1903. *Theologische Quartalschrift* 85, 120.

Rez.: H. F. Helmolt. 1901-1902. *Das litterarische Echo* 4, 893.

Rez.: F. Justi. 1902. *Berliner Philologische Wochenschrift* 22, 691-692.

Rez.: A. Lepitre. 1903. *L'Univers Catholique* NS 42, 443-445.

Rez.: E. Leumann. 1903. *Historische Zeitschrift* 91, 921-922.

Rez.: J. Melber. 1902. *Blätter für das Gymnasial-Schulwesen* 38, 175-176.

Rez.: H. Oldenberg. 1902. *DLZ* 23, 293.

Rez.: Th. W. Rhys Davids. 1902. *JRAS* 34, 217-219.

Rez.: M. Schmitz-Maney. 1902. *Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen* 13, 123-124.

Rez.: L. v. Schroeder. 1903. *Zeitschrift für d. österreichischen Gymnasien* 53, 243-244.

Rez.: H. P. Smith. 1906. *American Journal of Theology* 10, 703-704.

Rez.: F. Strunz. 1904. *Janus* 8, 486-487.

² Vgl. dazu den Kommentar von Vincent A. Smith. 1901. „On a Passage in the Bhabra Edict.“ *JRAS* 33/3, 574 sowie Hardys Replik (s.o.).

- Rez.: P. Wurm. 1902. *TLZ* 27, 161.
- Rez.: O. V. [J. Dahlmann?]. 1902. *Kölnische Volkszeitung. Lit. Beilage* 52, 401-402.
- Rez.: O. V. 1902. *Der katholische Seelsorger* 14, 188-189.
- (Rez.: P. Einig. 1902. *Katholische Reformer*. Trier: Paulinus-Druckerei, 9.)
- „Erklärung.“ *Das zwanzigste Jahrhundert. Wochenschrift für Politik, Wissenschaft und Kunst* 1/16, 192-193. [Hier reagiert Hardy auf die Kritik Einigs und Dahlmanns am Asoka.]³
- „Notes on an enlarged Text of the Mahāvamsa Extant in a Cambodjan Manuscript.“ *JPTS* 5 (1902/03), 61-69.
- „Narrenfest in Altindien.“ *ARW* 5, 132-141.
- „A Cambodjan Mahāvamsa.“ *JRAS* 34/1, 171-174.
- „Māra in the guise of Buddha.“ *JRAS* 34/4, 951-955.
- „Jahresbericht über Arbeiten aus dem Gebiet der vergleichenden Religionsforschung und der Indischen Religionsgeschichte.“ *Theologische Revue* 1, 265-267, 297-299.
- „Julius Jolly: *Medicin*.“ *LCB* 53/10, 337-341. ❖
- „Rudolf O. Franke: *Geschichte und Kritik der einheimischen Paligrammatik und Lexikographie*.“ *LCB* 53/39, 1302-1304. ❖
- „Walter Friedländer: *Der Mahāvratā-Abschnitt des Ćāñkhāyana-Āraṇyaka*.“ *IGF* 13 *Anzeiger*, 27-28. ❖
- „Willem Caland: *Altindisches Zauberritual*.“ *ARW* 5, 86-92. ❖

1903

Im Juni zieht Hardy, gesundheitlich angeschlagen, nach Bonn.

Buddha (Sammlung Götschen, Bd. 174). Leipzig: Götschen (131 S.).

- Rez.: F. Endler. 1905. *ALB* 14, 108.
- Rez.: M. Gloßner. 1905. *JPsT* 19, 147-150.
- Rez.: C. Gutberlet. 1904. *PJG* 17, 348-349.
- Rez.: V. Henry. 1903. *RCHL* 46, 382.
- Rez.: H. Oldenberg. 1903. *DLZ* 24, 2676.
- Rez.: P. E. Pavolini. 1903. *Cultura* 22, 308-309.
- Rez.: R. Schmidt. 1903. *LCB* 54, 1462.
- Rez.: P. Wurm. 1904. *TLZ* 29, 98-99.
- „Über den Ursprung des Samajja.“ In *Album Kern. Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern hem aangeboden door vrienden en leerlingen op zijn zeventigsten verjaardag den VI. april MDCCCIII*. Leiden: Brill, 61-66.
- „Paolo E. Pavolini: *Mahābhārata*.“ *LCB* 54/1, 19-20. ❖

³ Zur wechselvollen Beziehung zwischen dem Indologen Joseph Dahlmann SJ (1861-1930) und Hardy vgl. Vollmer (2020: 880-883). In diesem Zusammenhang spielt auch die voran aufgeführte Kritik des antimodernistischen Trierer Domkapitulars Peter Einig (1852-1908) am Asoka eine Rolle.

- „Rudolf O. Franke: *Pāli und Sanskrit in ihrem historischen und geographischen Verhältnis auf Grund der Inschriften und Münzen dargestellt.*“ LCB 54/4, 140-142. ❖
- „Cornelis M. Pleyte: *Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Bōrō-Budur.*“ LCB 54/7, 239-240. ❖
- „James Fuller Blumhardt: *Catalogue of the Library of the India Office. Vol. II. Part III.*“ LCB 54/7, 251. ❖
- „Alfred Bertholet: *Buddhismus und Christentum.*“ LCB 54/11, 379-380 (= ARW 6, 259-260). ❖
- „Adolf F. Stenzler / Richard Pischel: *Elementarbuch der Sanskritsprache*, 7. Aufl.“ LCB 54/20, 681. ❖
- „Emil Sieg: *Sagenstoffe des Rigveda.*“ LCB 54/21, 712-713. ❖
- „Richard Pischel: *Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa.*“ LCB 54/23, 781. ❖
- „Richard Garbe: *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte.*“ LCB 54/38, 1268-1269. ❖
- „Sten Konow / Charles Rockwell Lanman, Hg.: *Rāja-çekhara's Karpūra-mañjarī.*“ LCB 54/44, 1474-1475. ❖
- „*Life and Letters of the right honourable F. Max Müller.*“ IGF 15 Anzeiger, 209-210. ❖❖
- „Hermann Oldenberg: *Die Literatur des alten Indien.*“ IGF 15 Anzeiger, 221-222. ❖
- „Hanns Oertel: *Contributions from the Jāiminīya-Brāhmaṇa.*“ IGF 15 Anzeiger, 222. ❖
- „Julius Happel: *Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder.*“ ARW 6, 80-84. ❖
- „Alfred Bertholet: *Die Gefilde der Seligen.*“ ARW 6, 344-345. ❖

1904

Hardys letztes Lebensjahr ist gemäß dem Bericht seiner Freunde von „rastloser“ Arbeit geprägt. Er stirbt am 10. Oktober in Bonn, nachdem sich sein Gesundheitszustand in den vergangenen beiden Jahren sukzessiv verschlechtert hatte.

Als Testamentsvollstrecker wird der Bonner Historiker Prof. Dr. Adolf Gottlob eingesetzt (einer der Freiburger Weggefährten). Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Poppelsdorfer Armengemeinde vermachte er den Großteil seines Vermögens, seine Bibliothek stiftet er der Universität München und dem Kloster Maria Laach, die Pāli-Manuskripte vermachte er der Universität Berlin.

Unvollendet bleiben das mit Rhys Davids geplante Pāli-Wörterbuch und die Textedition des Manorathapūraṇī sowie die vollkommene Überarbeitung der Buddhismus-Einführung von 1890.

Indische Religionsgeschichte, 2. durchges. u. verb. Aufl. (Sammlung Göschen, Bd. 83). Leipzig: Göschen (143 S.).

„Notes on an enlarged Text of the Mahāvamsa Extant in a Cambodjan Manuscript.“ In *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalistenkongresses. Hamburg, September 1902*. Leiden: Brill, 38-39.

„Wilhelm Bousset: *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte.*“ LCB 55/3, 89-90.



„Hermann Gunkel: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* und Otto Pfeleiderer: *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.*“ LCB 55/4, 121-123. ❖

„Paul Deussen: *Erinnerungen an Indien.*“ LCB 55/4, 129. ❖

„Moriz Winternitz: *A Catalogue of South Indian Sanskrit Manuscripts.*“ LCB 55/5, 167. ❖

„Alfred Bertholet: *Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben.*“ LCB 55/14, 453-454. ❖

„Karl E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddho's*, 3 Bde.“ LCB 55/15 | 16, 507-508. ❖

„[Karl E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddho's*, 3 Bde.] Erwiderung.“ LCB 55/23, 765-766.⁴



„[Karl E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddho's*, 3 Bde.] Erwiderung.“ LCB 55/31, 1056.⁵ ❖

„Richard Simon, Hg.: *The musical compositions of Somanātha.*“ LCB 55/15 | 16, 516. ❖

„Arthur Pfungst: *Aus der indischen Kulturwelt.*“ LCB 55/17, 541-542. ❖

„Hermann Jacobi: *Mahābhārata.*“ LCB 55/19, 622-623. ❖

„Thomas W. Rhys Davids: *Buddhist India.*“ IGF 16 Anzeiger, 1-4. ❖

Posthum

1904/05 „Hardy-Stiftung.“ IGF 17 Anzeiger, 138-139 (testamentarische Verfügung).

1904/05 „Notes for an edition of the ‚Petavatthu‘ (Pali Text Society).“ JPTS 5, 147-156.

1905 **Buddha**, Neudr. (Sammlung Göschen, Bd. 174). Leipzig: Göschen (131 S.).

1913 **König Asoka. Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus**, 5. Tsd. (Weltgeschichte in Charakterbildern. I. Abteilung: Altertum). Mainz: Kirchheim 1913 (72 S.).

1919 **Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt**, neue Ausgabe besorgt von Richard Schmidt. Münster: Aschendorff.

1924 Max Walleser, Hg. **Manorathapūraṇī: Buddhaghosa's commentary on the Aṅguttarāṇi-kāya after the Manuscript of Edmund Hardy**. Vol. 1. *Eka-nipatāvaṇṇanā*, Part 1: „Edmund Hardy“ Material. London: Humphrey Milford / Oxford University Press (for the Pali Text Society).⁶

1926 **Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt**, 3. Ausgabe besorgt von Richard Schmidt. Münster: Aschendorff.

Rez.: H. Haas. 1929. TLZ 54, 55.

Rez.: W. Kirfel. 1929. Orientalistische Literaturzeitung 32, 696-697.

Rez.: K. Seidenstücker. 1928. Zeitschrift für Buddhismus 8 [= NF 5], 111.

⁴ Hardy reagierte auf Karl E. Neumann: „Entgegnung.“, LCB 55/23, 765.

⁵ Hardy reagierte erneut auf Karl E. Neumann: „Replik.“, LCB 55/31, 1055-1056.

⁶ Nur der erste Band dieser fünfteiligen Ausgabe beruht nach Aussage Wallesers vollständig auf dem Manuskript Hardys, das er weitgehend unverändert wiedergibt.

- Rez.: J. Witte. 1930. ZMkR 45, 214.
- 1958 *The Aṅguttara-Nikāya. Part III. Pañcaka-Nipāta and Chakka-Nipāta*. London: Luzac (for the Pali Text Society).
- 1958 *The Aṅguttara-Nikāya. Part IV. Sattaka-Nipāta, Aṭṭhaka-Nipāta and Navaka-Nipāta*. London: Luzac (for the Pali Text Society).
1958. *The Aṅguttara-Nikāya. Part V. Dasaka-Nipāta and Ekādasaka-Nipāta*. London: Luzac (for the Pali Text Society).
- 1961 *The Netti-Pakaraṇa with extracts from Dhammapāla's commentary*. London: Luzac (for the Pali Text Society).
- 1973 Max Walleser, Hg. *Manorathapūraṇī. Buddhaghosa's commentary on the Aṅguttaranikāya after the manuscript of Edmund Hardy*. Vol. 1. *Eka-nipatāvaṇṇanā*, Part 1: „Edmund Hardy“ *Material*. London: Pali Text Society.
- 1974 „Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.“ In *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, hg. von Günter Lanczkowski. Darmstadt: WBG, 1-29.
- 1976 *The Aṅguttara-Nikāya. Part III. Pañcaka-Nipāta and Chakka-Nipāta*. London: The Pali Text Society.
- 1979 *The Aṅguttara-Nikāya. Part IV. Sattaka-Nipāta, Aṭṭhaka-Nipāta and Navaka-Nipāta*. London: The Pali Text Society.
- 1979 *The Aṅguttara-Nikāya. Part V. Dasaka-Nipāta and Ekādasaka-Nipāta*. London: The Pali Text Society.
- 1994 *The Aṅguttara-Nikāya. Part III. Pañcaka-Nipāta and Chakka-Nipāta*. London: The Pali Text Society.
- 1995 *The Netti-Pakaraṇa with extracts from Dhammapāla's commentary*. Oxford: The Pali Text Society.
- 2008 *Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī. Part III, being the commentary on the Peta-Vatthu (1901)*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- 2009 *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens (1893)*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- 2009 *The Aṅguttara-Nikāya. Part V. Dasaka-Nipāta and Ekādasaka-Nipāta*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- 2009 *The Netti-Pakaraṇa with extracts from Dhammapāla's commentary*. New Delhi: Legare Street. Charleston: BiblioBazaar.
- 2010 *Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- 2010 *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- 2011 „Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.“ In *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker* von Udo Tworuschka. Köln: Böhlau / UTB, 54-62 (= S. 11-20 u. 38-40 des Originals).

- 2012 *Buddha*. Oldenburg: Dogma.
- 2012 *Buddha*. Paderborn: Salzwasser.
- 2016 *Indische Religionsgeschichte*. Surry Hills: Wentworth.
- 2017 *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*. Norderstedt: Hansebooks.
- 2017 *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*. Norderstedt: Hansebooks.
- 2017 *Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī. Part III, being the commentary on the Peta-Vatthu*. Norderstedt: Hansebooks.
- 2019 *Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt*. Surry Hills: Wentworth.
- 2019 *Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt*. Bremen: Inktank.
- 2020 *The Aṅguttara-Nikāya. Part III. Pañcaka-Nipāta and Chakka-Nipāta*. Norderstedt: Hansebooks.
- 2020 *The Aṅguttara-Nikāya. Part IV. Sattaka-Nipāta, Aṭṭhaka-Nipāta and Navaka-Nipāta*. Norderstedt: Hansebooks.
- 2022 *Buddha*. Paderborn: Outlook.
- 2022 *The Netti-Pakaraṇa with extracts from Dhammapāla's commentary*. New Delhi: Legare Street.

1.2 Herausgeberschaft

Archiv für Religionswissenschaft, Band 1 (1898) bis Band 6 (1903), Mitherausgeber.

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Buchreihe der Aschendorffschen Buchhandlung (Münster i.W.).

- Bd. 1 Edmund Hardy. 1890. *Der Buddhismus, nach älteren Pāli-Werken dargestellt*.
- Bd. 2 Friedrich S. Krauss. 1890. *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, vorwiegend nach eigenen Ermittlungen*.
- Bd. 3 Alfred Wiedemann. 1890. *Die Religion der alten Ägypter*.
- Bd. 4 Heinrich von Wlislocki. 1891. *Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner, vorwiegend nach eigenen Ermittlungen*.
- Bd. 5/6 Wilhelm Schneider. 1891. *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*.
- Bd. 7 Hubert Grimme. 1892. *Mohammed. Erster Teil: Das Leben, nach den Quellen*.
- Bd. 8 Heinrich von Wlislocki. 1893. *Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren*.
- Bd. 9/10 Edmund Hardy. 1893. *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Nach den Quellen dargestellt*.
- Bd. 11 Hubert Grimme. 1895. *Mohammed. Zweiter Teil: Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*.

- Bd. 12 Rudolf Dvořák. 1895. *Chinas Religionen. Erster Teil: Confucius und seine Lehre.*
- Bd. 13 Emil Aust. 1899. *Die Religion der Römer.*
- Bd. 14. Konrad Habeler. 1899. *Die Religion des mittleren Amerika.*
- Bd. 15 Rudolf Dvořák. 1903. *Chinas Religionen. Zweiter Teil: Lao-tsi und seine Lehre.*

2. Sekundärliteratur

2.1 Bibliographien

- Bechert, Heinz. 1966. „Hardy, Edmund.“ *Neue Deutsche Biographie* 7, 670.
- Hanayama, Shinsho. 1961. *Bibliography on Buddhism*. Tokyo: Hokuseido Press, 316-319.
- Held, Hans Ludwig. 1916. *Deutsche Bibliographie des Buddhismus*. München / Leipzig, 44.
- Streitberg, Wilhelm. 1904/05. „Hardy-Bibliographie.“ *IGF 17 Anzeiger*, 139-144.
- Thurau, Markus. 2014. „Hardy, Edmund Georg Nikolaus.“ *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon XXXV*, 606-618.

2.2 Biographische Einträge in Fachencyklopädien und Handbüchern

- Aubert, Roger. 1990. „Hardy, Edmund.“ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 23, 359-361.
- Haekel, Josef. 1960. „Hardy, Edmund.“ *LThK*² 5, 6.
- Haekel, Josef. 1995. „Hardy, Edmund.“ *LThK*³ 4, 1189.
- Jordan, Louis H. 1905. *Comparative Religion. Its Genesis and Growth*. New York: Scribner's Sons, 454-455.
- Kosch, Wilhelm. 1933. „Hardy, Edmund.“ *Das katholische Deutschland* 1, 1349.
- Lippl, Joseph. 1932. „Hardy, Edmund.“ *LThK*¹ 4, 823.
- Mulert, Hermann. 1910. „Hardy, Edmund.“ *RGG*¹ 2, 1854.
- O. V. 2005. „Hardy, Edmund.“ *Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und Kirchen* 1, 580.
- Reinhold, Gregor. 1907. „Hardy, Edmund.“ *Kirchliches Handlexikon* (München) 1, 1850.
- Rühle, Oskar. 1928. „Hardy, Edmund.“ *RGG*² 2, 1631.
- Thurau, Markus. 2014. „Hardy, Edmund Georg Nikolaus.“ *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon XXXV*, 606-618.

2.3 Nekrologe und biographische Beiträge⁷

- Bechert, Heinz. 1966. „Hardy, Edmund.“ *Neue Deutsche Biographie* 7, 670.
- Direktion des öffentlichen Unterrichts, Hg. 1898. *Die Universität Freiburg in der Schweiz und ihre Kritiker. Antwort auf die Denkschrift der aus dem Verbands der Universität Freiburg in der Schweiz ausgeschiedenen reichsdeutschen Professoren*. Freiburg (Schweiz): St. Paulus, 49-54.

⁷ Die zahlreichen Nachrufe aus Tageszeitungen wurden nicht berücksichtigt.

- Gottlob, Adolf. 1909/10. „Edmund Hardys denkwürdiges Jahr.“ *Hochland* 7/II, 49-63.
- Heigel, Karl T. von. 1905. „Öffentliche Sitzung vom 12. November 1904 (Ansprache Karl Theodor von Heigels).“ In *Sitzungsberichte der Akademie der philosophisch-philologischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrgang 1904*. München: Verlag der K. Akademie, 523-531, hier 526-529.
- Hoerber, Karl. 1905. *Edmund Hardy. Ein Lebensbild*. Köln: Bachem.
- Hoerber, Karl. 1905. „Edmund Hardy.“ *Akademische Monatsblätter* 17, 81-86.
- Hürbin, Joseph. 1904. „Edmund Hardy.“ *Katholische Schweizer Blätter* NF 20, 363-368.
- Leumann, Ernst. 1909. *Unvergessene, gestorben in den Jahren 1891-1908. Lebensdaten, Bilder und Beileidsbriefe*. Straßburg: J. Manlas, 45 (Bild).
- Thurau, Markus. 2014. „Hardy, Edmund Georg Nikolaus.“ *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* XXXV, 606-618.
- Pischel, Richard. 1904/05. „Hardys Nachlaß.“ *IGF 17 Anzeiger*, 137-138.
- Pavolini, Paolo E. 1904. „Edmund Hardy.“ *Giornale della Società Asiatica Italiana* 17, 395-396.
- Rau, Wilhelm. ²1982 [1965]. *Bilder 135 Deutscher Indologen*. Wiesbaden: Steiner, 61 (Bild).
- Rhys Davids, Thomas W. 1905. „Professor Edmund Hardy.“ *JRAS* 37/1, 213-215.
- Streitberg, Wilhelm. 1904/05. „Edmund Hardy. Ein Gelehrtenleben.“ *Hochland* 2/I, 427-445.
- Streitberg, Wilhelm. 1905. „Hardy, Nikolaus Georg Edmund.“ *Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog* 10, 337-343.
- Vorwärts. 1893. „Nationalliberales Denunziantenthum.“ *Vorwärts* 28.09.1893, 2.

2.4 Wissenschaftshistorische Einordnung

- 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, 167-172.
- Brück, Anton P. 1969. „Briefe des Religionswissenschaftlers Edmund Hardy (1852-1904) nach Mainz.“ *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 21, 259-282.
- Kammer, Carl. 1948. „Edmund Hardy, der Nestor der katholischen Religionswissenschaftler (1852-1904).“ *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 3, 337-339.
- Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft.“ *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy* 125, 87-119.
- Krüger, Oliver / Katharina Wilkens. 2023. „Die Hardy-Stiftung (1905-1962).“ *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy* 125, 120-144.
- 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.
- Schiel, Hubert. 1967. „Die Beziehungen des Mainzer Religionshistorikers Edmund Hardy zu Franz Xaver Kraus.“ In *Festschrift für Alois Thomas. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge. Zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 18. Januar 1966*

- dargeboten von Freunden und Bekannten. Trier: Selbstverlag d. Bistumsarchivs, 331-344.
- Schiel, Hubert. 1979. „Briefe Freiburger Theologen an Franz Xaver Kraus. Ein Beitrag zur Geschichte der Freiburger Theologischen Fakultät. 2. Teil.“ *Freiburger Diözesan-Archiv* 99, 376-498.
- Tworuschka, Udo. 2011. *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*. Köln: Böhlau / UTB, 49-65.
- 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.
- Wissenschaftsrat. 2010. *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Köln: Wissenschaftsrat, 47-48.

3. Abkürzungsverzeichnis

ALB	Allgemeines Literaturblatt
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
IGF	Indogermanische Forschungen
JPsT	Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
JPTS	Journal of the Pali Text Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
KTL	Der Katholik
LCB	Literarisches Centralblatt für Deutschland (ab 1904 Zentralblatt)
LHW	Literarischer Handweiser
LRS	Literarische Rundschau für das katholische Deutschland
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche

<i>PJG</i>	<i>Philosophisches Jahrbuch (Görres-Gesellschaft)</i>
<i>RCHL</i>	<i>Revue critique d'histoire et de littérature</i>
<i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
<i>TLB</i>	<i>Theologisches Literaturblatt</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>WZKM</i>	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
<i>ZMkR</i>	<i>Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft</i>

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 ²2019.

E-Mail: oliver.krueger@unifr.ch

Danksagung

Für zahlreiche Korrekturen und Ergänzungen danke ich Dr. Ulrich Vollmer (Bonn).

Edmund Hardy und das *Archiv für Religionswissenschaft*

Ulrich Vollmer

Veröffentlicht am 28.09.2023

Zusammenfassung

Im Zuge der Konstituierung der Religionswissenschaft als einer eigenständigen akademischen Disziplin in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begegnen uns auch die ersten Fachzeitschriften. Im deutschsprachigen Bereich kommt hier dem erstmals 1898 erschienenen *Archiv für Religionswissenschaft* eine besondere Bedeutung zu. Sein Gründer und erster Herausgeber war der Bremer Gymnasiallehrer Thomas Achelis (1850-1909). Den ersten Band eröffnete – gleichsam als Leitartikel – Edmund Hardy (1852-1904) mit seinem Text „Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung“. Die folgende Untersuchung stellt zunächst die Anfänge des *Archivs für Religionswissenschaft* in den wissenschaftsgeschichtlichen Kontext, gibt sodann einen Überblick über die wichtigsten biographischen Daten von Edmund Hardy und die grundlegenden Aspekte seines wissenschaftlichen Werks. Schließlich soll ein Blick auf die weitere Entwicklung des *Archivs für Religionswissenschaft* mit dem Übergang auf die neue Herausgeberschaft in der Verantwortung von Albrecht Dieterich (1866-1908) und auf die Rezeption Hardys in der Forschungsgeschichte geworfen werden.

1. Religionswissenschaftliche Zeitschriften im Kontext

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden nicht nur die ersten Lehrstühle für das Fach Religionswissenschaft an verschiedenen europäischen Universitäten eingerichtet, es begegnen auch erstmals Zeitschriften, die im deutschsprachigen Bereich – diese Einschränkung sei hier gestattet – den Begriff „Religionswissenschaft“ im Titel tragen. Man wird in diesem Zusammenhang vielleicht zunächst spontan an die von Adolf Harnack und Emil Schürer gegründete und erstmals 1876 erschienene *Theologische Literaturzeitung* denken – allein: Sie führt ihren klangvollen Untertitel *Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* erst seit dem April-Heft 1939 (Vollmer 2021: 419-449). Anders sieht es mit der *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* aus. Diese Zeitschrift erschien – herausgegeben vom Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein – erstmals 1886 und war, wie der doppelte Titel nahelegt, in erster Linie der praktischen Arbeit in der Mission verpflichtet. Die „religionswissenschaftlichen“ Beiträge – das Adjektiv ist bewusst in Anführungszeichen gesetzt – stammen zumindest in der Anfangszeit von ambitionierten Missionaren, und die Berichtsgebiete entsprechen in erster Linie dem Einsatzgebiet des

Korrespondierender Autor: Ulrich Vollmer, Universität Bonn (bis 2012).

Um diesen Artikel zu zitieren: Vollmer, Ulrich. 2022. „Edmund Hardy und das *Archiv für Religionswissenschaft*.“ *ARJOS* 2 (2) Sonderheft Hardy 125: 74-86. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.4423.



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

Missionsvereins, das heißt konkret: den Kolonien des Deutschen Kaiserreichs. Diese Beiträge wenden sich vor allem an den missionarischen Praktiker und dann auch an den interessierten und kirchlich sozialisierten protestantischen Laien.

Vor diesem Hintergrund ist es sicherlich nicht verwunderlich, wenn im Herbst 1897 der Bremer Gymnasiallehrer Thomas Achelis an den damals in Freiburg im Breisgau agierenden Verleger Paul Siebeck herantrat und ihm vorschlug, eine Zeitschrift mit dem Titel *Internationales Centralblatt für Mythologie und allgemeine Religionswissenschaft* herauszubringen (Hammann 2021: 110). Der 1850 in Gröpelingen geborene und aus einer Pastorenfamilie stammende Thomas Achelis hatte in Göttingen Philosophie und Klassische Philologie studiert. 1873 in Philosophie promoviert, trat er 1874 nach dem Oberlehrerexamen in den Schuldienst ein und unterrichtete damals am Alten Gymnasium in Bremen (Schröder 1957: 187-188). Neben seiner Schultätigkeit war er bereits mit einer bunten Fülle verschiedenartiger Aufsätze und Schriften hervorgetreten. So hatte er unter anderem eine fast 500 Seiten umfassende *Moderne Völkerkunde* (1896) veröffentlicht. Ihr sollten später ein einführendes Werk mit dem Titel *Sociologie* (1899) und eine Darstellung der *Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung* (1902), ferner ein Götschen-Bändchen *Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft* (1904) und ein weiteres Bändchen mit dem Titel *Die Religionen der Naturvölker* (1909) folgen (Prüser 1953: 30).

Anders als der in Weimar angesiedelte Verlag Emil Felber, an den Achelis zuvor erfolglos mit seinem Plan herangetreten war,¹ schien Paul Siebeck dem Projekt offensichtlich nicht grundsätzlich abgeneigt. Immerhin brachte er von 1896 an eine Schriftenreihe, die „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft“, heraus (Rühle 1926: 70). Allerdings hatte er gegen den Titel der neuen Zeitschrift Bedenken und bestand darauf, den Begriff Mythologie zu vermeiden und den Begriff Religionswissenschaft zu betonen. So einigte man sich auf *Archiv für Religionswissenschaft*.

Auf den Titelblättern der ersten Bände erschien als alleiniger Herausgeber Thomas Achelis, der von 1899 an den Professorentitel führen durfte und dies auf den Titelblättern dann auch tat. Neben ihm begegnet – ebenfalls mit Titel und Wirkungsort und in nur leicht wechselnder Zusammenstellung – etwa ein Dutzend Namen von Gelehrten, „in Verbindung mit“ denen die Zeitschrift herausgegeben wurde. Alphabetisch geordnet, reicht die stattliche Liste von den beiden der später so genannten „Religionsgeschichtlichen Schule“ angehörenden Theologen Wilhelm Bousset (Neues Testament) und Hermann Gunkel (Altes Testament) über die beiden Indologen Edmund Hardy und Alfred Hillebrandt, den Klassischen Philologen Wilhelm Roscher, den Germanisten Karl Weinhold, den Ägyptologen Alfred Wiedemann bis zu dem Altorientalisten Heinrich Zimmern – um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Allerdings lässt sich aus den überlieferten Dokumenten nicht entnehmen, in welcher Form sich diese Mitarbeit konkret gestaltete. Achelis schrieb am 26. März 1899 an den Leipziger Indogermanisten Wilhelm

¹ So Achelis in einer Postkarte an den Leipziger Germanisten Eugen Mogk am 19. Januar 1898, UB Leipzig, Nachlass E. Mogk, NL 246/2/1/4/2/A/1.

Streitberg: „[B]esonders interessiert sich Ihr früherer College Hardy wirklich intensiv für das Archiv.“² Hardys offenkundiges Interesse zeigt sich zumindest in der Tatsache, dass er in den ersten Bänden jeweils mit einem Beitrag vertreten war und sich auch sonst Achelis gegenüber etwa um das Knüpfen weiterer Kontakte und die Ermittlung von Adressen bemüht hat.³

Thomas Achelis schickte – werbewirksam und gleichsam den Erfolg beschwörend – dem 1. Band einige Worte „Zur Einführung“ voraus:

“ In dem Umstande, dass auf die Anregung des Herausgebers hin die bewährtesten Forscher des In- und Auslandes sich entschlossen haben, die vorliegende Zeitschrift nach Kräften zu fördern, liegt allein schon eine gewisse Gewähr des Gelingens. Vor allem wird dadurch das Bedürfnis einer Einigung für die sich nach allen Seiten hin zersplitternden Studien auf den inbetracht kommenden Gebieten unzweideutig dargethan. (Achelis 1898: 1)

Bei den bislang divergierenden Disziplinen hatte Achelis in erster Linie die verschiedenen Philologien vor Augen, ferner die Ethnologie und die sich entwickelnde Volkskunde – von ihm als „Folklore“ angeführt –, schließlich die Psychologie, wobei jede einzelwissenschaftliche Bestrebung letztlich „in eine philosophische Perspektive einmündet“ (Achelis 1898: 3). Für die wissenschaftstheoretische Fundierung verwies Achelis „auf die trefflichen Ausführungen von Professor Hardy“ (ebenda), die sich an seine Einführung anschlossen.

2. Edmund Hardy: eine biographische Übersicht

Die wichtigsten Daten zur Biographie von Edmund Hardy lassen sich relativ schnell rekapitulieren. Sie sollten aber nicht vergessen machen, dass Hardys Leben in besonderem Maße tragische Züge aufweist (Vollmer 2014). Ohne dieses Thema hier zu vertiefen, seien nur folgende Punkte genannt: Als sich Hardy in einem Alter befand, um sich für eine wissenschaftliche Laufbahn zu qualifizieren, waren seine Möglichkeiten durch die religionspolitischen Rahmenbedingungen (Stichwort Kulturkampf) stark eingeschränkt. Seine späteren Jahre überschatteten die Anfänge des Antimodernismus in der katholischen Kirche. Gegen Ende seines Lebens beeinträchtigten ihn zusehends gesundheitliche Probleme.

Edmund Hardy wurde am 9. Juli 1852 in Mainz geboren (Vollmer 2020: 870-875). Familiäre Verbindungen – sein Onkel war der Mainzer Theologe und spätere Regens des dortigen Priesterseminars Christoph Moufang – waren wohl mit ein Grund dafür, dass er die geistliche Laufbahn einschlug und 1875 die Priesterweihe empfing. Während seines Studiums hatte er 1874 mit einer Abhandlung zum Thema *Darstellung und Kritik des platonischen Gottesbegriffs* eine Preisaufgabe gewonnen. Von 1875 bis 1883 war er als Seelsorger in Heppenheim an der Bergstraße tätig. Hier vertiefte er seine philosophischen Studien, indem er 1879 an der Universität Heidelberg den philosophischen Doktorgrad erwarb. Dabei wurde die Preisaufgabe

² UB Leipzig, Nachlass W. Streitberg, NL 245/A/Ac/4.

³ Dies geht aus gelegentlichen Bemerkungen in den beiden oben genannten Briefwechseln hervor.

aus dem Theologiestudium als Ersatz für die Dissertation anerkannt; die mündliche Prüfung fand im Hauptfach Philosophie statt, Nebenfächer waren Geschichte der Philosophie und Kunstgeschichte. Neben seinen philosophischen Studien arbeitete sich Hardy zu dieser Zeit auch in Sanskrit und Pāli ein und trat gleich nach ihrer Gründung der Pali Text Society bei.

Das Wintersemester 1883/84 und das Sommersemester 1884 verbrachte Hardy an der Universität Berlin. Da sich die Quästurakten nicht erhalten haben, lässt sich nur mit Vorbehalt erschließen, welche Schwerpunkte er in Berlin gesetzt hat. Seine philosophischen Interessen einerseits werden ihn höchstwahrscheinlich zu Eduard Zeller, dem ausgewiesenen Fachmann für griechische Philosophiegeschichte, geführt haben. Andererseits kann er auch Indologie betrieben haben; hier lehrten Albrecht Weber als Ordinarius und Hermann Oldenberg als Extraordinarius. Paul Deussen – damals in Berlin Privatdozent – bot seine Lehrveranstaltungen im Rahmen der Philosophie an.

Nach der Rückkehr aus Berlin versuchte Hardy zunächst, sich an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg zu habilitieren, was sich aus einer Reihe von Gründen nicht realisieren ließ. Auch eine Habilitation an der dortigen theologischen Fakultät erwies sich zunächst als problematisch, da die Fakultät auf einer theologischen Promotion als Voraussetzung bestand. Diese holte Hardy nach, indem er eine lateinische Abhandlung mit dem Titel *De Gregorio Nysseno* einreichte und Ende 1885 erfolgreich das Colloquium absolvierte. Anfang des neuen Jahres stellte Hardy einen Antrag auf Habilitation; sein Lehrgebiet wurde umschrieben als „Philosophisch-historische Disziplinen der propädeutischen Theologie, insbesondere der Religionsphilosophie und der Geschichte der Religionen“. Im folgenden Jahr – 1887 – wurde Hardy zum außerordentlichen Professor ernannt; eine Berufung als Professor für Philosophie am Priesterseminar in Mainz lehnte Hardy im gleichen Jahr ab.

Neben den propädeutisch-philosophischen Lehrveranstaltungen, die in diesem Zusammenhang jetzt nicht interessieren, las Hardy in Freiburg wiederholt eine „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“ (SS 1890 und WS 1891/92), außerdem thematisierte er mehrmals die vedisch-brahmanische Epoche der indischen Religionsgeschichte (WS 1890/91, WS 1892/93, angekündigt auch für WS 1893/94) und behandelte regelmäßig Themen aus dem Umfeld des frühen Buddhismus (WS 1888/89, WS 1889/90, SS 1891, SS 1892). Hier nicht weiter zu schildernde Auseinandersetzungen auf politischer Ebene, zudem eine Opposition von Teilen der theologischen Fakultät, die Hardy eine signifikante Vernachlässigung des propädeutisch-philosophischen Lehrangebots vorwarfen, führten schließlich dazu, dass er im September 1893 seine Professur aufgab und sich in das Benediktinerkloster Beuron zurückzog.

Hardy, der wegen seines privaten Vermögens finanziell relativ unabhängig war, verließ das Kloster allerdings nach zwei Monaten wieder und reiste nach Italien. Von dort aus knüpfte er Kontakte zu der erst 1889 gegründeten Universität Fribourg und wurde nach erfolgreichen Gesprächen zum Sommersemester 1894 als ordentlicher Professor für „Vergleichende Religionswissenschaft und altindische Literatur“ berufen. Neben Sprachkursen in Sanskrit (SS 1895, WS 1897/98) und

Pāli (SS 1896, WS 1897/98), wegen der wohl geringen Teilnehmerzahl im WS 1895/96 wahlweise angekündigt als „Sanskrit- oder Pāli-Grammatik nebst Übungen“, 3-stündig und nach Vereinbarung, standen Veranstaltungen zur allgemeinen Religionsgeschichte (WS 1894/95, SS 1895, WS 1896/97, WS 1897/98) sowie spezielle Veranstaltungen zur indischen Religions- und Literaturgeschichte (WS 1894/95, WS 1895/96, SS 1896, WS 1896/97, SS 1897) auf dem Programm. Eine gewisse Sonderstellung nehmen zwei jeweils einstündige Vorlesungen zu vergleichenden Themen ein: Im SS 1895 behandelte Hardy „Die Übereinstimmungen in den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode bei den Culturvölkern und Naturvölkern“ und im WS 1895/96 „Das Opfer vom religionsgeschichtlichen und anthropologischen Standpunkt“.



Abb. 1 Die acht deutschen, demissionierenden Professoren aus Freiburg (CH) im Frühjahr 1898: Joseph Sturm, Wilhelm Streitberg, Franz Jostes, Edmund Hardy, Wilhelm Effmann, Josef Loerkens, Leo von Savigny, Adolf Gottlob (v.l.n.r.).

Hardys Lehrtätigkeit in Fribourg endete im Frühjahr 1898 mit einem Eklat, der auch international Beachtung fand und hohe Wellen schlug: Insgesamt acht so genannte reichsdeutsche Professoren verließen Fribourg. Während es hier in erster Linie um Fragen der Altersversorgung ging, kam bei dem finanziell unabhängigen Hardy hinzu, dass er mit den zuständigen Universitätsoffiziellen über den Einfluss des Dominikanerordens und der römischen Studienkongregation auf den Hochschulbetrieb in heftigen Streit geraten war.

Hardy ließ sich in Würzburg nieder und widmete sich weiterhin seiner wissenschaftlichen Arbeit. Ein Versuch, eine Lehrtätigkeit an der Würzburger Universität aufzunehmen, scheiterte am Widerstand des dortigen Indologen Julius Jolly. Im Herbst 1902 eröffnete sich die Möglichkeit einer Honorarprofessur an der Universität München. Die Gespräche waren so weit gediehen, dass sowohl das Lehrgebiet („Orientalische Religionsgeschichte und indische Philologie“) als auch das Thema der Antrittsvorlesung („Die Pāli-Kommentare und ihr Wert für die Kenntnis des indischen Altertums“) feststanden; am Ende aber machte Hardy einen Rückzieher.

Vereinsamt – „Meine Freunde sind meine Bücher“⁴ schrieb er am 19. August 1900 an Wilhelm Streitberg – und gesundheitlich zunehmend angeschlagen, zog Hardy schließlich 1903 nach Bonn. Doch brachte der Ortswechsel nicht die erhoffte Linderung der gesundheitlichen Probleme. Am 10. Oktober 1904 verstarb Edmund Hardy im Bonner Johannes-Hospital.

3. Hardys wissenschaftliches Werk

Unser Blick auf Hardys wissenschaftliches Werk (Thurau 2014: 611-617) soll sich auf sein religionswissenschaftlich relevantes Schrifttum beschränken. Allerdings sei als Ausnahme sein 1884 – also relativ früh – erschienenenes umfangreiches Werk *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. Erster Theil* erwähnt. Es dokumentiert sein grundlegendes Interesse an der Philosophie, und die Tatsache, dass ein *Zweiter Theil* nicht veröffentlicht wurde, zeigt den Wechsel in den Schwerpunkten seiner wissenschaftlichen Arbeit.

Während Hardy neben seinen Beiträgen zum *Archiv für Religionswissenschaft* auch in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, dem *Journal of the Royal Asiatic Society* und dem *Journal of the Pali Text Society* Artikel zu einzelnen Themen veröffentlichte, finden sich seine ersten religionswissenschaftlichen Aufsätze in einem ganz anderen Forum, in der damals von seinem Onkel herausgegebenen konfessionellen Zeitschrift *Der Katholik*. Hier erschien 1882 eine längere Abhandlung über „Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft“, der 1886 eine Beschreibung der Uposatha-Feier unter dem bezeichnenden Titel „Die Beicht [sic] bei den Buddhisten (nach ceylonesischen Quellen)“ folgte. Der Aufsatz über Max Müller feierte den in England lebenden Gelehrten noch enthusiastisch; später – auch nach zwei persönlichen Begegnungen in den Jahren 1889 und 1892 – brachte Hardy sein inzwischen deutlich kritischeres Verhältnis zu Müller auf die kurze Formel: „[W]ir wären ohne Max Müller heute nicht da, wo wir sind.“ (Hardy 1901: 196)

Hardys erste religionswissenschaftliche Monographie, sein Buch *Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken*, erschien 1890 – mithin neun Jahre *nach* der vergleichbaren Studie von Hermann Oldenberg, deren Bekanntheit und – trotz dreier Auflagen – Verbreitung Hardys Schrift allerdings nicht erreichte. Ihr folgte 1893 das Buch *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, dieses Mal ein Jahr *vor* Oldenbergs wesentlich umfangreicherem Werk *Die Religion des Veda*. Im Zusammenhang mit diesen beiden Büchern hatte Hardy im Münsteraner Verlag Aschendorff eine eigene Monographien-Reihe ins Leben gerufen. Unter dem Label „Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte“ sind hier in der Zeit von 1890 bis 1903 insgesamt 13 Bände erschienen.⁵ Auch diese Serie bedeutete für Hardy – wie sein Ordinariat an der Universität Fribourg – gewissermaßen ein Alleinstellungsmerkmal: Sie ist im deutschsprachigen Raum die erste ihrer Art. Die – jeweils nicht voll vergleichbaren – anderen Reihen, die den Begriff Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte oder das entsprechende Adjektiv im Titel trugen wie die oben schon genannte „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge

⁴ UB Leipzig, Nachlass W. Streitberg, NL 245/Ha/Hardy/89.

⁵ Da zwei Bände als Doppelbände erschienen, trug der letzte Band die Zahl 15.

und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft“, die „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ oder die „Religionsgeschichtliche Bibliothek“ erschienen erst später (ab 1896, 1903 und 1912). Neben den großen religiösen Traditionen in China und Indien, neben dem Islam, dem alten Rom und Ägypten sowie Mittelamerika widmete sich ein Band der *Religion der afrikanischen Naturvölker*, und in insgesamt drei Bänden wurden *Volksglaube und religiöser Brauch* unterschiedlicher südosteuropäischer Völkerschaften thematisiert. Ein weiteres Werk über die Germanen war geplant, wurde aber von Eugen Mogk nicht realisiert.⁶

Nach den beiden genannten Monographien hat Hardy jeweils zu vergleichbaren Themen später zwei Göschen-Bändchen veröffentlicht, die naturgemäß einen elementaren, einführenden Charakter tragen, aber immerhin beide zwei Auflagen erlebten: 1898 erschien als Band 83 der Titel *Indische Religionsgeschichte* (1904²) und 1903 als Band 174 *Buddha* (1904²). In der Linie dieser letztlich kleineren Veröffentlichungen liegt dann auch die 1902 erschienene Studie über Aśoka, den großen Förderer des Buddhismus in Indien (*König Asoka* [sic]. *Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus*; 5. Tsd. 1913), die immerhin kein Geringerer als der Indologe Otto von Böhtlingk „mit dem größten Vergnügen und mit wahrer Bewunderung [...] gelesen hat“.⁷ Diese positive Darstellung des buddhistischen Herrschers rief aber in der konfessionell orientierten *Kölnischen Volkszeitung* und bei dem Jesuiten Joseph Dahlmann scharfe Kritik hervor (Vollmer 2020: 681-682). Solche leidvollen Erfahrungen waren es wohl nicht zuletzt, die Hardy an Wilhelm Streitberg am 25. Januar 1903 schreiben ließen: „Ich muß mich ordentlich schämen, daß ich lauter so kleine Sachen mache, aber der Vorsatz ist gefaßt: von nun an keine Büchlein mehr, sondern ein Buch!“⁸

Dieses aus einer kontroversen Situation entsprungene Eingeständnis darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass gerade in den letzten Lebensjahren Hardys wissenschaftliche Arbeit durchaus umfangreichen Projekten galt und erfolgreich war. Wie oben erwähnt, war Hardy seit ihrem Anfang mit der Pali Text Society und über sie mit Thomas William Rhys Davids eng verbunden. Die erste textkritische Edition, die Hardy in diesem Rahmen vorlegte, war der 1894 erschienene Kommentar des Dhammapāla zum Peta-Vatthu des Khuddaka-Nikāya; ihm folgte 1901 der Kommentar zum Vimāna-Vatthu.

Nachdem Richard Morris, der bisherige Herausgeber des Aṅguttara-Nikāya, 1894 verstorben war, trat Hardy an seine Stelle und gab in den Jahren 1896, 1899 und 1900 die verbliebenen – überwiegenden – Teile des Aṅguttara-Nikāya heraus. Im Jahre 1902 folgte das Netti-Pakaraṇa mit Auszügen aus Dhammapālas Kommentar. Auf den umfangreichen Vorarbeiten Hardys – *after the*

⁶ Vgl. die mahnenden Briefe Hardys an Mogk, zuletzt vom 3. November 1901; UB Leipzig, Nachlass E. Mogk, NL 246/2/1/4/2/H/27.

⁷ Streitberg in einem Brief an Hardy vom 18. Januar 1902; UB Leipzig, Nachlass W. Streitberg, NL245/Ha/Streitberg/53.

⁸ UB Leipzig, Nachlass W. Streitberg, NL 245/Ha/Hardy/124.

manuscript of Edmund Hardy, wie es im Titel heißt – baute dann Max Walleser auf und edierte in fünf Bänden von 1924 an Buddhagosas Kommentar zum Aṅguttara-Nikāya.

In den letzten Lebensjahren widmete sich Hardy in enger Abstimmung mit Rhys Davids vor allem der Neufassung eines Pāli-Wörterbuchs, das an die Stelle des Nachschlagewerks von Robert Charles Childers treten sollte, das erstmals 1875 erschienen war. Die umfangreichen Vorarbeiten, die sich in seinem Nachlass fanden (Pischel 1905), wurden an Rhys Davids weitergeleitet. Es dauerte dann noch bis nach dem Ersten Weltkrieg, dass das neue Wörterbuch als *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* vorlag. Thomas William Rhys Davids bemerkte dazu im Vorwort (VII-VIII):

“ In this connection I should refer to the work of Dr. Edmond [sic] Hardy. When he died he left a great deal of material; some of which has reached us in time to be made available. He was giving his whole time, and all his enthusiasm to the work, and had he lived the dictionary would probably have been finished before the war.

4. Die neue Herausgeberschaft

Zwar hatte sich Thomas Achelis als Herausgeber des *Archivs für Religionswissenschaft* noch Anfang 1898 „einer Mitarbeiterschar von über 300 Herren“ rühmen können,⁹ aber die Anzahl der für den wirtschaftlichen Erfolg letztlich ausschlaggebenden Abonnenten sah ganz anders aus: Sie war von 204 im Jahr 1899 auf 182 Mitte 1902 zurückgegangen (Hammann 2021: 110). Dies hatte zur Folge, dass der Verleger Paul Siebeck den Vertrag mit Thomas Achelis kündigte, allerdings an der Zeitschrift keine weiteren Rechte anmeldete. Der Herausgeber hatte somit freie Hand und suchte einen neuen Verleger. Diesen fand er schließlich im Verlag B. G. Teubner in Leipzig.

Mit dem Verlag Teubner war aufgrund mehrerer Buchprojekte – zuletzt im Jahr 1903 das religionsgeschichtlich nicht unproblematische Werk *Eine Mithrasliturgie* – der zunächst in Gießen, dann in Heidelberg lehrende Altphilologe Albrecht Dieterich verbunden. Sein Interesse an religionsgeschichtlichen Fragen steht außer Zweifel, denn vom gleichen Jahr an gab er zusammen mit seinem Kollegen Richard Wünsch im Gießener Verlag Alfred Töpelmann die oben beiläufig erwähnten „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ heraus. Offensichtlich ist der Verlag Teubner an Dieterich herangetreten und hat ihn zur Übernahme der Redaktion gedrängt, wie sich aus einem Schreiben Dieterichs an den Altphilologen Georg Wissowa in Halle vom 2. August 1903 ergibt.¹⁰ Diesem Schreiben beigelegt ist ein drei Seiten umfassender gedruckter Text, der mit der folgenden Ankündigung beginnt und ganz augenscheinlich Werbezwecken diente:

⁹ In der eingangs zitierten Postkarte an Eugen Mogk vom 19. Januar 1898.

¹⁰ Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle, Nachlass G. Wissowa, Yi 20 ID 950.

“ Vorläufige Mitteilung über das Archiv für vergleichende [sic] Religionswissenschaft, unter Mitredaktion von H. Usener, H. Oldenberg, C. Bezold, F. Kauffmann, K. Th. Preusz [sic]. Herausgegeben von Thomas Achelis und Albrecht Dieterich.

Nach der Nennung des neuen Verlags folgt der Hinweis, dass jährlich „4 Hefte zu mindestens 6 Bogen zum Preis von 14 Mark“ erscheinen sollen. Der weitere Text der – wohlgemerkt: hier nicht unterschriebenen – Ankündigung ist sachlich weitgehend identisch mit dem „Vorwort zum siebenten Bande“, das dann mit „A. D.“ paraphiert ist (Dieterich 1904). Wie aus der Ankündigung zu ersehen ist und dann auch auf dem Titelblatt des 7. Bandes ausgewiesen wird, hat man sich von den zahlreichen mit dem Archiv bislang verbundenen Gelehrten getrennt, darunter auch von Edmund Hardy. An ihre Stelle ist eine „Mitredaktion“ getreten, was immer man sich darunter vorzustellen hat. Als erster erscheint hier der Bonner Altphilologe Hermann Usener, der nicht nur Dieterichs akademischer Lehrer, sondern auch sein Schwiegervater war. Den zweiten Platz nimmt der damals noch in Kiel lehrende Indologe Hermann Oldenberg ein, gefolgt von dem Heidelberger Altorientalisten Carl Bezold. Warum der Kieler Germanist Friedrich Kauffmann zwar in der Ankündigung, nicht aber später im 7. Band erscheint, ließ sich nicht ermitteln. Der damals am Berliner Museum für Ethnologie tätige Konrad Theodor Preuss beschließt den Kreis der Mitherausgeber. Dieterichs „Vorwort zum siebenten Bande“ ist ein vielfach gewendetes Plädoyer für ein die verschiedenen beteiligten Fächer vereinigendes Vorgehen:

“ [D]er Zustand muß ein Ende nehmen, daß die Philologien und die Ethnologie (Völkerkunde, Anthropologie) in gegenseitiger Ablehnung und Geringschätzung falsche Wege gehen [...]. Der philologische Historiker kann ohne die Analogien der Volkskunde und Völkerkunde religionsgeschichtlich nicht zu neuen Erkenntnissen gelangen, der Volkskundige und Ethnologe ohne die Hilfe der geschichtlichen Philologien haltbare Resultate nicht gewinnen. (Dieterich 1904: 2-3)

Eine ähnliche Kooperation hatte auch der alte Herausgeber in dem gefordert, was er „Zur Einführung“ in Band 1 geschrieben hatte, und sie ist nicht grundsätzlich dem entgegengesetzt, was Hardy im Zusammenspiel der „historisch-komparativen Methode“ und der „anthropologisch-komparative[n] Methode“ (Hardy 1898: 39-40) vor Augen hatte.

Die Hintergründe für das Ausscheiden von Thomas Achelis – vom 8. Band an wird das *Archiv für Religionswissenschaft* bis zu seinem Tod allein von Albrecht Dieterich herausgegeben – lassen sich nur in Umrissen nachzeichnen. Schon unter dem Datum des 19. Januar 1903 hatte Dieterich seinen Schwiegervater Usener über die geplante Übernahme der Redaktion und die anstehenden Änderungen informiert und dabei bekannt: „Achelis ist mit rührender Naivität auf alle Bestimmungen eingegangen, die uns ermöglichen, bei der geringsten Differenz ihn an die Luft zu setzen.“¹¹ Ähnlich hieß es später in dem oben genannten Brief an Georg Wissowa, den Dieterich

¹¹ Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, Nachlass H. Usener, S. 2102. – Der Text des Briefes auszugsweise auch bei Treiber 2021: 63, Anm. 153.

der „Vorläufige[n] Mitteilung“ beilegte: „Achelis ist durch Vertrag ganz gefesselt und wird – unter uns – bald herausmüssen.“ Es folgte die Bitte an Wissowa, mitzuhelfen, das Unternehmen „vor theologischer, philosophischer, ethnologischer Versumpfung“ zu retten. Dass für die Mitredaktion – bis auf Preuss – ausgewiesene Ordinarien herangezogen wurden, ist nachvollziehbar, auch dass man Hermann Oldenberg gegenüber dem zu diesem Zeitpunkt bereits gesundheitlich stark angeschlagenen Edmund Hardy den Vorzug gab. Dass Hardy nicht weiter mitgearbeitet hat, ist in seinem Ableben begründet; andere haben weiter mitgearbeitet, wie der Ägyptologe Alfred Wiedemann oder der Altphilologe Wilhelm Roscher.

Wie sich Thomas Achelis zu der ganzen Entwicklung stellte, ist in den Quellen nicht überliefert. Erhalten hat sich lediglich ein Brief von Dieterich, datiert auf den 29. November 1904.¹² Achelis hatte ihn zuvor – so kann man aus der Antwort erschließen – über seine auf Ostern 1905 festgesetzte Berufung zum Direktor des Neuen Gymnasiums in Bremen informiert und damit verbunden den Wunsch geäußert, aus der Redaktion auszusteigen. Dieterich übermittelte in seiner Antwort zunächst zu der Berufung „herzliche Glückwünsche“ und zeigte für den Wunsch nach der „Befreiung von der Redaktion“ viel Verständnis. Dann heißt es weiter:

“ Ihnen bleibt immer das große Verdienst, die Notwendigkeit eines solchen Organs erkannt, es ins Leben gerufen und in schwerer Zeit durchgerettet zu haben. Es würde mich sehr freuen, wenn sich unsere Wege einmal wieder kreuzen würden und wir uns über mancherlei weitere Erfahrungen unterhalten könnten. Auf jeden Fall Sorge ich dafür, daß Ihnen die Hefte des Archivs wie bisher regelmäßig zugehen.

5. Zur Rezeption Edmund Hardys

Udo Tworuschka widmete Edmund Hardy in seinem Buch *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker* ein eigenes Kapitel. Auf diese Weise hat er Hardy ähnlich gewürdigt wie der bei ihm erwähnte Wissenschaftsrat mit seinen *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* aus dem Jahr 2010 (Tworuschka 2011: 49-65). Am Ende der – sehr übersichtlichen – Auflistung von Bezugnahmen auf Hardy in der Forschungsgeschichte unterscheidet Tworuschka zwischen „Bedeutung“ und „Wirkung oder [...] Erfolg“ Hardys (64). In der Tat ist Hardy der augenfällige Erfolg versagt geblieben: Er hatte keine akademischen Schüler und somit keine förmliche, ihn und seine Ideen propagierende Schule. Die von ihm ins Leben gerufenen „Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte“ wurden nicht weitergeführt. Seinen Tod vermeldeten in Form von Nachrufen neben einigen konfessionellen Blättern im Grunde nur das *Journal of the Pali Text Society* und das *Giornale della Società Asiatica Italiana*, im *Archiv für Religionswissenschaft* findet sich, wie übrigens fünf Jahre später im Fall von Thomas Achelis, keine Zeile.

¹² Staats- und Universitätsbibliothek Bremen, Signatur Aut. XXVIII, 18.

Edmund Hardy hatte die Absicht, im Spätsommer 1904 an dem „Zweiten Internationalen Kongress für Allgemeine Religionsgeschichte“ in Basel teilzunehmen.¹³ Den im Nachlass von Wilhelm Streitberg aufbewahrten Briefen ist zu entnehmen, dass er aber zu diesem Zeitpunkt bereits schwer erkrankt war und weder einen Beitrag liefern noch nach Basel reisen konnte. Albrecht Dieterich, der neue Herausgeber des *Archivs für Religionswissenschaft*, nahm an dem Kongress teil und beschloss seinen dortigen Vortrag mit den folgenden, programmatischen Worten:

“ Nur so werden wir endlich schonungslos und illusionslos Ernst machen mit dem Gedanken geschichtlicher Entwicklung, auch in der Geschichte der Religion und Religionen. Es gibt keine Wissenschaft des Göttlichen, nur der Entwicklung des menschlichen Denkens vom Göttlichen. (Dieterich 1905: 76)

Dies aber ist in letzter Konsequenz nichts anderes, als was Hardy in seinem „Leitartikel“ 1898 der Religionswissenschaft mit auf den Weg gegeben hatte: „Alles, was nicht Erfahrungstatsache ist, und als solche nicht entweder überliefert oder aus überlieferten Tatsachen erschlossen ist, existiert nicht für uns [...]“. (Hardy 1898: 11)

6. Literaturverzeichnis¹⁴

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

Dieterich, Albrecht 1904. „Vorwort zum siebenten Bande.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 7, 1-5.

Dieterich, Albrecht 1905. „Die Religion der Mutter Erde.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel. 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 73-76.

Hammann, Konrad 2021. *Paul Siebeck und sein Verlag*. Tübingen: Mohr Siebeck.

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.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 4, 45-66, 97-135, 193-228.

Pischel, Richard 1905. „Hardys Nachlaß.“ *Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde* 17, 137-138.

Prüser, Friedrich 1953. „Achelis, Thomas Ludwig Bernhard.“ *Neue deutsche Biographie* 17, 30.

Rühle, Oskar 1926. *Der theologische Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)*. Tübingen: Mohr.

¹³ Hardys Name erscheint, versehen mit dem Zeichen †, in den Kongressakten.

¹⁴ Ungedruckte Archivmaterialien sind nur in den Anmerkungen dokumentiert.

- Schröder, Christel Matthias 1957. „Thomas Achelis, ein Bremer Religionswissenschaftler.“ *Jahrbuch der Wittheit zu Bremen* 2, 187-203.
- The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* 1921-1925, hg. von Thomas William Rhys Davids und William Stede. London: Pali Text Society.
- Treiber, Hubert 2021. *Max Weber unter Anhängern des Altphilologen Hermann Usener. Religionswissenschaft auf philologischer Basis im Heidelberger Gelehrtenkränzchen „Eranos“ 1904-1909*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Thurau, Markus 2014. „Hardy, Edmund Georg Nikolaus.“ *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 35, 606-618.
- Tworuschka, Udo 2011. *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*. Köln u.a.: Böhlau.
- 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.K. Findeis u.a. 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 u.a. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 869-886.
- Vollmer, Ulrich 2021. *Carl Clemen und die Religionsgeschichte*. Berlin u.a.: Lang.

Bildnachweis

Abb. 1 Kantonal- und Universitätsbibliothek Freiburg, Cabinet des manuscrits, Dépôt Müller-Büchi.

Über den Autor

Dr. **Ulrich Vollmer**, Studium der Klassischen Philologie, Katholischen Theologie und Vergleichenden Religionswissenschaft; Gymnasiallehrer (1980-1984); anschließend Wechsel an die Universität Bonn; 1984-2005 wissenschaftlicher Angestellter im Religionswissenschaftlichen Seminar; 2005-2012 Kustos des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften; 2013 Ruhestand; neben der Lehrtätigkeit im Fach Religionswissenschaft zeitweise Lehrauftrag für Neutestamentliches Griechisch an der Universität zu Köln. Aktuelle Publikationen: *Carl Clemen und die Religionsgeschichte*. Berlin: Lang 2021; *Religionsgeschichte und Religionsgespräch am Vorabend der Reformation. Johannes Stamlor und sein „Dyalogus de diversarum gencium sectis et mundi religionibus“ von 1508*. Münster: LIT 2023.

E-Mail: vollmer@uni-bonn.de

Abstract in English

In the course of the academic establishment of the Study of Religion (Religionswissenschaft) as an independent academic discipline in the second half of the 19th century, the first specialised journals also appeared. In the German-speaking world, the *Archiv für Religionswissenschaft*, first published in 1898, is of particular importance. Its founder and first editor was the Bremen grammar school teacher Thomas Achelis (1850-1909). The first volume opened – as an editorial – with Edmund Hardy’s (1852-1904) text “Was ist Religionswissenschaft? A Contribution to the Methodology of the Historical Study of Religion”. The following study first places the beginnings of the *Archiv für Religionswissenschaft* in the context of the history of science, then gives an overview of the most important biographical data of Edmund Hardy and the fundamental aspects of his scientific work. Finally, we will consider the further development of the *Archiv für Religionswissenschaft* with the transition to the new editorship by Albrecht Dieterich (1866-1908) and finally briefly review the reception of Hardy’s work.

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.argos.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“.¹

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 Professorensalärs 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

¹ 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).²

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.³ 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

² 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.

³ 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 prononcierter 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).⁴ 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

⁴ 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 Gesichtspunkt⁵ 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 *nolens volens* 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 „Zwillingsschwester“ 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

⁵ 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.⁶ 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

⁶ 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 solle (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 Faktoren 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.⁷

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)

⁷ 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)⁸ und empfiehlt ihn 1907 (!) neben Wilhelm Streitberg und anderen „Philosophen“ für einen Lehrstuhl in Königsberg.⁹

Mit diesem stark an der Empirie orientierten Verständnis von „Religion als Ausdruck einer Klasse von Erfahrungsthat-sachen“ 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.¹⁰ 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):

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

⁹ 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).

¹⁰ 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).¹¹

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

¹¹ 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 „Ordners, 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 Übervater 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.¹²

¹² 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 ‚querschnittsmäßig‘. Also eine historische und eine systematische Untersuchung der Religionen ist die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft. (Wach 1924: 21)

An die Stelle des reinen Ordners 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.¹³ Seinem früheren Appell für eine rein empirische

¹³ 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 Tieles – „[...] die Thatsachen nur feststellt und ordnet, während sie unfähig ist, dieselben zu erklären“ (Tiele 1899: 16; auch Chantepie de la Saussaye 1905: 4-5).¹⁴ 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.

¹⁴ 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.¹⁵ 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

¹⁵ 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*.¹⁶

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.

¹⁶ 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. ³1905 [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.
- Gephardt, 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. ⁴1965 [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. Tieles 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. ⁵2007 [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*² 4, 1892-1898.
- Leeuw, Gerardus van der. ³1970 [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-Olgati / 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*⁴ 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*² 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/I, 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 Denunziantenthum.“ *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*² 4, 1954-1959.
- Wehler, Hans-Ulrich. ⁷1994 [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. ²1893 [1880]. *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Erster Band, *Erkenntnisslehre*. 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 ²2019.

E-Mail: 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.

Die Hardy-Stiftung (1905 bis 1962)

Oliver Krüger / Katharina Wilkens

Veröffentlicht am 28.09.2023

Zusammenfassung

Mit seiner testamentarischen Verfügung aus dem Jahr 1901 vermachte der Indologe und Religionswissenschaftler Edmund Hardy (1852-1904) der Bayerischen Akademie der Wissenschaften einen hohen Betrag zur jährlichen Förderung und Auszeichnung indologischer Forschungen. In ihren aktiven Jahren von 1905 bis 1922 und von 1930 bis 1936 unterstützte die Hardy-Stiftung zahlreiche einzelne Forscher sowie eine Reihe internationaler Publikationsprojekte. Die mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges einhergehende Isolation deutscher Wissenschaft führte schließlich zu einer nationalen Provinzialisierung der Stiftung.

Der Artikel beleuchtet zunächst den Hintergrund der Stiftung, sodann die zentralen Personen der Stiftungskommission und zuletzt die Förderpraxis in ihren sich wandelnden ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen.

1. Die Gründung der Hardy-Stiftung

In wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen ist es unüblich, abseits der Einrichtung von disziplinären Lehrstühlen die materiellen Bedingungen von Forschung und Lehre zu berücksichtigen – die Frage nach der wissenschaftlichen Infrastruktur scheint bis dato nur in der Wissenschaftspolitik und Wirtschaft vertieft thematisiert zu werden. Dabei ließen sich unter dieser Perspektive unschwer soziale Machtkonstellationen aufzeigen: Welches Fach und wer im Einzelnen wird gefördert (und wer nicht)? Wer darf die Entscheidungen fällen und wer wird von entsprechenden Gremien ausgeschlossen? Es wäre naiv anzunehmen, dass es rein wissenschaftliche Kriterien wären, die über die Vergabe von Beihilfen entscheiden – die Entwicklung der kleinen Hardy-Stiftung gibt ein beredtes Zeugnis davon ab, wie politische Rahmenbedingungen, aber auch wirtschaftliche Zwänge die Förderpraxis veränderten.

Bevor in Deutschland 1920 mit der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft eine institutionalisierte Forschungsförderung auf nationaler Ebene eingerichtet wurde, spielten die wissenschaftlichen Akademien in dieser Funktion eine herausragende Rolle. Die Akademien waren seit Mitte des 18. Jahrhunderts zunächst als Ort des Austausches der Gelehrten ins Leben gerufen worden und gliederten sich nach dem Modell der im Jahr 1700 gegründeten Preußischen Akademie der Wissenschaften meist in eine naturwissenschaft-

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

Um diesen Artikel zu zitieren: Krüger, Oliver / Katharina Wilkens. 2023. „Die Hardy-Stiftung (1905 bis 1962).“ *ARGOS* 2 (2) Sonderheft *Hardy* 125: 120-144. DOI: 10.26034/fr.argos.2023.4425.

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

liche und eine philosophisch-historische Klasse. Die Akademien edierten Vorträge bzw. Abhandlungen ihrer Klassenmitglieder in den umfangreichen *Mitteilungen, Sitzungsberichten* und *Jahrbüchern*, die weltweit mit anderen Akademien ausgetauscht wurden. Auf diese Weise entstanden umfangreiche wissenschaftliche Bibliotheken schon lange vor den großen Universitätsgründungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die 1759 etablierte Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften war die früheste und bedeutendste Akademie in einem katholisch geprägten, deutschen Teilstaat (Willoweit 2009).

Neben dem allgemeinen, von der bayerischen Regierung getragenen Etat verzeichnete die Akademie insbesondere ab den 1890er Jahren eine Reihe von Privatstiftungen zur Förderung ausgewählter Forschungsgebiete: 1861 die Friedrich Carl von Savigny-Stiftung (Jurisprudenz), 1877 der Christakis Zographos-Fond (griechische Philologie), 1892 die Justus von Liebig-Stiftung (Landwirtschaft), 1896 die Münchner Bürgerstiftung (mathematisch-physikalische Forschungen), 1896 die Theodor von Cramer-Klett-Stiftung (Naturwissenschaften) und 1898 die Dionysios Thereianos-Stiftung (alt- und mittelgriechische Studien).¹

Gemäß seinem am 28. Oktober 1901 verfassten Testament stiftete Hardy den Großteil seines Vermögens der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften und einen kleineren Anteil der Poppelsdorfer Armengemeinde an seinem letzten Wohnort in Bonn.² Sein Freund und ehemaliger Mitstreiter in der Auseinandersetzung mit der Schweizer Universität Freiburg, der Historiker Adolf Gottlob, wurde von Hardy zum Nachlassverwalter bestimmt, fühlte sich mit dieser Aufgabe allerdings unwohl und konnte den Berliner Indologen Richard Pischel für die Abwicklung des wissenschaftlichen Nachlasses gewinnen.³ Seine umfangreiche Bibliothek vermachte Hardy zum größten Teil der Universität München, theologische Werke vor allem der Benediktinerabtei Maria Laach in der Nähe von Bonn und die Pāli-Manuskripte erbte die Universität Berlin (Pischel 1904/05).⁴ Das der Akademie vermachte Vermögen umfasste mehr als 71.000 Mark (nach heutiger Kaufkraft ca. 500.000 €) und stellte damit zum Zeitpunkt der Schenkung das zweitgrößte Kapital unter den sechs Privatstiftungen dar, die von der Akademie verwaltet wurden.

Aus dem jährlichen Zinsertrag dieses Kapitals sollte die indologische Forschung auf drei Ebenen gefördert werden: a) als persönliche Unterstützung eines jungen Gelehrten eines der deutschen Bundesstaaten, b) als Preis für vorliegende wissenschaftliche Leistungen oder

¹ Die Schenkungen der beiden griechischen Stifter erklären sich aus der engen Verbundenheit Bayerns mit Griechenland: König Otto, der Sohn des bayerischen Königs Ludwig I., regierte das Land von 1832 bis 1862.

² Abschrift der testamentarischen Stiftung. Hauptstaatsarchiv München, MK 40362.

³ Brief vom 13.10.1904 von Adolf Gottlob an Wilhelm Streitberg (Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/G/Gottlob/104).

⁴ Brief vom 15.10.1904 von Adolf Gottlob an Wilhelm Streitberg (Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/G/Gottlob/106); Beschluss des Königlich Bayerischen Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten vom 26.01.1906 an den Senat der Universität München (Bayerisches Hauptstaatsarchiv, MK 40362).

c) als Unterstützung künftiger wissenschaftlicher Unternehmungen (vgl. die Satzung im Anhang).

Zeigt sich der Präsident der Akademie, Karl Theodor von Heigel, überrascht, dass Hardy ohne nähere Verbindung zur Münchner Institution die gewichtige Stiftung veranlasste (Heigel 1905: 527), so lassen sich doch eine Reihe von Überlegungen anstellen, die Hardys Entscheidung plausibel erscheinen lassen.

Zunächst einmal ermöglichte ihm das Erbe seines Vaters trotz der nur kurzen Anstellungszeiten als Professor eine große akademische Unabhängigkeit und lebenslange karitative Tätigkeit. Ohne Zweifel eifert Hardy in diesem Punkt seinem Vorbild, dem katholischen Sozialreformer Frédéric Ozanam (1813-1853) nach, der 1846 zum korrespondierenden Mitglied der historischen Klasse der Bayerischen Akademie ernannt wurde (Raab 1989: 642-644). Wie auch Ozanam, dem Hardy 1878 mit seiner allerersten Publikation ein hagiographisches Denkmal setzte, verfasst er im Angesicht schwindender Gesundheit sein generöses Testament (Hardy 1878: 193-208).

Zu der Stiftung inspiriert hat ihn wahrscheinlich auch der Austausch mit dem Rechtsgelehrten Leo von Savigny, einem weiteren ehemals Freiburger Kollegen. Mit dem Erbe seines Großvaters, des bedeutenden preußischen Juristen und Politikers Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), wurde 1861 die erste Privatstiftung in der jüngeren Geschichte der Akademie etabliert. Darüber hinaus war Hardy über den Rechtshistoriker Karl von Amira und den Indologen Ernst Kuhn – beide Mitglieder der historisch-philologischen Klasse – mit der Akademie verbunden. Kuhn, der auch als Sekretär seiner Akademiekasse fungierte, war Hardy im Herbst 1902 behilflich, für ihn eine Honorarprofessur für „Orientalische Religionsgeschichte und indische Philologie“ an der Universität München einzurichten, die dieser letztlich aber nicht antrat (Vollmer 2014: 683-684). Kuhn ist auch der einzige Vertraute, mit dem Hardy vor und nach der Abfassung seines Testaments die geplante Stiftung in einem regen Briefwechsel bespricht (und auch offenbart, dass zwei bayerische Universitäten sein Angebot abgelehnt haben).⁵

Will man Hardys Stiftung biographisch einordnen, so liegt es nahe, diesen Akt als ein letztes Bemühen um akademische Anerkennung zu deuten, die ihm im Leben weitgehend versagt war. Die Aufgabe seiner beiden Professuren im deutschen und im schweizerischen Freiburg endete 1893 und 1898 jeweils mit einem Eklat, der publizistisch hohe Wellen im ganzen Reich schlug. So scheiterte auch das Vorhaben, an der Universität Würzburg, wo Hardy von 1898 bis 1903 lebte, eine Honorarprofessur zu erlangen. Als Theologe und Priester, der sich in seinen späten Jahren weder klar dem ultramontanen noch dem Reformkatholizismus

⁵ Brief vom 13.10.1901 von Edmund Hardy an Ernst Kuhn (Ludwig-Maximilians-Universität München. Universitätsbibliothek, Nachlass Ernst Kuhn, Nachl. Ernst Kuhn 2 Har 12); Brief vom 27.10.1902 von Edmund Hardy an Ernst Kuhn (Ludwig-Maximilians-Universität München. Universitätsbibliothek, Nachlass Ernst Kuhn, Nachl. E. Kuhn 2 Har 19).

zugehörig fühlte, verfügte er über keine engen Bindungen mehr ins theologische Milieu. Trotz seiner enormen wissenschaftlichen Produktivität lebte Hardy in Würzburg und zuletzt in Bonn zurückgezogen und vereinsamt (Vollmer 2014: 682-685).

Mit der Einrichtung der Stiftung bei der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften setzte sich Hardy mit Hilfe seines stattlichen Vermögens ein intellektuelles Denkmal neben einflussreichen Figuren der deutschen Wissenschaftsgeschichte wie Justus von Liebig und Friedrich Carl von Savigny – der persönliche Bezug zum Stifter zeigt sich nicht zuletzt in der Verfügung, dass die Preise stets an seinem Geburtstag, am 9. Juli, vergeben werden sollen.

Dieses Bemühen um die eigene Anerkennung spiegelt auch die letzte Episode um Hardys Nachlass wider: Aus den Briefen von Adolf Gottlob geht hervor, dass aus dem Erbe ein Bronze-Medaillon mit persönlichem Portrait für den Grabstein und ein plastisches Denkmal (für die Stadt Bonn?) geplant waren. Der bekannte Bildhauer Albert Küppers, dem Bonn und Poppelsdorf zahlreiche sepulkrale Monumente der akademischen Elite zu verdanken hat, war mit dieser Arbeit beauftragt, stellte jedoch nur das Grabmedaillon (nicht aber das Denkmal) fertig – die Geschwister Hardys sprachen sich seinerzeit gegen eine „Verherrlichung der Person“ aus.⁶

2. Die Kommission der Hardy-Stiftung

Ab 1909 erhalten wir Einblick in die Zusammensetzung der Kommission, die die Bewerbungen um die Förderung und Preise begutachtete. In der Regel war der Akademiepräsident auch der Vorsitzende der Kommission, die sich aus ordentlichen, außerordentlichen und korrespondierenden Mitgliedern der Akademie zusammensetzte und wenn nicht Fachwissenschaftler, so doch meist klassische Philologen umfasste. Die folgende Auflistung einiger Kommissionsmitglieder soll einen Einblick in die disziplinären Netzwerke der Indologie und verwandter Fächer gewähren und berücksichtigt daher nur entsprechende Fachvertreter (nach dem Ausscheiden von Ferdinand Sommer aus der Kommission 1954 sind hier keine philologischen Spezialisten mehr präsent). Aus den überlieferten Protokollen lässt sich schließen, dass vor Ort an den Kommissionssitzungen zumindest ab den späten 1920er Jahren häufig nur der Präsident und ein indologischer Fachvertreter teilnahmen, dessen Empfehlungen die Kommission folgte.⁷

⁶ Brief vom 11.01.1905 von Adolf Gottlob an Wilhelm Streitberg (Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/G/Gottlob/123); Brief vom 21.02.1905 von Adolf Gottlob an Wilhelm Streitberg (Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/G/Gottlob/129); Brief vom 19.09.1905 von Albert Küppers an Wilhelm Streitberg (Universitätsbibliothek Leipzig, Nachlass Wilhelm Streitberg, NL 245/K/Ku/6).

⁷ Vgl. Protokoll der Kommissionssitzung vom 17.02.1932 (Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hardy Stiftung, Signatur XII 4).

Ernst Wilhelm Adalbert Kuhn (1846-1920), Kommissionsmitglied von 1905-1919

Kuhn wirkte in München bereits seit 1877 als Professor für arische Philologie, ab 1909 auf dem Lehrstuhl für vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft. Er war seit dem Folgejahr seiner Berufung Mitglied der Akademie, von 1900 bis 1920 sogar Sekretär der philosophisch-philologischen Klasse. In Hardys Todesjahr hatte er zudem das Rektorat der Universität München inne. Belegt ist, wie oben beschrieben, ein brieflicher Austausch mit Hardy seit 1896 (Wilhelm 1982).

1893 und 1894 fungierte Kuhn als Herausgeber der *Orientalischen Bibliographie*, einer international bedeutsamen Listung wissenschaftlicher Monographien, Lexika und Aufsätze zu vorwiegend außereuropäischen historischen, philologischen und ethnologischen Forschungsgebieten. Von 1895 bis 1928 wurde die Zeitschrift von Kuhns Schüler Lucian Scherman „unter Mitwirkung“ von Kuhn ediert.⁸

Wilhelm Streitberg (1864-1925), Kommissionsmitglied von 1911-1918

Streitberg, einer der engsten Weggefährten Hardys, wurde 1909 mit seiner Berufung auf den Lehrstuhl für indogermanische Sprachwissenschaft zum engsten Arbeitskollegen von Kuhn an der Universität München. Gleichzeitig ernannte ihn die Akademie zum ordentlichen Mitglied. 1920 wechselte er an die Universität Leipzig (Schmitt 2013).

Wilhelm Ludwig Geiger (1856-1943), Kommissionsmitglied von 1920-1927

Der Iranist und Indologe wurde 1920 als Nachfolger seines engen Freundes Kuhn auf den Lehrstuhl für vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft berufen, wo er aber schon 1924 in den Ruhestand eintrat. Korrespondierendes Mitglied der Akademie war er seit 1892, ordentliches Mitglied wurde er 1940 (Bechert 1964).

Hanns Oertel (1868-1952), Kommissionsmitglied von 1933-1952

An der Münchner Universität lehrte Oertel seit 1925 als Professor für indische und iranische Philologie. 1933 wurde er ordentliches Mitglied der Akademie und reichte 1935 überraschend sein Gesuch zur Emeritierung ein – nach der Finanzkrise in den 1920er Jahren war es Usus, dass Professoren über das 70. Lebensjahr hinaus lehrten. Mit dem nationalsozialistischen „Gesetz über die Entpflichtung und Versetzung von Hochschullehrern aus Anlass des Neuaufbaus des deutschen Hochschulwesens“ vom Januar 1935 wurden allerdings fast alle älteren akademischen Kader ohnehin zwangspensioniert. Nach dem Krieg unterrichtete Oertel wieder für einige Jahre orientalische Philologien in München (Schreiber 2006: 61-64; Wilhelm 1999).

Lucian Scherman (1864-1946), Kommissionsmitglied von 1911-1938 (excl. 1912-1914)

Schon 1885 wurde Scherman bei Ernst Kuhn promoviert und sieben Jahre später auch mit einer indologischen Studie an der Universität München habilitiert. Von Kuhn übernahm er bis zu deren Einstellung 1928 die Herausgabe der *Orientalischen Bibliographie*. 1901 folgte die

⁸ *Orientalische Bibliographie*. Berlin: Reuther & Reichard 1888-1928.

Ernennung zum außerordentlichen Professor für Sanskrit und von 1907 bis 1933 leitete er die Königlich Ethnographische Sammlung in München (das spätere Völkerkundemuseum). 1912 nahm ihn die Akademie als außerordentliches und 1929 als ordentliches Mitglied in ihren erlauchten Kreis auf. Aufgrund der großen internationalen Anerkennung seiner Arbeit wurde für ihn 1916 der Lehrstuhl für „Völkerkunde Asiens mit besonderer Berücksichtigung des indischen Kulturkreises“ geschaffen, den er bis 1933 innehatte. Die Nationalsozialisten setzten wegen seiner jüdischen Herkunft die Zwangspensionierung und ein Vorlesungsverbot durch, 1938 wurde er aus der Akademie ausgeschlossen und emigrierte noch im hohen Alter in die Vereinigten Staaten (Wilhelm 2005). Abgesehen von einer oberflächlichen Buchrezension einer vedischen Quellenedition Schermans (Hardy 1887) liegen keine Belege für einen direkten Kontakt zu Hardy vor. Niemand hat so lange wie Scherman in der Stiftungskommission mitgewirkt. Dass es in den 1920er Jahren nicht zu einer Konfrontation kam, als der rassistische und antisemitische Politiker und Mediziner Max von Gruber (1853-1927) die Akademie und die Hardy-Kommission präsidierte, ist wohl dem Umstand geschuldet, dass es aufgrund der Währungskrise keine Ausschüttungen und damit Aufgaben für die Kommission gab.

Ferdinand Sommer (1875-1962), Kommissionsmitglied von 1928-1930, 1938-1954

1926 wurde Sommer auf den Lehrstuhl für indogermanische Sprachwissenschaft berufen, den er bis 1951 innehatte; 1927 wurde er ordentliches Mitglied der Akademie.

Walther Wüst (1901-1993), Kommissionsmitglied von 1940-1945

Eine ausführlichere Darstellung erfordert die wissenschaftliche Biographie von Walther Wüst, denn auch in der nur marginal bedeutsamen Geschichte der Hardy-Stiftung verknüpfen sich die wissenschaftspolitischen Entwicklungen der 1930er Jahre zwischen dem Reich, der Münchner Universität und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachdem Wüst bereits 1931 von der Hardy-Stiftung für seine Forschungen ausgezeichnet und 1934 für sein „etymologisches Wörterbuch des Sanskrit“ gefördert wurde, fungierte er in den Kriegsjahren neben Oertel und Sommer hier als Kommissionsmitglied.⁹

1920 gelangte der hochtalentierte Wüst, der schon als Gymnasialschüler Sanskritkenntnisse erworben hatte, an die Universität München, wo Lucian Scherman in der Völkerkunde Indiens und Wilhelm Geiger in den indischen Philologien zu seinen frühen Lehrern zählten. Spätestens mit seiner Dissertation über den Schaltsatz im Ṛgveda avancierte der nun 22-Jährige zum „Lieblingsschüler“ Geigers, auch der Zweitgutachter Scherman war voll des Lobes. Bereits 1926 habilitierte sich Wüst – betreut von Scherman und Hanns Oertel – mit einer Studie zur altindischen Dichtkunst; 1932 wurde er zum nichtbeamteten außerordentlichen Professor ernannt. Großen Einfluss auf Wüst hatte in dieser Zeit auch der Münchner Geograph Karl Haushofer (1869-1946), ein Vordenker der Lebensraumpolitik

⁹ Vermutlich ist dies ein Fehler in den Aufzeichnungen der Akademie und es ist Wüsts *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altindischen* (Altindischen) von 1935 gemeint.

sowie der akademische Lehrer (und zusammen mit Hitler) Trauzeugen von Rudolf Heß (Schreiber 2006: 29-37).

Mit dem „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933, das die Entfernung aller „politisch unerwünschten“ und „jüdischen“ Professoren mit sich brachte, ergaben sich für die jüngere Generation von Privatdozenten unerwartete Karrierechancen, die Wüst mit seinem Eintritt in die NSDAP am 1. Mai 1933 auch sogleich ergriff. Existieren zuvor keine besonderen Belege für eine politische Nähe zur NS-Ideologie, so ließ Wüst keinen Zweifel daran bestehen, dass er ab jetzt ein höchst engagiertes und überzeugtes Parteimitglied sei – es war Haushofer, der ihm für die Zeit vor seinem Parteieintritt eine adäquate Gesinnung bescheinigte. Er trat sofort in den NS-Lehrerbund bzw. NS-Dozentenbund ein, hielt ab 1934 als Mitglied der NS-Volkswohlfahrt Vorträge in den Volksbildungsstätten, wurde im selben Jahr auch „Vertrauensmann“ (d.h. Informant) an der Universität München von Himmlers Sicherheitsdienst und der SS-Zeitung *Das schwarze Korps*. Für den *Völkischen Beobachter* arbeitete er zudem als ständiger Referent für wissenschaftliche Fragen. Welche herausragende Rolle Wüst im Laufe der Jahre in der NS-Wissenschaftspolitik einnahm, veranschaulicht seine Ernennung zum Vizepräsidenten bzw. Präsidenten der Deutschen Akademie 1939 bzw. 1942 (Schreiber 2006: 197-205).

Mit seinem Parteieintritt verband Wüst seine indogermanischen Forschungen mit den Zielen der völkischen NS-Ideologie, was ihm schon früh die Aufmerksamkeit und Anerkennung Himmlers sicherte. 1937 trat Wüst in die SS ein, wo er bis zum Kriegsende den Rang eines Oberführers erlangen sollte (Dienstgrad unterhalb des Brigadeführers/Generalmajors), auch wurde er sogleich in den persönlichen Stab des Reichsführers SS berufen (Schreiber 2006: 212). Es war folgerichtig, dass Wüst somit rasch in leitender Funktion in Himmlers *Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe* einbezogen wurde (ab 1937 als Präsident, dann ab 1939 unter Himmlers nomineller Präsidentschaft als „Kurator“), wo er eifrig historische Studien und weltweite Expeditionen organisierte, die das Ziel verfolgten, den Ursprung der „arischen Herrenrasse“ zu ergründen (und damit den Anspruch auf „Lebensraum“ ebendieser Rasse zu legitimieren). Zu den Forschungsbereichen des Ahnenerbes zählten aber auch menschenverachtende und sadistische Experimente an KZ-Häftlingen. Zudem war diese Organisation in die reichsweite Wissenschaftspolitik eingebunden und griff aktiv in universitäre Berufungsprozesse ein (Schreiber 2006: 205-212; Junginger 2017a).

Wüsts wissenschaftliche Entwicklung ist daher nur vor diesem machtpolitischen Hintergrund zu verstehen. Das Dekanat der Philosophischen Fakultät wurde nach dem politischen Machtwechsel von zwei überzeugten Nationalsozialisten, dem Historiker Karl Alexander von Müller (1882-1964) und dem Anglisten Robert Spindler (1893-1954), geführt. Beide waren sich ihrer Aufgabe bewusst, die Universität München, in „der Hauptstadt der Bewegung“, als akademische Speerspitze der neuen Ideologie auszurichten. Müller leitete ab 1936 die „Forschungsabteilung Judenfrage“ an seiner Universität, wurde im selben Jahr vom

Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung zum Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ernannt (die Wahl durch die Mitglieder war im Sinne des „Führerprinzips“ untersagt worden) und saß damit auch der Hardy-Kommission vor.¹⁰

Diese politischen Rahmenbedingungen ermöglichten es Wüst, sich trotz fehlender fachlicher Eignung auf die Nachfolge Schermans in der Völkerkunde und auf die Leitung des dazugehörigen Museums zu bewerben und in den engeren Kandidatenkreis vorzustoßen. In klarer Abgrenzung zu seinem einstigen Förderer und Lehrer (von jüdischer Herkunft), mit dem er noch 1928 den letzten Band der *Orientalischen Bibliographie* edierte, forderte er nun eine volkstümliche Orientierung der ethnologischen Sammlung ein. Seine Bewerbung zog er Ende 1934 zurück, als bekannt wurde, dass der Indogermanist Hanns Oertel um eine frühzeitige Pensionierung gebeten hatte und Wüst sich größere Chancen auf dessen Nachfolge ausrechnen konnte. Durch die substanzielle Unterstützung Oertels, Geigers, Spindlers und extern auch durch Fürsprache des in der Partei und SS aktiven Tübinger Religionswissenschaftlers Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962) stand die Berufung Wüsts in diesem Fall nun außer Frage. Mit dem Stellenantritt als Professor für „Arische Kultur- und Sprachwissenschaft“ übernahm Wüst 1935 außerdem die Nachfolge des Dekans von Müller, der Präsident der Akademie wurde. Im Zusammenspiel mit Hauer bemühte sich Wüst sogleich um die Entfernung der verbliebenen jüdischen Wissenschaftler aus den Institutionen und Zeitschriften der deutschen Indologie. Kompromisslos setzte er das Ziel einer nationalsozialistischen und arischen Ausrichtung zunächst der Fakultät, ab 1941 als Rektor auch der gesamten Universität München durch. Die Flugblätter der Münchner Widerstandsgruppe der Weißen Rose zielten mit der Parole „Heraus aus den Hörsälen der SS-Unter- oder Oberführer und Parteikriecher!“ direkt gegen „Rassen-Wüst“, wie er von der Studentenschaft titulierte wurde (Junginger 2017a).

Auch wenn Wüst – wie so viele andere „Führer“ des NS-Regimes – nach dem Krieg nur als „Minderbelasteter“ eingestuft wurde, kann kein Zweifel daran bestehen, dass dieser Indologe gerade durch die Verknüpfung seiner Rolle als Münchner Dekan und Rektor, als Leiter des Ahnenerbes und hoher SS-Funktionär als „einer der Hauptexponenten der völkischen Wissenschaftsideologie des Dritten Reiches“ bewertet werden muss (Junginger 2017a: 931).¹¹

¹⁰ Sehr erfolgreich konnte Müller nach dem Krieg seine exponierte Stellung als NS-Wissenschaftsfunktionär verharmlosen und erhielt 1962 sogar den Bayerischen Verdienstorden.

¹¹ Die von Schreiber vorgeschlagene Einschätzung von Wüst als vor allem Opportunist und akademischer Krisenmanager, den er mit „fanatischen Nationalsozialisten“ wie dem Vizedekan Spindler kontrastiert (Schreiber 2006: 29-72), überzeugt nicht.

3. Die Förderung

Die Förderpraxis der Hardy-Stiftung gliedert sich in drei Phasen, die letztlich durch die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen Deutschlands bedingt sind.

1905 bis 1913 Die internationale Phase

Durch die gute finanzielle Ausstattung der Stiftung und die starke internationale Perspektive der Kommissionsmitglieder wie Kuhn, Streitberg und Scherman konnten zahlreiche Preise an höchst renommierte Forscher vergeben werden: Marc Aurel Stein (Kaschmir, 1907), Alfred Charles Auguste Foucher (Hanoi, 1908), Maurice Bloomfield (Baltimore, 1908) und Berthold Laufer (Chicago, 1911) lebten als Kosmopoliten zwischen Asien, Europa oder den Vereinigten Staaten und waren meist korrespondierende oder ordentliche Mitglieder großer wissenschaftlicher Akademien. Auch wiesen die unterstützten Editionsprojekte einen internationalen Charakter auf, wie die von Kuhn und Scherman edierte *Orientalische Bibliographie* (gefördert von 1905 bis 1915), die von Moriz Winternitz initiierte und vom Bhandarkar Oriental Research Institute vollendete kritische Mahābhārataausgabe (1905 bis 1912), das Pāli-Wörterbuch der Pali Text Society (1910-1912) sowie das von Luigi Suali geplante Prakriti-Wörterbuch (1913).

1914 bis 1929 Deutsche Provinzialisierung und Krise

Mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges und insbesondere der Verletzung der Neutralität Belgiens war das von einer nationalistischen Stimmung erfasste Deutschland auch in der akademischen Welt ab 1914 weitgehend isoliert. Ab diesem Zeitpunkt erhielten nur noch deutsche Staatsbürger eine Förderung der Stiftung. Im Fokus standen zwar nach wie vor einige herausragende Wissenschaftler wie Hermann Jacobi (Bonn, 1914) oder Richard Schmidt (Münster, 1914), aber im Lauf der Jahre vermehrt Personen ohne universitäre Anbindung (Gymnasiallehrer, Bibliothekare) und auch Nicht-Indologen wie Alfons Hilka (Breslau, 1918). Die einzigen internationalen Ausnahmen sind der dänische Orientalist Kurt Wulff (1918) und der Indologe Wilhelm Friedrich Stede (1919), der während und nach dem Krieg in England mit Rhys Davids am Pāli-Wörterbuch arbeitete.

Nach Kriegsende setzte sich die Isolation der deutschen Wissenschaft durch den Boykott von akademischen Beziehungen durch die Unterzeichnerstaaten des Versailler Vertrages bis zum Vertrag von Locarno 1925 und dem Beitritt Deutschlands zum Völkerbund 1926 fort. Das gravierendste Problem der Wissenschaft in Deutschland im Allgemeinen und der Privatstiftungen der Bayerischen Akademie im Besonderen bedeuteten jedoch die Wirtschaftskrise und die Hyperinflation. So klagt der Akademievorsitzende Max von Gruber Mitte der 1920er:



Früher konnte der Präsident eine lange Liste von Zuwendungen stattlicher Beträge zur Förderung gelehrter Arbeit aus den Erträgen der von der Akademie verwalteten Stiftungen verlesen. Damit ist es vorbei. Denn jene Kapitalien, welche zwangsmäßig in mündelsicheren Papieren angelegt waren, sind bei uns, wie bei den Schwesterakademien völlig entwertet. (Gruber 1925: 1-2)

Da die Stiftungen laut Statuten nicht ihr Stammkapital, sondern nur die daraus resultierenden Erträge ausschütten durften, gab es von 1922 und 1929 keine Förderungen und Preise. Am Ende dieser Periode erhielten alle Privatstiftungen der Akademie neue, zukunftsfähige Statuten, so dass ab 1930 auch Ausschüttungen wieder möglich waren.

1930 bis 1945 Niedergang

Nach der Wiederaufnahme der Förderungen waren es in der Hardy-Stiftung nur noch kleinere Beträge (500,- bis 600,- Reichsmark), die jährlich an eine Person vergeben wurden, während vor der Inflationskrise in der Summe meist 2000,- bis 3000,- Mark an zwei bis vier Preisträger oder Geförderte verteilt wurden. In dieser letzten Phase wurden neben Wüst (1931, 1934) und dem Berliner Völkerkundler Hermann Goetz (1930) lediglich die früheren Preisträger Winternitz und Stede sowie ein nicht näher bekannter Bibliothekar mit kleinen Beträgen gefördert.

Ein weiteres wirtschaftliches Problem stellte sich nämlich nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten ein: Am 8. August 1933 meldete die Akademie gemäß dem „Gesetz gegen Verrat der Deutschen Volkswirtschaft“ ihre ausländischen Wertpapiere unter den Vermögenswerten der Hardy-Stiftung.¹² Das Gesetz hat den Besitz ausländischer Wertanlagen zwar nicht verboten, jedoch konnte ein Versäumnis bei der Meldung dieser Papiere auch schon bei kleinen Verstößen mit Zuchthaus geahndet werden. Von einer staatlich forcierten Umschichtung zu weniger lukrativen, deutschen Wertanlagen ist daher auszugehen.

Im Zuge einer Prüfung der Lebensfähigkeit der Privatstiftungen Ende der 1930er Jahre wurde festgestellt, dass alle noch über genügend Kapital verfügten, um ihre satzungsmäßigen Zwecke zu erfüllen. Die Hardy-Stiftung wies 1938 noch ein Vermögen von ca. 10.000 Reichsmark auf und konnte prinzipiell damit ca. 500,- RM jährlich ausschütten.¹³ Laut den Protokollen der philosophisch-historischen Klasse wurden die Erträge von 1937 bis 1945 allerdings nicht verteilt, sondern wieder dem Stammkapital zugeführt, da der verfügbare Betrag offenbar unter 500,- Reichsmark lag.¹⁴ Nach Ende des Krieges wurden die Kommissionen der Privatstiftungen zwar jährlich neu besetzt, jedoch liegen keine

¹² Meldung an das Finanzamt für Körperschaftssteuern vom 05.08.1933 (Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hardy Stiftung, Signatur XII 4).

¹³ Brief von Alexander von Müller an das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus vom 28. Juli 1939 (Bayerisches Hauptstaatsarchiv MK 40351).

¹⁴ Protokolle der Sitzungen der philosophisch-historischen Abteilung vom 6. Februar 1937, 13./14. Februar 1942 und vom 3. März 1944, Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Aufzeichnungen über vorgenommene Ausschüttungen vor. Es ist anzunehmen, dass nach zwei Weltkriegen, zwei Währungsreformen und einer Hyperinflation sowie der Weltwirtschaftskrise kaum noch Kapital der im Kaiserreich begründeten Stiftungen vorhanden war. Unter dem Akademiepräsidenten Friedrich Baethgen wurden die verbliebenen sieben Privatstiftungen, darunter die Hardy-Stiftung, 1963 im Fond zur Förderung der Geisteswissenschaften zusammengeführt.

Es folgt die Übersicht über die Preise und Förderungen der Hardy-Stiftung. Zuschüsse für die Drucklegung von Werken sowie Reisekostenzuschüsse umfassten in der Regel zwischen 500,- und 800,- Mark / Reichsmark, Auszeichnungen für einzelne Wissenschaftler und ihre Werke wurden mit 1000,- bis 1500,- Mark / Reichsmark prämiert.¹⁵ Die dürftige Aktenlage erlaubt es leider nicht, eine spezifische Vergabepolitik zu rekonstruieren. Nur zwei Ablehnungen sind eindeutig belegt.¹⁶

1905

*Für die kritische Mahābhārataausgabe der Internationalen Association der gelehrten Körperschaften: 750 M.*¹⁷

Angeregt durch den Prager Indologen Moriz Winternitz (1863-1937) übernahm zunächst die International Association of the Learned Academies die kritische Edition des indischen Epos (unter Berücksichtigung verschiedener textlicher Überlieferungsstränge). Das Projekt wurde durch Winternitz' Vermittlung 1919 vom Bhandarkar Oriental Research Institute in Pune übernommen und 1966 mit der Edition des 15. Bandes von Sarvapalli Radhakrishnan abgeschlossen (Mehendale 2007).

Dr. Lucian Scherman, Universitätsprofessor in München, zur Bearbeitung der „Orientalischen Bibliographie“ (s.o.): 500 M.

1906

Dr. Lucian Scherman wie im Jahre 1905 (s.o.): 600 M.

Für die Mahābhārataausgabe wie im Jahre 1905 (s.o.): 750 M.

¹⁵ Die Publikationsorgane der Akademie, in denen die jährlichen Preisträger und Geförderten bekannt gegeben wurden, ändern sich in den Umbrüchen der Akademie von 1905 bis Ende der 1950er Jahre mehrfach. Die Angaben sind häufig lückenhaft und brechen mit der Inflations- und Wirtschaftskrise ganz ab. Fehlende Jahre wurden – soweit möglich – über die unten angegebenen Archivbestände und auch Tageszeitungen recherchiert.

¹⁶ Dies betrifft einerseits das Werk *Der Ćaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens. Nach den tamulischen Quellen bearbeitet und dargestellt* (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1912) des evangelischen Missionars Hilko Wiardo Schomerus (1879-1945). Zum anderen wurde ein Gesuch für ein Reisestipendium zur Bodleian Library in London von Isidor Scheftelowitz (1875-1934) zur Konsultation von Ṛg-Veda Manuskripten abgelehnt. Brief von Hilko Wiardo Schomerus an Ernst Kuhn vom 24.10.1912; Brief von Isidor Scheftelowitz an Ernst Kuhn vom 27.05.1907 (beides im Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hardy Stiftung, Signatur XII 4).

¹⁷ Die kursiv gesetzten Titelzeilen sind Zitate aus den Veröffentlichungen und Protokollen der Akademie.

1907

Für die Mahābhārataausgabe wie im Jahre 1905 (s.o.): 750 M.

Dr. Alfred Hillebrandt, Universitätsprofessor in Breslau, zur Herausgabe seiner „Indischen Forschungen“: 350 M.

Seit 1887 wirkte Hillebrandt (1853-1927) an der Universität Breslau als Professor für Sanskrit (zeitweise auch als Rektor). Die 1906 gegründete Zeitschrift *Indische Forschungen* edierte er zusammen mit seinem Schüler, dem Indologen Bruno Liebig (1862-1939), 1936 erschien die letzte Ausgabe (Witzel 1992).

Dr. M. A. Stein als Preis für sein Werk „Ancient Kothan“: 1500 M.

Der ungarisch-britische Archäologe Sir Marc Aurel Stein (1862-1943) gehörte in seiner Zeit zu den profiliertesten Kennern Zentralasiens und West-Chinas. Ausgezeichnet wurde die Publikation seiner Ausgrabungen im historischen buddhistischen Königreich Hotan (engl. Kothan) im südlichen Tarimbecken: *Ancient Khotan: Detailed report of archaeological explorations in Chinese Turkestan* (Oxford: Clarendon Press 1907).

1908

A. Foucher in Hanoi als Preis für seine Arbeiten auf dem Gebiete der indischen Archäologie: 1000 M.

Alfred Charles Auguste Foucher (1865-1952) gilt als bedeutender Archäologe des frühen Buddhismus, insbesondere der Gandhāra-Kultur. Zur Zeit der Preisverleihung amtierte er als Direktor der École française d'Extrême-Orient in Französisch-Indochina.

Maurice Bloomfield, Professor in Baltimore, als Preis für seine „Vedic Concordance“: 1000 M.

Großes Lob von der Fachwelt erntete Bloomfield (1855-1928), der seit 1881 an der Johns Hopkins University Sanskrit und vergleichende Philologie lehrte, für seine *Vedic Concordance* (Cambridge: Harvard University Press 1906) (Berriedale Keith 1908).

1909

Dr. Julius Jolly, Universitätsprofessor in Würzburg, zu einer Forschungsreise nach England: 500 M.

Jolly (1849-1932) wirkte bereits seit 1877 als Professor für Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaften an der Universität Würzburg, wo er noch 1902 Hardys institutionelle Anbindung an die dortige Indologie verhinderte (Vollmer 2014: 683). Hardy wiederum verfasste 1896 und 1902 zwei sehr wohlwollende Rezensionen von Jollys Werken über Recht bzw. Medizin des alten Indien.

Dr. Lucian Scherman, Universitätsprofessor in München, für die Bearbeitung des indischen Teils der Orientalischen Bibliographie (s.o.): 600 M.

Für die Mahābhārataausgabe wie im Jahre 1905 (s.o.): 750 M.

1910

Dr. Johannes Hertel, Professor am Königl. Sächs. Realgymnasium zu Döbeln als Preis für seine Arbeiten zur Geschichte und Kritik des Pancatantra: 1000 M.

Johannes Hertel (1872-1955), der 1919 auf den Lehrstuhl für Indologie an der Universität Leipzig berufen werden sollte, wurde hier für sein erst 1914 verlegtes Werk *Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung* (Leipzig: Teubner) ausgezeichnet.

Dr. L. Scherman zur Fortsetzung seiner Orientalischen Bibliographie (s.o.): 600 M.

Für die Mahābhārataausgabe wie im Jahre 1905 (s.o.): 750 M.

Wörterbuch der Pāli-Sprache: 750 M.

Vermutlich das von Rhys Davids und der *Pali Text Society* geleitete Projekt (siehe unter 1919 bei Stede).

1911

Dr. Berthold Laufer (Chicago) zur Drucklegung von Arbeiten auf dem Gebiete des Tibetischen: 700 M.

Nach seiner Emigration in die Vereinigten Staaten forschte Laufer (1874-1934) seit 1908 als Kurator für Anthropologie am Field Museum of Natural History in Chicago. Sein sehr umfangreiches anthropologisches und philologisches Œuvre umfasst ein weites Themenspektrum, das von Tibet, Japan und China bis hin zu Persien, Mesopotamien und Indien reicht. Es ist nicht klar, auf welches Werk sich die Förderung der Stiftung bezieht.

Dr. L. Scherman zur Fortsetzung seiner Orientalischen Bibliographie (s.o.): 600 M.

Für die Mahābhārataausgabe wie im Jahre 1905 (s.o.): 700 M.

Wörterbuch der Pāli-Sprache (s.o.): 700 M.

1912

Professor Dr. R. O. Franke in Königsberg zur Drucklegung seiner Arbeiten auf dem Gebiete der Pāli-Literatur: 750 M.

Seit 1896 forschte und lehrte Rudolf Otto Franke (1862-1928) an der Universität Königsberg im Fach Sanskritwissenschaft. In seiner späteren Schaffensphase überzeugte Franke vor allem durch seine Übersetzungen buddhistischer Lehrtexte. Beim hier unterstützten Werk handelt es sich vermutlich um *Dīghanikāya: das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913).

Dr. L. Scherman zur Fortsetzung seiner Orientalischen Bibliographie (s.o.): 600 M.

Für die Mahābhārataausgabe wie im Jahre 1905 (s.o.): 750 M.

Wörterbuch der Pāli-Sprache (s.o.): 750 M.

1913

Dr. L. Scherman zur Fortsetzung seiner Orientalischen Bibliographie (s.o.): 600 M.

Prof. Dr. A. Grünwedel: 750 M.

Zum Zeitpunkt der Auszeichnung hatte der Indologe, Tibetologe und Archäologe Albert Grünwedel (1856-1935) gerade die dritte deutsche Turfan-Expedition abgeschlossen. Seit 1904 leitete er die indische Abteilung des Berliner Völkerkundemuseums.

Dr. A. Lecoq, Berlin, zentralasiatisch-buddhistische Archäologie: 750 M.

Enger Kollege von Grünwedel und mit ihm Leiter der oben genannten Turfan-Expedition war der Zentralasienforscher Albert von Le Coq (1860-1930). Nach Grünwedels Pensionierung wurde er 1921 Direktor der indischen Abteilung des Museums für Völkerkunde in Berlin.

Prof. Dr. L. Sualì, Pavia, indische Philosophie, Vorarbeiten Prakrit Wörterbuch: 500 M.

Der Indologe und Sprachwissenschaftler Luigi Sualì (1881-1957) wirkte seit 1909 als Professor für Religionsgeschichte und Sanskrit an der Universität Pavia. Soweit dies zu überblicken ist, ist das genannte Wörterbuch nicht erschienen.

1914

Geheimrat Professor Dr. H. Jacobi in Bonn zur Bearbeitung seiner Studien über die Jaina-Religion und die Apabhramśa-Literatur: 1200 M.

Hermann Jacobi (1850-1937) gehörte mit seinen bahnbrechenden Studien zum Jainismus zu den wichtigsten Indologen seiner Zeit. Schon seit 1889 lehrte er an der Universität Bonn Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft (Kölver 1974).

Professor Dr. Richard Schmidt in Münster als Druckzuschuß für seine Ausgabe des indischen Dramas Pārvatīparinayanātakam: 400 M.

Der für seine zahlreichen Übersetzungen geschätzte Indologe Richard Schmidt (1866-1939) wurde 1910 als Professor für Sanskrit an die Universität Münster berufen. Der Druckkostenzuschuss bezieht sich auf das 1917 erschienene Werk *Vāmanabhaṭṭabāṇa's Pārvatīparinayanātakam* (Leipzig: Brockhaus).

Dr. L. Scherman zur Fortsetzung seiner Orientalischen Bibliographie (s.o.): 600 M.

1915

Dr. L. Scherman zur Fortsetzung seiner Orientalischen Bibliographie (s.o.): 600 M.

1916

Prof. Negelein, Königsberg, Saṃdhyā Schrift

Julius von Negelein (1872-1932) publizierte zu indologischen Themen wie auch zum Aberglauben und zu germanischer Mythologie. Aus den vorliegenden Dokumenten der Akademie lässt sich herleiten, dass Negelein zwar einen Druckkostenzuschuss zugesprochen

bekam, die Publikation in einem ausländischen Verlag aber erst nach einem Friedensschluss realisiert werden dürfe. Eine entsprechende Publikation ist nicht belegt.

1917

Professor Dr. Max Walleser in Heidelberg-Rohrbach in Anerkennung seiner Verdienste um das Studium der buddhistischen Philosophie und zur Unterstützung seiner weiteren Arbeiten auf diesem Gebiete: 1000 M.

Walleser war seit 1918 außerordentlicher Professor für Indologie am Institut für Buddhismuskunde der Universität Heidelberg, das er mitbegründete. Er hatte die Aufgabe übernommen, die Manuskripte aus dem Nachlass von Hardy aufzuarbeiten, die dann 1924 publiziert wurden (Walleser 1924).

1918

An Bibliothekar Dr. Willibald Kirfel in Godesberg für seine Bearbeitung der Kosmographie in Indien: 1200 M.

Mit der Unterstützung der Stiftung konnte Kirfel (1885-1964) seine Habilitationsschrift vollenden, die 1920 unter dem Titel *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt* (Bonn: Schröder) publiziert wurde. So konnte er 1922 die Nachfolge seines Lehrers Hermann Jacobi auf dem Bonner Lehrstuhl für Indologie antreten (Birwé 1977).

An Gymnasialprofessor und Privatdozent Dr. Alfons Hilka in Breslau für die Neuausgabe der lateinischen Übersetzung von Kalila und Dimna: 800 M.

Als offenbar einziger Nicht-Indologe erhielt Hilka (1877-1939) hier eine Unterstützung der Stiftung für seine 1928 publizierte Edition *Der Novus Aesopus des Baldo. Eine lateinische Übersetzung der griechischen Version des Kalila-Buchs* (Berlin: Weidmann). Es handelt sich um eine von vielen europäischen mittelalterlichen Übersetzungen der arabischen Sammlung von Märchen und moralischen Geschichten *Kalīla wa Dimna* aus der Zeit der Sassaniden (2.-6. Jhd.). Diese wiederum geht auf die altindische Dichtung *Pañcatantra* zurück. 1918 wurde Hilka Professor für romanische Philologie in Greifswald, wo er sich weiter auf die mittelalterliche Literatur spezialisierte.

An den Hilfsarbeiter am Thesaurus linguae latinae Dr. Kurt Wolf als Preis für seine Kopenhagener Dissertation über das altjavanische Virtāta-Parvan und sein Sanskrit-Original: 500 M.

Der dänische Orientalist Kurt Wulff (!) (1881-1939) fand über die klassische Philologie zu den Studien Ost- und Südasiens. Insbesondere beschäftigte ihn das Verhältnis zwischen dem Chinesischen, Malayischen und Thai. Seine hier ausgezeichnete Dissertation erschien 1917 unter dem Titel *Den oldjavanske Virâṭaparwa og dens Sanskrit-original: bidrag til Mahābhārata-forskningen* (Kopenhagen: Wiene). Von 1928 bis 1939 wirkte er als Lektor für ostasiatische Sprachen an der Universität Kopenhagen.

1919

An Professor Johannes Hertel in Leipzig zur Unterstützung seiner Studien über das Alt-Gujārati (s.o.): 600 M.

Eine spezifische Publikation kann hier nicht zugeordnet werden.

An Geheimrat Professor Dr. Alfred Hillebrandt in Breslau zur Drucklegung seines Buches über Kālidāsa (s.o.): 500 M.

Gefördert wurde hier das Werk *Kalidasa. Ein Versuch zu seiner literarischen Würdigung* (Breslau: Marcus 1921).

An Dr. W. Stede, zurzeit in England, für seine Arbeiten am Pali-Wörterbuch: 3100 M.

Der deutsche Indologe Wilhelm Friedrich Stede (engl. William Stede, 1882-1958) ging nach seinem Studium in Göttingen, Leipzig und Jena nach England, wo er ab 1908 zunächst als Lektor für Deutsch, Gotisch und Sanskrit an der Universität Liverpool arbeitete. Während des Krieges wurde er interniert, konnte aber mit Rhys Davids weiter am Pali-Wörterbuch arbeiten, das 1921 bis 1925 als *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* erschien. Ab 1928 wirkte er als Lektor für Pali und Sanskrit an der School of Oriental and African Studies in London.

1920

An Geheimrat Professor Theodor Zachariae in Halle für die Herausgabe seiner Aufsätze zur indischen Philologie, zur vergleichenden Literaturgeschichte und zur vergleichenden Völkerkunde: 1500 M.

Nach 30-jähriger Wirkungszeit an der Universität Halle, wo Zacharias (1851-1934) als außerordentlicher Professor Sanskrit lehrte, erhielt er die Förderung für seine Edition *Kleine Schriften zur indischen Philologie, zur vergleichenden Literaturgeschichte, zur vergleichenden Volkskunde* (Bonn: Schröder 1920).

An Universitätsprofessor Dr. Richard Simon in München zur Förderung seiner Arbeiten über das Samatantra: 1500 M.

Richard Nathan Simon (1865-1934) lehrte als außerordentlicher Professor parallel zu Kuhn und Scherman am Seminar für indogermanische Sprachwissenschaft in München. Das genannte Werk wurde offenbar nicht publiziert.

An Geheimrat Professor Dr. Eugen Hultzsch in Halle als Beihilfe zum Druck der Ausgabe des Baudhāyana Dharma Sāstra: 500 M.

Der weitgereiste Indologe Eugen Hultzsch (1857-1927) übernahm 1903 den Lehrstuhl für Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft Richard Pischels in Halle. Der Zuschuss ermöglichte die Drucklegung der zweiten Auflage seiner Edition *Das Baudhayana-Dharmasutra* (Leipzig: Brockhaus 1922).

1921

An Oberstudienrat Dr. Franz Hümmerich in Ingolstadt als Druckbeihilfe für die Herausgabe seiner Darstellung der Fahrt der ersten Deutschen nach dem portugiesischen Indien: 1000 M.
Der Historiker und Gymnasiallehrer Franz Hümmerich (1868-1930) befasste sich in einigen Studien mit der deutschen und portugiesischen Kolonialgeschichte Indiens. Hier wird sein Werk *Die erste deutsche Handelsfahrt nach Indien 1505/06: Ein Unternehmen der Welser, Fugger und anderer Augsburger sowie Nürnberger Häuser* (München: Oldenbourg 1922) unterstützt.

An Geheimrat Professor Dr. Alfred Hillebrandt zur weiteren Unterstützung seines Buches über Kālidāsa (s.o.): 500 M.

1930

Dr. Hermann Goetz, Berlin, Weiterführung der Untersuchungen auf dem Gebiete der indischen Kulturgeschichte: 650 RM.

Der Berliner Völkerkundler Hermann Goetz (1898-1976) aus dem Umfeld von Le Coq hatte sich auf indische Kunstgeschichte spezialisiert, arbeitete seit 1931 für das Kern-Institut für Indische Archäologie und Geschichte der Universität Leiden und blieb bis 1955 als Leiter verschiedener Museen in Indien. Seit 1961 wirkte er als Honorarprofessor am Heidelberger Südasieninstitut.

1931

Dr. Walther Wüst in München für seine Untersuchungen auf dem Gebiete der Indologie (s.o. unter den Kommissionsmitgliedern): 500 RM.

1932

Univ.-Prof. Dr. Moriz Winternitz, Deutsche Universität Prag, Geschichte der indischen Kultur/Literatur (s.o.): 500 RM.

Prämiert wurde offenbar die zweite Auflage der dreibändigen *Geschichte der indischen Literatur* (Leipzig: Amelangs), die 1909 bis 1920 erschien.

1933

Dr. Wilhelm Stede, SOAS, Arbeiten zur Geschichte der Pali-Sprache u. Literatur (s.o.): 600 RM.

1934

Prof. Walther Wüst, Privatdozent München, Etymologisches Wörterbuch des Sanskrit (s.o.): 600 RM.

Nur der erste Band des lange angekündigten Werkes erschien 1935 als *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen (Altindischen)* (Heidelberg: Winter), umfasste aber nur 11 Seiten nebst über 100 Seiten Bibliographie und Anmerkungen.

1935

Keine Angaben.

1936

Dr. Franz Josef Meier, Assessor der Münchner Staatsbibliothek, Untersuchungen auf dem Gebiete der Sprach- und Stilgeschichte der Sanskrit-Literatur: 500 RM.

Weder über Meier noch seine Publikationen sind genauere Angaben verfügbar.

4. Zwischen internationaler Vernetzung und Provinzialisierung

Nur während eines knappen Jahrzehntes von ihrer Gründung 1905 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges verfügt die Hardy-Stiftung einerseits über genügend Ressourcen und andererseits auch über den Willen, unter einer internationalen Perspektive renommierte Wissenschaftler auszuzeichnen und entsprechende Editionsprojekte zu fördern. In der Kommissionsarbeit ist dieses grenzüberschreitende Spektrum an Preisträgern vor allem dem Wirken Ernst Kuhns, in geringerem Maße auch Wilhelm Streitberg und Lucian Scherman, zu verdanken. Für diese ältere, auch Hardy einschließende Generation, die noch durch die übermächtige Gestalt Max Müllers geprägt war, steht außer Frage, dass die indologische Forschung in Deutschland nur durch ihre internationale Vernetzung an Qualität gewinnen könne. Bei genauerer Betrachtung fällt allerdings auf, dass die meisten der international Ausgezeichneten – wie Maurice Bloomfield, Marc Aurel Stein, William Stede und Berthold Laufer – als deutsche bzw. österreichische Migranten noch über enge Bande zu ihrem Geburtsland verfügten. Für eine kurze Periode kann die frühe Hardy-Stiftung dieses deutsch-englische Netzwerk aufwerten.

Ab 1914 vollzieht die Stiftung eine teils erzwungene, teils gewollte Provinzialisierung, der zufolge – mit einer Ausnahme – nur noch deutsche Wissenschaftler ausgezeichnet werden. Mit dieser Richtungsentscheidung und den schrumpfenden Rücklagen steuert die Hardy-Stiftung spätestens in ihrer letzten Förderphase in die akademische Bedeutungslosigkeit und ist von einem lokalen Nepotismus geprägt: Die Hälfte der Preise und Förderungen gehen in den 1930er Jahren an Münchner Wissenschaftler aus dem Umfeld der Kommissionsmitglieder.

Trotz dieser auf lange Sicht schleichenden Marginalisierung spielt die Hardy-Stiftung für die wissenschaftliche Infrastruktur im Rahmen der indologischen Forschungen insgesamt eine bedeutende Rolle im frühen 20. Jahrhundert. In ihren 23 aktiven Jahren werden neun Wissenschaftler für ihre Leistungen prämiert und 37 Unterstützungsanträge mit einem Volumen von ca. 40.000 Mark bzw. Reichsmark gewährt. Neben den vielen Einzelförderungen, die in Zeiten der Krise überhaupt erst den Abschluss und Druck indologischer Studien ermöglichen, profitieren insbesondere drei internationale Projekte von den Beihilfen. Die initiale Finanzierung der von Moriz Winternitz angestoßenen kritischen Mahābhārata-Ausgabe wird genauso wie das *Pāli-English Dictionary* der Pali Text Society über mehrere Jahre von der Hardy-Stiftung subventioniert. Nicht unerwähnt sollte bleiben, dass auch Kuhn und Scherman ihre Position in der Stiftungskommission nutzen, um ihr ureigenstes Projekt, die *Orientalische Bibliographie*, gut ein Jahrzehnt lang zu fördern. Stärker könnte der Kontrast dieser fruchtbaren, kosmopolitischen Frühphase mit dem Niedergang der Stiftung in den 1930er Jahren nicht sein, als ein Zirkel um Hanns Oertel und Wilhelm Ludwig Geiger die Auszeichnungen nutzten, um ihren Protegé Walther Wüst zu begünstigen.

Der Kreis zwischen Hardys Aufsatz „Was ist Religionswissenschaft?“ von 1898, der Hardy-Stiftung und Walther Wüst schließt sich im Jahr 1939. Himmler und die SS zeigten große Anstrengungen, die Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe in Konkurrenz zu anderen Stellen als ideologisches Zentrum des Nationalsozialismus zu etablieren und konnten zu diesem Zweck zahlreiche wissenschaftliche Zeitschriften an diese Institution der SS binden, bei denen Wüst dann meist als nur nomineller Herausgeber fungierte. In seinen Fachgebieten – insbesondere der Indogermanistik und der Religionswissenschaft – brachte er sich jedoch auch direkt in die Redaktionsarbeit ein. Zwar verkündeten die Herausgeber des *Archivs für Religionswissenschaft* schon 1936, dass ihre Zeitschrift in Zukunft nur noch das Anliegen der Erforschung der germanischen Religion und ihrer Führer verfolge (nichtarische Autoren waren selbstredend von Publikationen ausgeschlossen). Da sich aber nach wie vor die konsequente Umsetzung der nationalsozialistischen Rassenlehre kaum in den Artikeln niederschlug, wurde die Zeitschrift 1939 vom Ahnenerbe übernommen und von Wüst und dem Volkskundler Heinrich Harmjanz (1904-1994) herausgegeben.

In seinem programmatischen Aufsatz „Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung“ elaboriert Wüst als neuer Herausgeber die Grundlagen einer „völkischen Religionswissenschaft“. Tatsächlich bezieht er sich dabei auch mehrfach auf Hardys Methodenaufsatz (1898) und dessen Fachgeschichte (1901) – zieht mit Blick auf diese ältere Religionswissenschaft jedoch ein unmissverständliches Resümee:

“ Noch Hardy wollte die „Ordnung aller überlieferten Thatsachen des Religionslebens nach den Formen des Raumes und der Zeit“ vornehmen; heute wissen wir, daß Religiosität zu allererst eine seelisch-leibliche Tätigkeit des Menschen und damit auch eine solche der Rasse ist. Diese Erkenntnis lassen wir uns durch niemand mehr streitig machen [...] (Wüst 1939: 80-81)

Obwohl die offene Gegnerschaft zu dieser völkischen Religionswissenschaft für einzelne Forscher durchaus dramatische Folgen haben konnte (Junginger 2001), war Wüsts Programmatik keine Zukunft beschieden: Dieser Art von ideologischer Arbeit galt in den späteren Kriegsjahren keine Priorität mehr und so sollte schon der nächste Band, der 1941 unter Wüsts Regie ediert wurde, auch die letzte Ausgabe des *Archivs für Religionswissenschaft* sein (Junginger 2017b; Dürkop 2013: 227-250; Schreiber 2006: 209-210).¹⁸

5. Bibliographie

Akten und institutionelle Veröffentlichungen

Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hardy Stiftung, Signatur XII 4.

Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Sitzungsprotokolle der philosophisch-historischen Abteilung / Klasse 1937-1963.

Bayerisches Hauptstaatsarchiv, MK 40351, MK 40362.

Jahrbücher der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften 1912-1918.

Jahrbücher der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München: Verlag der Akademie der Wissenschaften 1919-1963.

Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München. München: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften 1904-1918.

Literatur

Almanach. 1909. „Satzung der Hardy-Stiftung bei der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften.“ In: *Almanach der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften zum 150. Stiftungsfest 1909*. München: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften, 80-82.

Bechert, Heinz. 1964. „Geiger, Wilhelm.“ *Neue Deutsche Biographie* 6, 142-143.

Berriedale Keith, Arthur. 1908. „Review of the Vedic Concordance by M. Bloomfield.“ *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 61 (Jan.), 200-204.

Birwé, Robert. 1977. „Kirfel, Willibald.“ *Neue Deutsche Biographie* 11, 668-669.

¹⁸ Nach dem Kriegseintritt der USA im Dezember 1941 hatte im Deutschen Reich nur noch die „kriegswichtige“ Produktion Zugriff auf ausreichende Ressourcen und Arbeitskräfte. Wiederbelebungsversuche dieser ideologisch kompromittierten Zeitschrift durch Kurt Rudolph in den 1950ern und Walter Beltz in den 1990er Jahren trugen keine Früchte (Dürkop 2013: 255).

- Dürkop, Martina. 2013. *Das Archiv für Religionswissenschaft in den Jahren 1919 bis 1939. Dargestellt auf der Grundlage des Briefwechsels zwischen Otto Weinreich und Martin P. Nilsson*. Berlin: LIT.
- Gruber, Max F. M. von. 1926. „Öffentliche Sitzung am 15. Juli 1925.“ In: *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. München: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1-13.
- Hardy, Edmund. 1878. *Friedrich Ozanam. Ein Leben im Dienste der Wahrheit und Liebe*. Mainz: Kirchheim.
- Hardy, Edmund. 1887. „Lucian Scherman: *Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitā*.“ *Literarischer Handweiser* 26, 204-206.
- Hardy, Edmund. 1896. „Julius Jolly: *Recht und Sitte*.“ *LCB* 47/36, 1313-1314.
- 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. „Julius Jolly: *Medicin*.“ *LCB* 53/10, 337-341.
- Heigel, Karl T. von. 1905. „Öffentliche Sitzung vom 12. November 1904 (Ansprache Karl Theodor von Heigels).“ In *Sitzungsberichte der Akademie der philosophisch-philologischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrgang 1904*. München: Verlag der K. B. Akademie, 523-531, hier 526-529.
- Junginger, Horst. 2001. „Christel Matthias Schröder (1915-1996) und seine Bedeutung für die deutsche Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 9, 235-268.
- Junginger, Horst. ²2017a. „Wüst, Walther (1901–1993)“. In *Handbuch der völkischen Wissenschaften*, Bd. 2, hg. von Michael Fahlbusch / Ingo Haar / Alexander Pinwinkler. Berlin: de Gruyter, 925-933.
- Junginger, Horst. ²2017b. „Archiv für Religionswissenschaft“. In *Handbuch der völkischen Wissenschaften*, Bd. 2, hg. von Michael Fahlbusch / Ingo Haar / Alexander Pinwinkler. Berlin: de Gruyter, 2051-2056.
- Kölver, Bernhard. 1974. „Jacobi, Hermann.“ *Neue Deutsche Biographie* 10, 228-229.
- Mehendale, Madhukar A. 2007. „The Critical Edition of the Mahābhārata. Its Achievements and Limitations.“ *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 88, 1-16.
- 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.

- Pischel, Richard. 1904/05. „Hardys Nachlaß.“ *Indogermanische Forschungen* 17 *Anzeiger*, 137-138.
- Schmitt, Rüdiger. 2013. „Streitberg, Wilhelm.“ *Neue Deutsche Biographie* 25, 538-539.
- Schreiber, Maximilian. 2006. *Walther Wüst. Dekan und Rektor der Universität München 1935-1945*. München: Utz.
- 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.
- Max Walleser (Hg.). 1924. *Manorathapūraṇī: Buddhaghosa's commentary on the Aṅguttara-Nikāya after the Manuscript of Edmund Hardy*. Vol. 1. *Eka-nipatā-vaṇṇanā*, Part 1: „Edmund Hardy“ *Material*. London: Humphrey Milford / Oxford University Press (for the Pali Text Society).
- Wilhelm, Friedrich. 1982. „Kuhn, Ernst.“ *Neue Deutsche Biographie* 13, 257.
- Wilhelm, Friedrich. 1999. „Oertel, Hanns.“ *Neue Deutsche Biographie* 19, 448.
- Wilhelm, Friedrich. 2005. „Scherman, Lucian“ *Neue Deutsche Biographie* 22, 699-700.
- Willoweit, Dietmar, Hg. 2009. *Denker, Forscher und Entdecker. Eine Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in historischen Portraits*. München: Beck.
- Witzel, Michael. 1992. „Alfred Hillebrandt reconsidered.“ *The Journal of the American Oriental Society* 112, 611-618.
- Wüst, Walther. 1935. *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (Altindischen)*. Heidelberg: Winter.
- Wüst, Walther. 1939. „Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 36, 64-107.

6. Anhang: Die Satzung der Hardy-Stiftung (Almanach 1909)

Satzung der Hardy-Stiftung bei der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
Landesherrlich bestätigt laut Entschliessung des Kgl. Staatsministeriums des Innern für
Kirchen- und Schulangelegenheiten vom 7. Juli 1905 Nr. 13828.

§ 1

Der am 10. Oktober 1904 zu Bonn verstorbene Universitätsprofessor a. D. Dr. Edmund Hardy hat durch rechtsgültiges Testament vom 28. Oktober 1901 die Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften zur Erbin seiner Hinterlassenschaft eingesetzt mit der Bestimmung, daraus abzüglich einiger Vermächtnisse eine Stiftung für indologische Studien zu errichten.

§ 2

Das Stiftungsvermögen besteht
in Wertpapieren zum Kurswerte von 71347 M. 80 Pf.
in Barem 38 M. 50 Pf.
somit in einem Gesamtvermögen von 71386 M. 80 Pf.

und wird von der Kassaverwaltung der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften nach den für die übrigen akademischen Stiftungen und Fonds bestehenden Vorschriften verwaltet.

§ 3

Massgebend ist für die Verwendung der verfügbaren Mittel der Wille des Stifters, den er in seinem Testament in nachfolgender Weise kundgegeben hat:

„Der Zinsertrag soll alljährlich am 9. Juli entweder a) zur Unterstützung eines jungen Gelehrten, gleichviel welchem deutschen Bundesstaat er angehören mag, der seine Universitätsstudien bereits vollendet hat, behufs Fortsetzung seiner Fachstudien, oder b) zu Preisen für vorliegende, wissenschaftliche Leistungen oder c) zur Unterstützung wissenschaftlicher Unternehmungen verwendet werden, — alles jedoch unter Beschränkung auf das Gebiet der Indologie in dem Umfang dieses Begriffes, wie er wissenschaftlich anerkannt wird.

„Die Verleihung eines Preises für gedruckte Werke ist auf solche zu beschränken, die im Laufe der letzten drei Jahre, vom Verleihungstermin an gerechnet, erschienen sind. In diesem Falle, aber auch nur in diesem allein, soll die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit des Verfassers zu einem deutschen Bundesstaat keinen Unterschied begründen.

„Bei der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften soll es stehen, im Falle, dass es sich um eine wissenschaftliche Reise oder um Unterstützung grösserer wissenschaftlicher Unternehmungen handelt, auch über den Zinsertrag von zwei

oder mehreren aufeinander folgenden Jahren kraft eines einmaligen Beschlusses zu verfügen. Für die Verlängerung über das dritte Jahr hinaus soll es jedoch eines erneuten Beschlusses bedürfen.

„Die Verwendung des Jahresertrages der Hardy-Stiftung soll jedesmal an einer geeigneten Stelle bekannt gegeben werden.

„Wenn Verhältnisse irgendwelcher Art die Inanspruchnahme der Zinserträge der Stiftung für ihren eigentlichen Zweck der Förderung der Indologie ausschliessen, so bleibt es der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften anheimgegeben, sie für andere Zweige der orientalischen Forschung, jedoch unter Bevorzugung solcher Zweige, welche sich mit der Indologie berühren, entsprechend zu verwenden.“

§ 4

Über die Verwendung der Mittel der Hardy-Stiftung beschliesst die philosophisch-philologische Klasse alljährlich in ihrer Juli-Sitzung auf Grund von Vorschlägen einer zu diesem Zweck eingesetzten Kommission. Diese besteht aus dem Präsidenten der Akademie, dem Klassensekretär, zwei Mitgliedern der philosophisch-philologischen und einem Mitglied der historischen Klasse, welche jeweils auf drei Jahre gewählt werden; doch soll unter allen Umständen der Vertreter der Indologie dieser Kommission angehören.

§ 5

Diejenigen Erträgnisse des Stiftungsvermögens, welche in einem Jahre für den bezeichneten Zweck und etwaige Verwaltungskosten nicht zur Verwendung kommen, sind nach jedesmaligem Beschluss der Klasse entweder für das nächste Jahr zurückzubehalten oder zu dem Stiftungsvermögen zu schlagen.

§ 6

Änderungen dieser Satzung sind nur auf Antrag der philosophisch-philologischen Klasse und des Präsidiums der Akademie mit Allerhöchster Genehmigung zulässig.

Der Präsident der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften
v. Heigel

Die Sekretäre der philos.-philol., math.-phys. und historischen Klasse
Kuhn v. Voit Friedrich

Über die Autorin und 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 2019.

E-Mail: oliver.krueger@unifr.ch

Dr. **Katharina Wilkens** ist Religionswissenschaftlerin und seit 2023 Akademische Rätin an der Universität Tübingen. Nach der Promotion an der Universität Bayreuth forschte und lehrte sie in Heidelberg, München, Salzburg und Leipzig zu Themen der Religionsgeschichte in Afrika, ritueller Heilung, Reiseberichten, afrikanischem Sozialismus und Religionsästhetik. Zusammen mit Anne Koch hat sie zuletzt herausgegeben: *The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Study of Religion*. London: Bloomsbury 2020.

E-Mail: katharina.wilkens@uni-tuebingen.de

Danksagung

Für die Unterstützung bei der Recherche und zahlreiche Hinweise und Korrekturen danken wir Dr. Ulrich Vollmer (Bonn), Christine Kofer vom Bayerischen Hauptstaatsarchiv München, Dr. Johann Pörnbacher vom Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und Raphael Brugisser von der Universitätsbibliothek Bern.

Abstract in English

With his will from 1901, the Indologist and religious scholar Edmund Hardy (1852-1904) donated a large sum of money to the Bavarian Academy of Sciences and Humanities for the annual funding and awarding of Indological research. In its active years from 1905 to 1922 and from 1930 to 1936, the Hardy Foundation supported numerous individual researchers as well as a number of international publication projects. The isolation of German scholarship that accompanied the outbreak of World War I eventually led to a national provincialisation of the foundation.

The article first illuminates the background of the foundation, then the central persons of the committee and finally the funding practice under its changing economic and political conditions.

Archiv für Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor Lic. W. BOUSSET in Göttingen, Professor Dr. D. G. BRINTON in Media-Pennsylvania, Professor Dr. H. GUNKEL in Berlin, Professor Dr. E. HARDY in Würzburg, Professor Dr. A. HILLEBRANDT in Breslau, Dr. J. KARLOWICZ in Warschau, Professor Dr. R. PIETSCHMANN, Oberbibliothekar in Göttingen, Professor Dr. W. ROSCHER, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Professor Dr. B. STADE in Giessen, Professor Dr. E. STENGEL in Greifswald, Geheimerat Professor Dr. K. WEINHOLD in Berlin, Professor Dr. A. WIEDEMANN in Bonn, Professor Dr. H. ZIMMERN in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Dr. phil. **Ths. Achelis**
in Bremen.

Erster Band.



Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1898.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Zur Einführung	1— 3
I. Abhandlungen.	
Hardy, E., Was ist Religionswissenschaft?	9— 42
Roscher, W. H., Ueber den gegenwärtigen Stand der For- schung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan	43— 90
Siecke, E., Der Gott Rudra im Rig-Veda . . . 113—151,	209—259
Waser, O., Charon	152—182
Hartmann, M., Aus dem Religionsleben der Libyschen Wüste	260—274
Polivka, G., Nachträge zur Polyphemsage	305—336
Gehrich, G., Zur Frage nach dem Alter des Avesta	337—360
Polivka, G., Nachtrag zur Polyphemsage	378
II. Miscellen.	
Seler, Ed., Ueber die Herkunft einiger Gestalten der Quiche- und Cakchiquel-Mythen	91— 97
Vierkandt, A., Philologie und Völkerpsychologie	97—104
Branky, Fr., Die Rauten	104—110
Steinthal, H., Die Kröte im Mythos	183—187
Achelis, Th., Der Ursprung der Religion als sozialpsycho- logisches Problem	188—190
Krauss, Fr. S., Der Yoga-Schlaf bei den Südslaven	275—294
Gunkel, H., Der Schreiberengel Nabu im A. T. und im Judentum	294—300
Nöldeke, Th., Gottesfurcht bei den alten Arabern	361—362
Jackson, Williams A. V., A Brief Note on the Amshas- pands, or a Contribution to Zoroastrian Angelogy . . .	363—366
Knaack, G., Bemerkungen zu dem Aufsatze über die Rauten (Archiv I, 106f.)	366—367
W(olter), E., Zur Etymologie griechischer Eigennamen . .	367
W(olter), E., Zum Feuerkultus der Litauer	368

III. Litteratur.

- Hillebrandt, A., Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, K. J. Trübner, 1897 111—112
Referent: W. Foy.
- Fick, R., Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, C. F. Haeseler, 1897 191—201
Referent: O. Franke.
- Roscher, W. H., Das von der Kyanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften, Bd. XVII, 3.) Leipzig, S. Hirzel, 1896 201—208
Referent: O. Weizsäcker.
- Gärtringen, F. Frhr. Hiller von, Die archaische Kultur der Insel Thera. Berlin, G. Reimer, 1897 301—303
Referent: G. Knaack.
- Vierkandt, A., Die Entstehungsgründe neuer Sitten. Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1897 303—304
Referent: A. Vierkandt.
- Marucchi, Orazio, Gli obelisch egiziani di Roma illustrati con traduzione dei testi geroglifici. Roma, Ern. Loescher, 1898. Referent: A. Wiedemann 369—375
- Brinton, D. G., Religions of Primitive Peoples. New-York, Putnam's Sons, 1897 375—377
Referent: Th. Achelis.
-

I. Abhandlungen.

Was ist Religionswissenschaft?

Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.

Von

Dr. Edmund Hardy,

Professor an der Universität Freiburg (Schweiz).

Der Begriff „Religionswissenschaft“ ist von Verschiedenen verschieden gefasst worden. Manche vermeiden geradezu dieses Wort und vertreten die Ansicht, dass nur die Bezeichnung „Religionsgeschichte“ zulässig sei. Sofern es dabei sich nicht um einen Streit um Worte handelt, vielmehr ein prinzipieller Standpunkt sich geltend macht, kann eine Prüfung der Gründe, auf die man sich dafür beruft, uns nicht erspart bleiben.

Ausdrücke, wie Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, sind an und für sich ebenso konventionell, wie Sprachwissenschaft und Sprachgeschichte. Gründe giebt es, die den einen, und Gründe, die den andern Ausdruck empfehlen. Welchen ein grösseres Gewicht beizumessen sei, darüber wird bis zu einem gewissen Grade immer das subjektive Ermessen des Einzelnen entscheiden. Wer sich davon überzeugt hält, dass die Religion nur aus der geschichtlichen Entwicklung, die

sie durchlebt hat, erkannt werde, dürfte von vornherein geneigt sein, für seine Forschungen den Namen „Religionsgeschichte“ zu gebrauchen. Wer im Gegenteil aus der Vergleichung möglichst vieler, auch unverwandter Religionen wichtige Aufschlüsse über das allgemeine Wesen der Religion und die Bedeutung einer jeden Erscheinungsform zu gewinnen hofft, wird sich lieber an die Bezeichnung „Religionswissenschaft“ halten. Behält man im Auge, dass weder das eine noch das andere Verfahren allein berechtigt ist, und will man durch die Bevorzugung des einen vor dem andern nicht einer unfruchtbaren Isolierung der religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Studien das Wort reden, so können wir in der Teilung der Arbeitsfelder keinen Nachteil für das Ganze der Erkenntnis erblicken. Nur die Tendenz, Religionsgeschichte und Religionswissenschaft von einander zu trennen, würde von schlimmen Folgen für beide Teile sein¹.

¹ Der Erste, der den Ausdruck „Religionswissenschaft“ oder „Vergleichende Religionswissenschaft“ mit dem Bewusstsein angewendet hat, dass ihm ein Gegenstand entspreche, den weder die Theologie noch die Religionsphilosophie in Beschlag genommen haben, ist F. MAX MÜLLER gewesen in der 1867 erschienenen Vorrede zum 1. Band seiner *Chips from a German Workshop* (deutsch u. d. T. *Essay's I. Bd. S. IX*). In seinem 1870 geschriebenen Essay „Ueber falsche Analogien in der vergleichenden Theologie“ bediente er sich nochmals der herkömmlichen Ausdrucksweise. Von da an aber, auch schon in den im nämlichen Jahre, als jener Essay geschrieben wurde, an der Royal Institution zu London gehaltenen und nachher als „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“ erschienenen Vorlesungen findet sich bei ihm stets (auch seine *Natürliche Religion* S. 44 ist keine Ausnahme) die zuvor erwähnte Bezeichnung. Dieselbe hat sich in Deutschland, England und Amerika eingebürgert, während sich in Frankreich, Belgien und Holland „Religionsgeschichte“ behauptet. Die Mehrheit der Religionsforscher streben in der Sache natürlich dasselbe an. Bei Einzelnen verbindet sich mit der von ihnen gewählten Bezeichnung wohl auch die Absicht, im einen Falle das Arbeitsfeld schärfer abzugrenzen und im andern das methodische Verfahren auf eine Stufe mit dem in den übrigen Wissenschaften gehandhabten zu stellen. Dabei wird jedoch einerseits oft vergessen, dass jede Begrenzung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit lediglich Zweckmässigkeitsgründen

Von prinzipieller Bedeutung wird die Wahl des einen oder des andern Terminus erst da, wo man durch den einen dasjenige bestreiten möchte, was der andere zugiebt, oder umgekehrt. Alsdann sind „Religionswissenschaft“ und „Religionsgeschichte“ nicht länger bloss konventionelle Bezeichnungen, man denkt dann auch nicht mehr an eine Gleichberechtigung beider, sondern wir haben es mit Losungsworten für einander bekämpfende Parteien zu thun, die in der Wissenschaft keinerlei Berechtigung haben.

In der Regel aber sind solche neben der Wissenschaft herlaufende Anschauungen ein Zeichen dafür, dass man sich über die Anforderungen nicht klar ist, die an eine Wissenschaft zu stellen sind, sei es in Hinsicht auf die Fundamentierung oder die Untersuchungsmethoden, sei es in Hinsicht auf beides.

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. Würde es aber nur einfach darauf ankommen, an der Hand der Quellen die Einzelheiten zu bestimmen, ohne Rücksicht auf ihre geschichtlichen Beziehungen zu einander, so wäre nicht sowohl „Religionsgeschichte“, als vielmehr „Religionsbeschreibung“ die richtige Bezeichnung. In der That wollen Einige die wissenschaftliche Betrachtung der Religionen in deskriptive Hierographie auf-

entspringt, und anderseits nicht selten ein Ideal ausgedacht, von welchem die Wirklichkeit annoch weit entfernt ist. Auf diese Weise spitzen sich Unterschiede, die anfangs rein nebensächliche waren, im weiteren Verlaufe zu Gegensätzen zu, aus deren Verschärfung die Wissenschaft als solche niemals Gewinn zieht.

gehen lassen. Wir halten dies für ein Ding der Unmöglichkeit. Und sollte auch der eine oder der andere Religionsforscher es über sich bringen, uns eine genaue Beschreibung des Einzelnen zu geben, und von der erklärenden Verknüpfung desselben grundsätzlich (nicht etwa bloss der Arbeitsteilung wegen) Abstand nehmen, so wäre nach unserem Dafürhalten dies ein viel zu teurer Preis für das zu erstehende Gut einer „konstruktionsfreien“ Darstellung der religiösen Thatsachen. Keine Wissenschaft darf sich so die Hände binden lassen, da das Ziel einer jeden eine möglichst vollständige Erkenntnis ihres Gegenstandes sein muss. Dazu gehört nun aber eine treue Schilderung des ganzen Prozesses der geschichtlichen Entwicklung, und zu dem Ende sind die zu konstatierenden Einzelheiten nicht nur in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge zu begreifen, sondern ausserdem auch in einen Ursachenzusammenhang zu bringen. Ja man wird sogar nicht einmal darauf verzichten dürfen, die den äusseren Vorgängen korrespondierenden inneren aufzudecken, von denen sich diejenigen, die sie unmittelbar erleben, selbst keine Rechenschaft geben, oder die sie in der nachherigen Reflexion darauf meistens unrichtig interpretieren. Bei allen diesen Aufgaben greifen wir über die Beschreibung hinaus und machen Gebrauch von einem Verfahren, welches in der Methodenlehre „konstruktive Synthese“ heisst.

Den Vertretern der soeben dargelegten Ansicht stimmen wir also zwar in dem Punkte unbedenklich bei, dass die Konstatierung der Thatsachen die erste Pflicht des Religionsforschers ist. Deswegen brauchen wir aber nicht auch darin mit ihnen einverstanden zu sein, dass mit dem historischen Aufbau und der Deutung der Thatsachen der Anfang erst zu machen sei, nachdem man alle Thatsachen ans Licht gezogen und jeden Zweifel über dieselben beseitigt habe. Ganz unwillkürlich verbindet sich mit der kritischen Feststellung des Thatsächlichen auch die Gliederung desselben. Die verschie-

denen Thatsachengruppen nehmen weiterhin sofort die Gestalt von zum Teil parallel laufenden Reihen an, und es würde eine unnatürliche Selbstverleugnung erfordern, diese Reihen nicht unter einander oder doch wenigstens ihre einzelnen Glieder zu einander in jene Beziehung zu bringen, die wir Geschichte nennen. Was demnach in der Erfahrung zusammengehört, soll man auch in der Untersuchung nicht von einander trennen.

Je weniger Zugeständnisse freilich der aufstrebenden Religionsforschung gemacht werden, in um so weitere Ferne scheint ihre Anerkennung als eine selbständige Wissenschaft neben der der Sprache, des Rechtes u. s. w. zu rücken. So hüllt sich in das angebliche Unvermögen, auf ihrem Gebiete analog das Nämliche zu leisten, was andere Wissenschaften bereits zustande gebracht haben, eigentlich das Verbot ein, die Religion zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis zu machen. Es soll mit Bezug auf sie nur eine Beschreibung, aber keine Erklärung geben. Was heisst dies anders, als die Religionsforschung vor einer Grenze Halt machen zu lassen, jenseits welcher sie gerade anfangen würde, einen höheren Reiz auszuüben? Man merkt also entweder den Widerspruch nicht, wenn man fordert, dass die religiösen Thatsachen einzig und allein beschrieben werden, oder man hat stillschweigend den Wunsch, die Religion vor Profanierung zu schützen, als ob die Anwendung der sonst üblichen Forschungsmethoden auf die religiösen Thatsachen sie entweihen würde. Auch wir geben uns natürlich keinen Illusionen hin über den augenblicklichen Stand der Forschung. Wir können aber dennoch nicht einsehen, warum hier mit einem andern Masse gemessen werden soll als beispielsweise in der Sprachforschung, in welcher schon bei der Beschreibung der Thatsachen genug Momente von nicht rein beschreibender Art Berücksichtigung fanden, während sie noch lange nicht ihre gegenwärtige Vollkommenheit erreicht hatte. Andererseits vermögen wir auch jene Besorgnis vor einer Profanation nicht zu teilen

und würden, selbst wenn besorgniserweckende Anzeichen vorhanden wären oder weil sie nach dem Urteil Einzelner wirklich vorhanden sind, daraus keinen Einwand gegen die Pflege von Studien herleiten, die sich auf Thatsachen stützen und nur mit ihrer Hilfe die verborgenen Grundlagen derselben zu entdecken suchen.

Als ungenügend und sich selbst widersprechend mussten wir eine Aufgabestellung erklären, bei welcher nur die Beschreibung der einzelnen Religionen zur Geltung kommt, hingegen die eigentliche Geschichte, der Entwicklungsprozess vernachlässigt wird. Immerhin hat die Spezialisierung, wie sie hier gefordert wird, ihre grossen Vorzüge vor dem andern Extrem, wobei man sich anheischig macht, von allem etwas zu wissen, aber nirgends genügend Bescheid weiss. Scheinbar universalistisch, ist ein solches Verfahren in Wahrheit die grösste Oberflächlichkeit, und verglichen mit ihm gewährt die auf einen engen Kreis von Thatsachen beschränkte Beobachtung weit eher einen Einblick in die treibenden Kräfte der Religion. Im Spezialisieren ruht sonder Zweifel die Stärke dieser wie jeder Erkenntnis. Allein es ist zu unterscheiden zwischen der dem einzelnen Forscher und der der Forschung zu stellenden Aufgabe. Für jenen kann das Platonische εἰς ἓν κατὰ φύσιν auch heute kaum durch eine bessere Maxime ersetzt werden, und es entspringen aus der Verteilung der Aufgaben innerhalb eines und desselben Arbeitsgebietes ganz unberechenbare Vorteile sowohl für die einzelnen Arbeiter als auch für die zu leistende Arbeit im kleinen wie im grossen. Im Forschungsobjekte selbst aber, sofern wir darunter das Ziel verstehen, dem die Forschung zusteuert, ganz abgesehen von den Wegen, die dahin führen, geht es nicht an, zu trennen, was durch die Natur der Sache und vermöge der zu fördernden Erkenntnis zusammengehört. Keineswegs soll dies jedoch soviel heissen, als dass alles zumal die nämliche Bedeutung für die Erkenntnis habe, oder dass, was daran für uns am unentbehrlichsten

ist, auch an sich das Wertvollste sei. Wir halten die geschichtliche Erkenntnis der Religion eines einzelnen Volkes, sei sie aus litterarischen Quellen oder andern, mit oder ohne Anschauung ihrer in die Aussenwelt tretenden Formen zu gewinnen, unstreitig für die Voraussetzung, unter der an eine Erweiterung derselben gedacht werden kann. Allein es kommt uns dabei durchaus nicht in den Sinn, das Unentbehrliche zum Einzigsten zu machen, über welches hinaus es für uns nichts weiter zu thun giebt.

Nicht unvermittelt aber, sondern durch eine Reihe von Zwischengliedern erhebt sich der Forschungstrieb vom nächsten zum fernsten. Einmal und zunächst steht nirgends die Religion isoliert für sich da. Sie ist vor allem mit der Gesamtkultur des betreffenden Volkes verbunden. Die Religionsgeschichte (diesen Namen in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen) sollte sich daher stets an die Bedingungen erinnern, unter denen sie ihren Stoff, das Religionsleben eines Volkes vorfindet, zumal wo aus Zweckmässigkeitsgründen eine Isolierung ratsam erscheint. Eine solche kann demnach schon in Hinsicht auf die übrigen kulturellen Faktoren Platz greifen, zu denen die Religion in einem koordinierten Verhältnis steht, und wird es immer auf den ausgedehnteren Religionsgebieten, wo selbstredend auch alle übrigen Gebiete des kulturellen Lebens eine grössere Ausdehnung haben. Noch mehr Entschuldigungsgründe scheint die Isolierung für sich zu haben, ohne darum weniger schädlich in ihren Folgen zu sein, wenn sie sich darauf beschränkt, die Religion aus dem Charakter des Volkes allein zu begreifen, wie sich derselbe zugleich auch in seiner Sprache, seinem Rechte u. s. w. zu erkennen giebt. Nun können wir allerdings nicht a priori wissen, ob ein Volk in seiner Religion und überhaupt in seiner Kultur Einwirkungen von Seiten anderer Völker mit andersartiger Kultur und Religion an sich erfahren hat, und wenn sie auch für eine Seite des Kulturlebens erwiesen sind, so folgt daraus

noch nicht die Abhängigkeit hinsichtlich der andern. Aber da wenigstens die Möglichkeit einer Beeinflussung nicht zu leugnen ist, so muss jeder einzelne Fall für sich untersucht werden. Der Historiker, welcher die Religion eines Volkes losgetrennt von der der benachbarten Völker betrachten will, läuft Gefahr, die geschichtlichen Züge selber zu verzerren, und somit wäre auch aus diesem Grunde der Spezialist schlimmer beraten, der glaubte, sich auf seinen unmittelbaren Untersuchungsgegenstand beschränken zu dürfen.

Die eine wie die andere der hier berührten Isolierungen bezieht sich auf die Erforschung der Religion eines Volkes als einer von andern Völkern abgesonderten Einheit. Wer verbürgt uns aber, dass diese Einheit eine ursprüngliche ist? Könnte sie nicht auch aus einer früheren umfassenderen Einheit durch Spaltung hervorgegangen sein? Hier würde es demnach dem Zwecke des Erkennens selbst zuwiderlaufen, wollte man künstlich das Licht abwehren, das von jenem ungesonderten Religionszustande aus, ob auch noch so spärlich, sich über die Religion des einzelnen Volkes verbreitet.

Auch bei dieser Vergleichung bleiben, wie man sieht, die Verwandtschaftsgrenzen gewahrt. Warum dürfen nicht aber, natürlich immer unter Wahrung der Rechte einer jeden Religion, in ihren geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zusammenhängen studiert und nie anders als im Hinblick auf diese aufgefasst und beurteilt zu werden, auch unverwandte Religionen unter einander verglichen werden? Denn dass wir uns damit auf ein uferloses Meer ohne Steuer und Kompass hinauswagen, leuchtet uns von vornherein nicht ein, und soll das Gegenteil davon unten dargethan werden. Wir möchten hier nur Nachdruck darauf legen, dass es uns Pflicht der Forschung zu sein scheint, kein Mittel unversucht zu lassen, an dessen guten Gebrauch sich die Hoffnung auf eine gründliche Erkenntnis ihres Gegenstandes knüpft. Wenn darum das Wesen der Religion durch die Vergleichung unverwandter Religionen un-

serm Verständnis nur ein wenig näher gebracht wird, so verschmähen wir diese Hilfe nicht.

Um dieser über den Rahmen der geschichtlichen Betrachtung hinausfallenden Vergleichung willen, deren Ergebnisse sich mit Heranziehung psychologischer Beobachtungen vielleicht noch ergänzen lassen, wird man Anstand nehmen, die Bezeichnung „Religionsgeschichte“ in einem also veränderten Sinne zu gebrauchen, vielmehr sich lieber dazu verstehen, den eine spezielle Färbung nicht mit sich führenden Namen „Religionswissenschaft“ für die Gesamtheit der Studien zu adoptieren, welche es mit den Religionen und der Religion zu thun haben. Eine Wissenschaft ist zweifelsohne auch die Geschichte, wenn sie in wissenschaftlichem Geiste und nach wissenschaftlicher Methode betrieben wird, aber nicht alles an der Wissenschaft ist Geschichte. Eine Kulturwissenschaft würde die Religionsgeschichte sein, wofern sie dem Ideale entspricht, das wir uns von ihr bilden. Und während dieses Ideal den Spezialbetrieb fordert, zeigt es zu gleicher Zeit dem Forscher die allgemeinen Zusammenhänge und lehrt ihn so schon von der geschichtlichen Seite aus einen Standpunkt gewinnen, auf dem es ihm nicht mehr schwer fällt, an eine allgemeine Religionsgeschichte zu glauben, das treue Korrelat einer dieser selbst übergeordneten allgemeinen Kulturgeschichte. Zwischen dem Allgemeinen im historischen und dem Allgemeinen im komparativen Sinne liegt aber kein Abgrund. Schon methodologisch sind sie verbunden, sahen wir doch, dass auch in der Religionsgeschichte als solcher eine vergleichende Thätigkeit sich an der Lösung einzelner Aufgaben erfolgreich beteiligen kann. In der Sache selbst also ist es nicht ein Verschiedenes, sondern ein und dasselbe, das das eine Mal mehr in Hinsicht auf seine Entstehungsbedingungen und sein Verhältnis zu zeitlich und räumlich mitwirkenden Faktoren und das andere Mal mehr in Hinsicht auf seine Merkmale und Erscheinungsformen untersucht wird. Ob wir die letztere Art wissenschaftlicher Thätigkeit

oder richtiger die Summe von Thätigkeiten, die mit den ersteren verbunden ein sich mehr und mehr vollendendes Ganzes wissenschaftlicher Religionskenntnisse bilden, einer allgemeinen Kulturwissenschaft zu subsumieren haben oder anders, wird hauptsächlich von zwei Erwägungen abhängen.

Zunächst davon, welche Ausdehnung wir dem Begriffe Kultur verleihen. Die Anfänge der Kultur verlieren sich in unergründliches Dunkel, und nirgends sind wir imstande, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen Naturleben und Kulturleben, Naturgemeinschaft und Kulturgemeinschaft, da letztere nur ein höheres Mass von Lebensfürsorge und entsprechender Gesittung bedeutet. Dennoch ist der Unterschied ein thatsächlicher. Soll nun die Religionsforschung alles, was jenseits der Grenze liegt, die in kaum definierbarer Weise Kulturlosigkeit von Kultur scheidet, ignorieren? Oder würde sie nicht umgekehrt gerade infolge der Schwierigkeit, diese Grenze deutlich zu unterscheiden, leicht auch solches übersehen, was faktisch ein Kulturprodukt ist? Nachdem aber die Ethnologie uns mit Volksstämmen bekannt gemacht hat, die, relativ genommen, auf der Naturstufe stehen, wäre es da nicht einseitige Uebertreibung, eine Ueberschätzung des Geschichtlichen um des Geschichtlichen willen, dem Religionsforscher daraus einen Vorwurf unwissenschaftlichen Thuns zu machen, wenn er den einem solchen Stamme eigentümlichen religiösen Anschauungen und Bräuchen Beachtung schenkt? Niemand kann beweisen, dass sie etwa ihrer Rohheit wegen eines ernsten Studiums unwert seien, oder wegen der Unmöglichkeit einer eigentlich geschichtlichen Behandlung sich auch der wissenschaftlichen entziehen.

Bietet sich auf Grund dieser Erwägung uns noch nicht eine sachgemässe Anordnung dar, da es einer solchen offenbar widerstreben würde, die Religionswissenschaft der Ethnologie und mit dieser der Anthropologie unterzuordnen, so verhilft uns dazu eher eine weitere Erwägung. Diese geht davon aus, dass die Religionswissenschaft, mag sie rein historisch ver-

fahren 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. Zwar nicht schon beim Sammeln der Thatsachen, worin wir bloss eine vorbereitende Thätigkeit zu erblicken haben, tritt die Religionswissenschaft in dieses Abhängigkeitsverhältnis, wohl aber, sobald sie dazu übergeht, die Thatsachen zu interpretieren. Dass ihrerseits auch die Psychologie religionswissenschaftliche Thatsachen zur Erweiterung ihres Gebietes verwertet, dass also in Wahrheit beide Disziplinen in Wechselwirkung zu einander stehen, braucht uns hier nicht weiter zu bekümmern. Es genügt, an die grundlegende Bedeutung der Psychologie für die Religionswissenschaft zu erinnern, um damit zugleich für die letztere eine sachgemässe Subsumtion zu finden. Verdient nämlich die Psychologie, weil ihr Gegenstand Geistesvorgänge sind, die sie ohne jede Rücksicht auf ihre Anwendung in den speziellen Gebieten des geistigen Lebens betrachtet, den Namen allgemeine Geisteswissenschaft, so ist die Religionswissenschaft aus dem eben angeführten Grunde eine der speziellen Geisteswissenschaften. Sie gehört zu den Erfahrungswissenschaften des Geistes und gesellt sich hier zu den historischen Disziplinen. Denn auch diejenigen Thatsachen, kraft deren man geneigt sein dürfte, sie zur Ethnologie in Beziehung zu setzen, sind mit den historischen Thatsachen verbunden und weisen zu deutlich auf eine Entwicklung hin, aus der sie selbst hervorgegangen oder in die sie als bestimmende Faktoren eingegangen sind, als dass es angezeigt erschiene, diese Verbindung zu lösen.

Wie bei den übrigen Geisteswissenschaften, welche entweder die Geistesvorgänge als solche, oder die verschiedenen Geisteserzeugnisse zum Gegenstand haben, so bildet auch bei der Religionswissenschaft das erfahrungsmässig Gegebene den Ausgangspunkt der Untersuchung. Sie betrachtet das-

selbe aber nicht sowohl von seiner subjektiven als von seiner objektiven Seite. Nicht die Religion im Sinne einer problematischen Anlage, auch nicht als eine Summe rein psychischer und darum bloss individueller Erfahrungsthatfachen, sondern die Religion im Sinne eines in die Aussenwelt tretenden geistigen Faktums nimmt ihr Interesse in Anspruch. Unserer Auffassung zufolge, die durch die empirische Tendenz der Religionswissenschaft geboten erscheint, ist „Religion“ der Ausdruck für eine Klasse von Erfahrungsthatfachen. Religion bezeichnet einen Allgemeinbegriff, der sich immer auf Erfahrungen bezieht. In der Erfahrung giebt es für uns nur Religionen, und zwar strenggenommen ebensoviele als es religionsfähige Individuen giebt, obschon unsere wie jede Wissenschaft von dieser Thatfache nur einen beschränkten Gebrauch machen kann. Der Klassenbegriff Religion empfängt seinen Inhalt erst durch die Arbeit des Denkens, das Wesen der Religion begrifflich zu bestimmen, was selbst wieder nicht ohne genaue Beobachtung des Thatfächlichen möglich ist. 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. Die Gefahr aber, in den Thatfachen selber fehlzugreifen, Religionsmaterialien zu übersehen oder solche von nichtreligiöser Beschaffenheit für religiöse zu nehmen, ist eine bloss fingierte. Und falls sie wirklich vorhanden, könnte dann eine Definition, eine blosse Formel in der Praxis vor Schaden bewahren? Alles zur Inangriffnahme der Arbeit absolut Unentbehrliche besitzt derjenige, der überhaupt imstande ist, wissenschaftliche Beobachtungen anzustellen, teils in den Allen zugänglichen Erfahrungen, von denen die religiösen auszunehmen wir keinen Grund haben, teils in den allgemeinen, überall gleichen Grundsätzen, nach denen Thatfachen zu konstatieren sind.

Die religionswissenschaftlichen Aufgaben liegen also in einer und derselben Richtung mit denen der übrigen Geisteswissenschaften. Es kann daher das in der Religionswissenschaft einzuschlagende Verfahren von der sonst üblichen Methode nicht wesentlich verschieden sein. Wohl aber wird, den besonderen Aufgaben entsprechend, welche die Religionswissenschaft zu lösen hat, irgend ein besonderes Hilfsverfahren, wie z. B. die Vergleichung, auf dem einen Gebiete mehr und auf dem anderen weniger zur Verwendung kommen.

I.

Von den Vorgängen, auf welche die Religionsgeschichte im engeren Sinne ihr Augenmerk richtet, stehen nicht alle sich vollkommen gleich gegenüber. Während viele regelmässig zu bestimmten Zeiten oder aus bestimmten Anlässen wiederkehren, treten andere nur selten und vereinzelt auf. Erstere nennen wir, wenn sie bei Individuen vorkommen, die durch Verkehrsgemeinschaft eine Uebereinstimmung in der Art, ihre inneren Zustände nach aussen kund zu geben, erworben haben, Gebräuche. Die religiösen Gebräuche unterscheiden wir nach dem Umfang der sie bedingenden Gemeinschaft in solche, die dem Volke, und in solche, die einer einzelnen Berufsklasse (Priester u. dgl.) angehören, wiewohl die letzteren auch von Aussenstehenden rezipiert werden können. Bei diesen herrscht das Vorschriftsmässige oder Statutarische, bei jenen das Gewohnheitsmässige vor. In den Bereich der historischen Forschung aber fallen die religiösen Gebräuche an sich schon und auch insofern, als sie innerhalb des Grundtypus Veränderungen ausgesetzt sind. Die Religionsgeschichte geht jedoch nicht in der Untersuchung von Gebräuchen auf. Fürs erste, weil nicht bloss die äusseren Erscheinungsformen bestimmter Vorstellungen, Gefühle, Wünsche u. s. w. Beachtung verdienen, sondern auch die inneren Zustände, mögen diese nun der Verkörperung in dem, was wir Gebrauch nennen, nicht oder nur zum Teil entbehren können.

Es würden die religiösen Gebräuche anderer für uns ein unbekanntes Etwas sein, wenn wir nicht wenigstens durch Analogieschlüsse uns in die Funktionierung der Vorstellungen, die sie zum Ausdruck bringen, hineinzusetzen vermöchten. Dass diese Einsicht aber auf keinen Fall durch allgemeine Begriffsschematen erworben werden kann, versteht sich von selbst. Ein weiterer Grund, warum die Religionsgeschichte ausserdem noch andere Vorgänge zu beachten hat, ergibt sich aus der Wahrnehmung, dass ins religiöse Leben ähnlich wie ins politische bedeutende Persönlichkeiten oder gleichwertige Körperschaften (Priestergenossenschaften, Theologenschulen u. s. w.) oft in einer bestimmenden Weise eingreifen, so dass ihnen gegenüber die nur durch ihre regelmässige Wiederkehr wirkenden Vorgänge an Bedeutung verlieren. Ob aber die Thatfachen und Begebenheiten gleichsam losgelöst vom Individuum erscheinen, das dabei nur mit vielen andern zusammen handelt, oder erst durch die Persönlichkeit ihren Charakter empfangen: oberster Grundsatz für den Religionsforscher ist, nicht an sämtlichen, sondern nur an den historisch bedeutenden Thatfachen Anteil zu nehmen. Mit einer Auswahl des für den geschichtlichen Entwicklungsgang Wertvollen aus dem ihr zu Gebote stehenden Materiale hat demnach die Religionsgeschichte zu beginnen.

Das religionsgeschichtliche Material reicht selbst hinwieder soweit, als die Ueberlieferung reicht, welche uns vom Vergangenen Kunde bringt. An dem Punkte, wo die Ueberlieferung abbricht, hört für uns die Geschichte auf. Was über dieser Grenze hinausliegt, und wer wollte behaupten, dass erst mit der Ueberlieferung die Geschichte beginnt? — hat eben darum, weil wir davon nichts erfahren, auch keinen geschichtlichen Wert. Jenseits des Terminus, von dem aus es an sich gestattet wäre, die Geschichte zu datieren, und den wir mit dem Beginn der Tradition zusammenfallen lassen, verlieren wir uns in die prähistorischen Zeiten. Das Material,

welches diese für die Religionsforschung liefern, muss daher vom eigentlich religionsgeschichtlichen unterschieden werden.

Aber auch die Ueberlieferung darf man erst von der Zeit an als vollgewichtigen Zeugen für die Vergangenheit ansehen, da ihr eine litterarische Fixierung zuteil geworden. Wie hoch man nun auch den Gebrauch der Schrift ansetzen mag, so fällt es doch immer der mündlichen Ueberlieferung anheim, ein grosses Feld im geschichtlichen Bilde auszufüllen. Es ist aber die Verwendung der Schrift zu religiösen Zwecken, um die bis dahin noch mehr oder weniger regellosen Gebräuche und die diesen zu Grunde liegenden Vorstellungen in einer systematischen Ordnung festzulegen und mit autoritativer Geltung auszustatten, nicht einmal die früheste; und die religiösen Formeln, Lieder, Vorschriften u. s. w., welche erst mündlich, dann schriftlich überliefert werden, machen zwar die religiöse Litteratur aus, enthalten aber, je höher wir in die Vergangenheit hinaufsteigen, um so seltener eine Erinnerung an religionsgeschichtliche Fakta.

Vermittelst der spärlichen und oft genug entstellten Ueberlieferungen aus den ältesten Zeiten, die uns Denkmäler religiöser Art hinterlassen haben, die historisch bedeutenden Thatsachen auszuwählen, kommt darum der Aufgabe gleich, an die Ueberlieferungen selbst die Sonde der Kritik anzulegen. Denn nur was dieser stand hält, wird als historisch bedeutend zu betrachten sein, und da ohnehin verschwindend wenige wahrhaft historische Thatsachen übrig bleiben, so dürfen uns diese samt und sonders als wissenswert erscheinen. Mit der Vermehrung zuverlässigen Materiales verändert sich auch die Stellung des Historikers seinem Materiale gegenüber, und wäre es gewiss zweckwidrig, wollte er alles Thatsächliche auch als ein historisch Merkwürdiges behandeln.

Nächst dieser vom richtigen historischen Sinn geleiteten und sich stets über die Gründe Rechenschaft gebenden Auswahl der wirklich wertvollen Thatsachen aus der Gesamtheit

der überlieferten kommt es darauf an, dieselben möglichst genau so, wie sie sich ursprünglich zu einander verhielten, zur Darstellung zu bringen. Es hat darum der Religionshistoriker die Thatsachen nach ihren inneren oder äusseren Beziehungen zu ordnen, damit der Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Entwicklung selbst hierdurch deutlich erkannt werde, und die Hauptfaktoren im historischen Werdeprozess, den er dem Verständnis näher rücken will, durch eine sorgfältige Analyse zu ermitteln. Bei der Lösung dieser Aufgabe hat er natürlich keine Hilfe von jenen zu erwarten, die einst Zeugen dieses Bildungsprozesses waren. Denn wo immer man von der Ueberlieferung einzelner Urkunden dazu überging, die in denselben berichteten Thaten in ein Gesamtbild zu verarbeiten, lag ursprünglich die Absicht zu Grunde, durch diese Thaten den Ruhm des einen oder andern Helden oder seines Geschlechtes zu verkünden. Von der Religionsgeschichte indes, ausser wo sich, wie teilweise bei den Aegyptern, Israeliten und Indern, eine offizielle Priestergeschichte an sie anlehnte, gehört verhältnismässig wenig in das Kapitel der Ruhmesthaten der Menschen. Gleich der Sprache, die, gesprochen, lebt, und die stirbt, wenn sie aufhört gesprochen zu werden, war auch die Religion, solange als sie geübt wurde, ein Hohes und Höchstes für den Menschen, und nur selten bot sich eine Veranlassung dar, die Vorgänge, aus denen sie herangewachsen, sich im Nachdenken nochmals zu vergegenwärtigen, oder andern Auskunft über sie zu geben, und noch weniger sich um ihre Vergangenheit zu bekümmern. Und selbst da, wo solches geschah, begnügte man sich mit dem Hervorheben einzelner Fakta, wohingegen man der Hauptsache, der inneren Entwicklung keine Beachtung schenkte.

Soll nun die Religionsgeschichte, ungeachtet der nach Menge und Beschaffenheit durchaus fragmentarischen Quellen, im Geiste der modernen Forschung mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden, so setzt dies zunächst die Ver-

zichteistung auf alle irgendwie beschaffenen Hoffnungen und Wünsche voraus, damit in keiner Weise den Thatbeständen als solchen Gewalt angethan werde. Nicht einmal darf der Glaube bestehen, dass die Religion oder eine so oder anders geartete Religion ausserhalb des abstrahierenden und isolierenden Denkens einen Anspruch auf reale Existenz habe. Es existieren in Wirklichkeit nur die konkreten religiösen That-sachen, und auch diese nur in und mit den Individuen, welche der Möglichkeiten unbegrenzt viele besitzen, sich, den ins unbegrenzte variirten Lebensbedingungen entsprechend, im Verkehre unter einander und mit der sie umgebenden physischen Aussenwelt zu verändern. So oft man daher einem religiösen Faktum, einem Vorgang im religionsgeschichtlichen Leben gegenübersteht, hat man sich daran zu erinnern, dass nie und nimmer dieser Vorgang für sich genommen, sondern dass vermöge seiner das menschliche Individuum mit andern ähnlichen oder unähnlichen Vorgängen, für welche wir, soweit sie sich auf Bewusstseinsthatsachen reduzieren lassen, gleichfalls menschliche Individuen, und soweit dies nicht der Fall ist, die unbewusste Aussenwelt voraussetzen haben, in räumlichem und zeitlichem oder auch in ursächlichem Zusammenhang steht. Deswegen aber braucht dies noch nicht jedesmal in der Darstellung ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Vielmehr genügt es, dass die Grundauffassung das realistische Gepräge bewahre. Dann wird, auch ohne dass jedes Wort auf die Goldwage gelegt wird, sein wahrer Sinn sich eo ipso jedem unschwer verraten.

Es kann ferner die Religionsgeschichte, um das wirkliche Geschehen nicht mit einem bloss vermeintlichen zu vertauschen, nicht genug auf der Hut sein vor der Gefahr, ein falsches Erklärungsprinzip zu gebrauchen oder von einem richtigen einen falschen Gebrauch zu machen. Ein falsches Erklärungsprinzip bildet die Annahme einer urmenschlichen Periode der Religionsbildung, woraus diejenigen Uebereinstimmungen in den

Religionen hergeleitet werden, die Völker ohne nachweisbaren ursprachlichen Zusammenhang bewahrt haben. Denn für derartige Uebereinstimmungen wird man die Erklärung doch nie in dieser fiktiven Annahme, sondern nur in einer solchen finden, für welche die uns bekannte historische Zeit die empirischen Daten liefert. Einen falschen Gebrauch macht der Uebereifer besonders gern von dem genealogischen Erklärungsprinzip, das, von einem Nachbargebiete (der Sprache) herübergenommen, wo man es, selbstredend auch nur innerhalb gewisser Grenzen, mit Nutzen angewendet hat, nicht selten grundverschiedenen Verhältnissen angepasst wurde.

Hingegen soll unter keinen Umständen der Ergänzung des Gegebenen durch Schlussfolgerungen eine Schranke gezogen werden. Denn ohne das Hinzudenken eines nicht unmittelbar Gegebenen zu einem Gegebenen als seiner Ursache oder Wirkung wäre nie ein Kausalzusammenhang herzustellen, und doch besteht hierin das Wesen der historischen Betrachtungsweise. Von der einfachsten, sich wie unbewusst vollziehenden Konstruktion, die uns hilft, einen überlieferten Vorgang als historisches Faktum anzuerkennen, bis zu der komplizierten Aufgabe, einen solchen Vorgang in das Ganze, dem er zugehört, einzuordnen und herauszufinden, welche allgemeine Anschauungen (und Gebräuche) ihn bedingt oder umgekehrt durch ihn mit der Zeit eine Veränderung erfahren haben, beruht alles auf solchen Schlussfolgerungen. Damit aber diese Verbindung einer Thatsache mit einer andern (konstruktive Synthese) zu einem Kausalzusammenhang nicht in rein beliebige Kombinationen ausarte, sind zuvor alle Möglichkeiten durchzuprüfen, und erst nachdem man für jede derselben den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt hat, wird man mit Sicherheit sagen können, warum von allen Annahmen nur eine zulässig sei. Lieber müsste man auf Herstellung eines Zusammenhanges, so sehr dieser ein Bedürfnis des Menschengenies ist, verzichten, als auf mangelnde oder unzureichende Gründe hin

einen solchen behaupten und den Glauben erwecken, es seien Gründe vorhanden, die gerade eine Annahme mit Ausschluss jeder andern empfehlen. Abgesehen nämlich davon, dass ein kausaler Zusammenhang zwischen den zu untersuchenden That-sachen überhaupt fehlen, ihre Koexistenz also bloss zufällig sein kann, sind, auch wo eine Kausalverbindung besteht, an sich immer mehrere Weisen der Verknüpfung denkbar und solange gleichberechtigt, als es nicht gelungen ist, sämtliche bis auf eine als unverträglich mit andern That-sachen zu beseitigen oder wenigstens für eine einzige eine überwiegende Wahrscheinlichkeit zu konstatieren. Mit der Möglichkeit eines bloss zufälligen Zusammentreffens haben wir also bis zum Beweis des Gegenteils bei allen Uebereinstimmungen zu rechnen, die wir durch Vergleichung von Glaubens- und Kultusgegenständen, Vorstellungen, Gebräuchen u. s. w. leicht konstatieren können. Das weite Gebiet der über die Erde verbreiteten, den verschiedensten Völkern gemeinsamen Anschauungen und Bräuchen liefert uns nicht den geringsten Anhaltspunkt zum Nachweis eines historischen Zusammenhanges. Denn unter gleichen oder analogen Lebensbedingungen kommen auch bei Menschen und Völkern, die in gar keinem Verkehr zu einander stehen, gleiche oder analoge Erscheinungen zum Vorschein. Der aufmerksamen, jede dieser Erscheinungen im Verhältnis zum Ganzen, dem sie zugehört, begreifenden Betrachtung werden natürlich die zahlreichen Abweichungen im kleinen bei aller Uebereinstimmung im grossen nicht entgehen, aber diese selbst bestehen darum doch lediglich neben einander, ohne dass die eine That-sache Ursache der andern ist oder beide eine gemeinsame Ursache haben. Ausserdem giebt es auch genug Uebereinstimmungen, für die zwar ein Kausalzusammenhang anzunehmen ist, wo wir aber uns hüten müssen, die gefundene Ursache für die allein bedingende zu halten. Wenn z. B. die religiösen Vorstellungen und Gebräuche eines Volkes mit denen eines andern eine analoge Entwicklung aufweisen, und nach-

weisbar das eine Volk das andere oder ein drittes sie beide beeinflusst hat, so ist damit noch nicht gesagt, dass nun auch sämtliche Uebereinstimmungen im religionsgeschichtlichen Leben der beiden Völker auf gegenseitige oder die von einem dritten Volk ausgehende Beeinflussung zurückzuführen sind.

Indessen bedarf es für jeden einzelnen Fall einer besonderen Untersuchung, indem beim einen Umstände hinzutreten können, die beim andern fehlen, und hier die Annahme eines Kausalzusammenhanges begünstigen, während sie ihn dort verbieten. Für alle Fälle aber und in allen bis zur Ermittlung ihres vollständigen Inhaltes bedienen wir uns der Vergleichung. Die Religionsgeschichte speziell macht von ihr Gebrauch einmal da, wo innerhalb eines Volksganzen Uebereinstimmungen in dieser oder jener Bethätigung religiöser Vorstellungen, Wünsche, Hoffnungen u. dgl. zu beobachten sind. Zugleich mit der Feststellung des Thatsächlichen als solchen hat die Vergleichung hier den Zweck, die historischen Verhältnisse unter den verschiedenen an der religiösen Kultur dieses Volkes beteiligten Klassen und Individuen zu ermitteln und herauszufinden, welchen vorbildlichen Anteil einzelne Individuen oder Klassen von Interessenten am Werk der Assimilierung haben. Ganz analog verhält es sich, wo bei getrennten Völkern sich Uebereinstimmungen ergeben. Hier verfolgt die Vergleichung den Zweck, das Verhältnis zu bestimmen, in welchem ein Volk zum andern in dieser oder jener Beziehung steht, damit hierdurch erkannt werde, von welcher Seite her und inwieweit eine Uebertragung oder Beeinflussung stattgefunden. Anders dagegen gestaltet sich die Aufgabe, wenn Gründe vorzuliegen scheinen, für die Uebereinstimmungen bei mehreren Völkern eine ursprüngliche Stammesgemeinschaft zu postulieren. Hier soll die Vergleichung dazu dienen, die empirisch nicht mehr gegebene Ursache zu erschliessen, aus welcher alsdann die thatsächlichen Uebereinstimmungen abgeleitet werden. Damit jedoch eine derartige Rekonstruktion kein leeres Nebelbild

schaffe oder mit dem reinen Begriff, z. B. einer indogermanischen oder semitischen Urreligion, abschliesse, ist nötig, dass man allseitig die für das spezielle Kulturgebiet geltenden Bedingungen prüfe, auf welches sich diese Untersuchungen erstrecken.

Es bewährt sich ferner die Vergleichung als unschätzbares Hilfsverfahren für die Erkenntnis des Wirkens und Schaffens jener Persönlichkeiten, die in der Geschichte einzelner Religionen das Attribut eines Religionsstifters, Reformators, Lehrers u. s. w. empfangen haben. Hier sieht man sich häufig vor die Frage gestellt: War es in den Zeitverhältnissen, in Umständen lokaler Beschaffenheit u. dgl. begründet, dass ihr Auftreten den besonderen Charakter trug, welcher es auszeichnet, oder entsprang es ihrer Eigenart oder lag ihm gar eine bewusste Absicht zu Grunde? Um diese Fragen zu beantworten, thut man gut daran, analoge Fälle heranzuziehen und zu prüfen, ob sich dieselben mit mehr Wahrscheinlichkeit aus den gegebenen Verhältnissen, aus der individuellen Natur und Anlage, aus dem Vorhandensein oder aus dem Fehlen einer Absicht ergeben.

Auch schon bei jenen eingangs dieses Abschnittes erwähnten, infolge der Verkehrsgemeinschaft bei einer grösseren oder kleineren Zahl von Individuen erzeugten Uebereinstimmungen in der Art, inneren Zuständen einen Ausdruck zu verleihen, leistet die Vergleichung uns ganz erhebliche Dienste. In dieser ihrer Anwendung auf Thatsachen und Erscheinungen des geistigen Lebens, von denen wir gern wissen möchten, ob wir sie als regelmässig wiederkehrende bei einer Gesamtheit von Individuen ansehen dürfen, hat sie ungefähr das Nämliche zu leisten, wie in dem von J. ST. MILL als Induktionsmethode der Uebereinstimmung bezeichneten Verfahren (Logik, übersetzt von TH. GOMPERZ II S. 81). Denn ähnlich wie bei der Feststellung eines Naturgesetzes berücksichtigen auch wir nur einzelne Fälle, wählen aber solche aus, die in allen übrigen Umständen bis auf einen verschieden sind, um festzustellen,

dass eben durch diesen die Erscheinung bedingt ist, dass sie darin einer Regel folgt und mithin als ein Gebrauch und eine Vielen gemeinsame Anschauung zu betrachten ist. Vorsicht und Umsicht aber ist hier umsomehr geboten, als selten das Material, worüber der Religionsforscher zu verfügen hat, lückenlos, noch weniger aber immer klar ersichtlich ist, wie weit wir den Kreis zu ziehen haben, innerhalb dessen und hier wieder bei welchen Individuen jene Uebereinstimmung wirklich zutrifft.

Eine stillschweigende Voraussetzung, die wir immer machen müssen, so oft wir zwischen verschiedenen geistigen Vorgängen, bezw. den sie erfahrenden geistigen Individuen ein Kausalverhältnis herstellen wollen, besteht darin, dass sie in der physischen Aussenwelt ein Medium haben, um sowohl Wirkungen auszuüben, als auch Einwirkungen zu empfangen. Denn nur mittelbar vermag das eine geistige Geschehen ein anderes gleichartiges auszulösen. Auch die Wechselwirkung verschiedener Individuen untereinander kann nur mittelst des Physischen (wozu u. A. schon der sprachliche Ausdruck gehört) stattfinden. Zum Verständnis der religiösen Thatsachen, insbesondere aller in der Gemeinschaft begründeten wie auch umgekehrt die Gemeinschaft bildenden religiösen Faktoren, muss daher die Naturseite immer mitherrangezogen werden. 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.

Nach diesen allgemeinen methodologischen Bemerkungen legen wir nun des näheren die Wege dar, auf welchen die Religionsgeschichte sich dem Ziele einer vollständigen Erkenntnis aller diesbezüglichen Verhältnisse zubewegt. Wir haben, der Zweiheit der historischen Thatsachen (Gebräuchen nebst den zugehörigen Anschauungen einer- und den Thaten Einzelner anderseits) entsprechend, ein Zweifaches auseinander zu halten, zu unterscheiden, aber nicht zu trennen: die Geschichte der religiösen Gebräuche und Satzungen, der Vorstellungen und

Gemütsstimmungen u. dgl. auf der einen Seite, kurz die Geschichte des Religionslebens und seiner Erscheinungsformen, und auf der andern Seite die Geschichte der schöpferischen Persönlichkeiten, ihrer Lehren und Werke.

II.

Der erste Schritt in der historischen Erkenntnis besteht in der Ordnung aller überlieferten Thatsachen des Religionslebens nach den Formen des Raumes und der Zeit. Genauer orientiert über das Verbreitungsgebiet sind wir nur bei den Religionen der Gegenwart. Für diese fehlt es sogar nicht an kartographischen Darstellungen, welche mit annähernder Sicherheit auch jene besonderen Unterschiede anschaulich hervortreten lassen, die wir als Konfessionen, Sekten u. s. w. zu bezeichnen gewohnt sind. Die Religionsverhältnisse aus früheren Zeiten aber sind gebiets- und periodenweise vielfach erst auf Grund der religionsgeschichtlichen Forschung mühsam abzugrenzen. Bei dieser geographischen und chronologischen Ordnung stützen wir uns immer zunächst auf die originalen Denkmäler, von denen wir Alter und Heimat zu bestimmen in der Lage sind. Alle sonstigen Ueberlieferungen können ihnen gegenüber nur an zweiter Stelle und insoweit verwertet werden, als sie, an jenen gemessen, sich vom Verdachte der Fälschung frei erweisen. Die grundlegende Klassifikation der Religionen, ohne welche auch die Gruppierung nach historischen und genealogischen Gesichtspunkten sinnlos wäre, ist die geographische. Zu ihr als der brauchbarsten für den nächsten Zweck einer vorläufigen Verteilung greifen wir immer dann, wenn wir uns Rechenschaft über die Gesamtheit aller Religionen der Erde geben wollen. Schon bei ihr können wir indes der Chronologie nicht ganz entbehren, weil es vorkommt, dass die eine Religion ausstirbt und in demselben Lande sich eine andere behauptet. Uebrigens haben wir mit einer solchen das bunte Vielerlei der Erscheinungen bloss mit

ein paar groben Linien umschreibenden räumlichen und zeitlichen Einteilung gerade nur die notdürftigsten Umrisse gewonnen. Als grundlegend für die Forschung mag sie daher wohl insofern gelten, als wir hier wie überall den Anfang damit machen müssen, dass wir aus dem Rohen arbeiten. Dagegen für die Religionsgeschichte selbst hat allein diejenige Einordnung einen Wert, die uns sagt: hier und nicht dort, zu dieser und keiner andern Zeitperiode hatte das Religionsleben die eine und die andere Gestalt gehabt. Dass dieses *Suum cuique* der Forschung die Pflicht auflagt, die kleinen und kleinsten Unterschiede zu beachten, liegt auf der Hand. Innerhalb der grösseren Raungebiete sondern sich kleinere ab, denen möglicherweise besondere, an unterscheidbaren Eigentümlichkeiten erkennbare Religionszustände entsprechen. Gerade für diese Sondergebiete die Aeusserungen des Religionslebens chronologisch zu fixieren, bringt der Forschung Gewinn. Gleichwie der pflanzliche und tierische Organismus sich aus einer Menge von Zellen zusammensetzt, so bildet die Vereinigung vieler räumlich und zeitlich geordneter Religionszustände die Grundlage unserer Erkenntnis des Religionslebens der Menschheit.

Wenn es gelingt, den Nachweis einer zeitlichen Aufeinanderfolge zu führen, und überdies kein Grund vorliegt, an eine plötzliche und gewaltsame Verschiebung der Bevölkerung des betreffenden Gebietes zu glauben, so sind die Voraussetzungen gegeben, unter denen wir einen geschichtlichen Zusammenhang erwarten. Sache der genaueren Untersuchung aber wird es sein, durch die Vergleichung der einen Gestalt mit der andern festzustellen, ob der spätere Religionszustand aus dem früheren hervorgegangen, dieser also die naturgemässe Vorstufe von jenem sei. Je mehr für uns umgekehrt die Vergleichungsglieder räumlich und zeitlich auseinanderrücken, und diesen Fall haben wir immer vor uns, so oft wir es versuchen, für Religionszustände aus verschiedenen Räumen und Zeiten einen

geschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen, um so verborgener werden die Beziehungen und alle weiteren Indizien, die wir hierzu brauchen. Sind sie aber gegeben und festzustellen, so ist wieder nicht leicht mit Sicherheit zu ermitteln, ob und inwieweit solche Uebereinstimmungen in verschiedenen Zeiten und Raumgebieten, mögen sie sich auf einzelne Erscheinungen oder in sich abgeschlossene Religionszustände beziehen, in der Entlehnung oder in einer ursprünglichen Religionsgemeinschaft ihren Grund haben.

Unser Erkenntnisbedürfnis giebt sich indes mit der Feststellung des geschichtlichen Zusammenhanges allein nicht zufrieden. Wir thun daher einen weiteren Schritt, indem wir uns den Entwicklungsprozess oder die kontinuierliche Abfolge von einander bedingenden Thatsachen vorführen. Hierzu aber reicht die unmittelbare Ueberlieferung für sich allein nicht hin, da sie uns niemals in einer völlig lückenlosen Reihe gegeben ist. Wir müssen sie darum an vielen Stellen durch Schlussfolgerungen ergänzen. So erschliessen wir nach der Analogie von Thatsachen, über deren inneres Verhältnis zu einander wir durch den Vergleich des Früheren und Späteren Gewissheit haben, auf solche Thatsachen, die uns nur mangelhaft zugänglich sind. Von einer Religion können wir in dieser Weise auf die andere schliessen. Durch Vergleichung verwandter Formen verschiedener Religionen, die einer jüngeren Entwicklungsstufe angehören, rekonstruieren wir die Grundform, aus der sie hervorgegangen sind, und überschreiten unter Umständen damit die geschichtliche Ueberlieferung. Wenn wir in einer und derselben Religion von mehreren neben einander bestehenden Glaubens- und Kultformen eine als die ursprüngliche erkennen, machen wir ebenfalls Gebrauch von der historischen Konstruktion. Ohne Hypothesenbildung wäre uns mithin jeder Einblick in den Gang der geschichtlichen Entwicklung verschlossen. Wo immer, aber auch nur soweit, als in dem erfahrungsmässig Gegebenen oder auf

Grund des gegebenen Erschlossenen Lücken bleiben würden, haben wir, und zwar kraft der Einheitlichkeit unseres Erkennens selbst, ein Recht zur Hypothesenbildung. Hierin liegt zugleich ausgesprochen, dass die Hypothese mit den Eingebungen der Phantasie nicht das Mindeste zu schaffen hat und keinem andern als dem logischen Bedürfnis dienen will. Wir bilden Hypothesen, d. h. wir machen Voraussetzungen, die nicht als Thatsachen unmittelbar noch durch Beweisgründe mittelbar gegeben sind, aber sich nach den Thatsachen richten müssen, um nicht willkürliche Fiktionen zu sein.

Auf den verschiedenen Entwicklungsstufen einer Religion treten uns in den einzelnen Erscheinungsformen Uebereinstimmungen entgegen, die wir trachten müssen auf einen gemeinsamen Ausdruck, eine Regel oder ein Gesetz zu bringen. Ein solches Gesetz würde aussprechen, dass innerhalb eines bestimmten Gebietes und einer bestimmten Zeitperiode Vorgänge im Religionsleben einander in einer Weise entsprechen, dass jedesmal, wenn der eine eintrifft, auf ein Eintreffen des andern mit Wahrscheinlichkeit zu rechnen ist. Mit Wahrscheinlichkeit, sagen wir, da wir nur das Naturgeschehen aus seinen Entstehungsbedingungen, falls wir sie vollzählig haben, begreifen und voraus berechnen können. 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. Wenn dem Kausalitätsgesetz zufolge jedes Geschehen seine Ursache hat, so muss doch nicht alles geschehen, wofür es eine Ursache giebt. Dieser Eigentümlichkeit des geistigen Geschehens ist auch dann Rechnung zu tragen, wenn es sich um die Thatsachen der Geschichte handelt. Innerhalb dieser Grenzen, also unter Berücksichtigung nicht bloss der mehrfach variierenden inneren und äusseren Bedingungen, um derentwillen alle geschichtlichen Gesetze nur empirische Gesetze sind, welche das

Mass ihrer Gültigkeit an den Grenzen haben, innerhalb derer sie beobachtet wurden, sondern auch jener Eigentümlichkeit des geistigen Geschehens wegen kann mit Bezug auf die Vorgänge der Religionsgeschichte von Regelmässigkeit geredet werden. Es giebt im Religionsleben keinen Vorgang, der nicht auch hätte unterbleiben können, und ebensowenig vermögen wir den Grund anzugeben, warum zu dieser Zeit gerade diese Erscheinung in diesem Religionsgebiete auftrat, es sei denn, wir bringen sie in Beziehung zu andern gleichzeitigen Erscheinungen des nämlichen Gebietes, ohne sie damit freilich wirklich erklärt zu haben. Jeder Versuch aber, von den mannigfaltigen inneren und äusseren Bedingungen die eine oder die andere zur Erklärung der Besonderheiten in den Gebräuchen und Anschauungen der einzelnen Religionen heranzuziehen, sei es dasjenige, was man die Eigenart der Völker, ihren Genius nennt, sei es Klima und Bodenbeschaffenheit, sei es Berührungen und Mischungen verschiedener Kultus- und Glaubensformen, hat mit dem Ergebnis geendet, dass damit das Problem nicht gelöst sei. Wir legen dasselbe für spätere Untersuchungen zurück, welche die psychologischen Analysen bringen werden.

Die Gestalt einer Religion verändert sich. Altes geht unter und Neues entsteht entweder durch einen nur in seinen Folgen bemerkbaren Umbildungsprozess, welcher *nomina et numina* gleichmässig erfasst, oder durch merkliche Aufnahme von Neuem an Stelle von Altem, das abgestreift wird. Chronologisch ist der erstere Vorgang nur schwer zu bestimmen. Für den letzteren haben wir dagegen in den Quellen schon eher Anhaltspunkte, wenigstens zur Aufstellung einer relativen Chronologie. Doch sagen die Quellen in der Regel bloss aus, wann ein neuer Glaube, Brauch u. s. w. bestand, seltener oder nie aber, wann er entstand, abgesehen davon, dass es oft im Interesse der betreffenden Quellen liegt, das Bestehen des Neuen weit über die Zeit seines erstmaligen Auftretens

hinaus zu ignorieren. Manches kann darum älter sein, ob-
schon es später bezeugt wird, als anderes, für das wir frühere
Zeugnisse besitzen. Ein Urteil hierüber wird erst nach gründ-
licher Durcharbeitung des Quellenmaterials möglich sein. Oft-
mals fällt aus andern verwandten oder unverwandten Religionen
Licht auf die in Frage stehende Religion. Wir sind mithin
auch in den hier einschlägigen Fragen auf die Vergleichung
angewiesen. Noch weniger haben die Quellen Veranlassung,
das Absterben und das Ende von Formen ausdrücklich zu
melden, und ist dasselbe gewöhnlich nicht anders als schluss-
weise dadurch zu gewinnen, dass ihr Einfluss sich verändert
oder aufhört, und dieser sich einigermaßen chronologisch
bestimmen lässt. Neuschöpfungen, im Unterschied von jenen
Bildungen, die einfach an die Stelle eines Dahingeschwun-
denen traten, haben nicht nur den Entwicklungsprozess der
Religion eingeleitet, sondern auch wiederholt in seinen Ver-
lauf eingegriffen. Denn keineswegs schliesst sich in der Ge-
schichte einer Religion alles regelrecht an einander an. Das
Geborenwerden des einen bedeutet nicht stets ein Sterben des
andern. An mehr als einem Punkte sehen wir vielmehr Neues
ohne den Verlust von Altem aufkeimen, teils in Anlehnung
an Fremdes und in analoger Bildung zu demselben, teils durch
Entlehnung aus einer andern Religion, teils infolge einer
Persönlichkeit, die aus den Tiefen ihres geistigen Bewusstseins
schöpft. Die näheren Umstände, unter denen Neuschöpfung
oder Umbildung vor sich gehen, variieren der Natur der Sache
nach nicht wenig. Immer aber erscheinen sie motiviert durch
die jeweiligen intellektuellen und moralischen Bedürfnisse der-
jenigen, die sie als geistiges Ferment gebrauchen.

Haben wir der historischen Betrachtungsweise zufolge
alles in der Religion unter dem Gesichtspunkt der Entwick-
lung zu betrachten, so ist jedoch nicht ausser acht zu lassen,
dass der Begriff der Entwicklung zu seiner Ergänzung den der
Beharrung bedarf. Mit andern Worten, nicht alles ist Ver-

änderung und nicht alles Beharrung, sondern der geschichtliche Prozess wird durch beides bedingt, durch ein konservatives Element und eines, welches dem Wechsel unterliegt. In der Religion bezeichnen wir jenes mit Vorliebe als Tradition. Die Heiligkeit, die ihr beigemessen wird, und die Neigung, sie mit der fernsten Vergangenheit zu verknüpfen, betont am historischen Werdeprozess das Merkmal der Stetigkeit oder der Kontinuität, um derentwillen wir ihm Wert für das Kulturleben beimessen, seinerseits aber hat alles Beharrliche nur Wert bei ihm innewohnender Anpassungsfähigkeit an die wechselnden äusseren Lebensbedingungen. Was wir von der Religion im allgemeinen sagen, wollen wir natürlich auch von allem sagen, was zu ihrem Inventare gehört. Bei allem haben wir nach den Antezedentien zu fragen, die als religiöse immer auch schon irgend ein religiöses Plasma enthalten, und nicht eher dürfen wir ruhen, bis wir ausfindig gemacht haben, was an jedem religiösen Glauben und Brauche thatsächlich primär ist. Einem Irrtum möchten wir jedoch hier nochmals entgegenreten. Zwar steht in der Religionsgeschichte im grossen wie im kleinen alles unter dem allgemeinen Kausalitätsgesetz; sie ist aber dennoch, eben weil sie menschliche Entwicklung bedeutet, in dem, was wir den Typus nennen, keineswegs erschöpfend zu begreifen. Individuen konkurrieren hier wie bei jeder menschlichen Entwicklung, und anfangs vielleicht noch wenig, später aber immer deutlicher gewinnt der freie Wille bildenden und gestaltenden Einfluss auf seine Umgebung. Die Herrschaft des Einzelnen über das Allgemeine kann bis zur Emanzipierung von ihm führen. Daraus ergeben sich im religionsgeschichtlichen Leben die mannigfaltigsten Abweichungen vom Typus, und erst wenn diese erkannt sind, glaubt der Religionsforscher seiner Aufgabe genuggethan zu haben.

Ueberall wo der freie Wille neben dem Gesetzmässigen sein Recht behauptet, kann er es auch gegen dasselbe behaupten; und hieraus erhellt, dass der Fortschritt nicht not-

wendig ein ununterbrochener vom minder Vollkommenen zum Vollkommeneren ist, sondern dass in der Geschichte der Religionen nicht selten auch Rückschritte vorkommen. Aber dabei ist im einen wie im andern Falle nicht zu übersehen, dass wir, von Fortschritt oder Rückschritt redend, schon Werturteile fällen, ob auch die Norm für dieselben aus dem Gang der geschichtlichen Entwicklung selbst genommen sein mag.

Die Religionsgeschichte kann nicht umbin, gleich der Kunstgeschichte, der Geschichte der Litteratur, der Wissenschaft, Persönlichkeiten, deren Wirken oft weit über ihre nächste Umgebung hinausreichende Spuren zurückgelassen hat, in den Bereich ihrer Untersuchungen zu ziehen. Sie wird hierdurch Biographie in jenem höheren Sinn des Wortes, der unter dem Leben alle Ausstrahlungen geistiger Kraft und Wirksamkeit versteht, die Worte und Werke des Menschen. Sie schöpft ihre Kenntnis dieser Persönlichkeiten aus den eigenen Aufzeichnungen, wenn dieselben solche hinterlassen haben, oder aus den Aufzeichnungen oder mündlich überlieferten Angaben ihrer unmittelbaren Anhänger, doch können auch Nachrichten einer jüngeren Generation noch als Quelle dienen, falls ihre Glaubwürdigkeit aus äusseren oder inneren Gründen zu beweisen ist. Zeugnisse, die von gegnerischer Seite herkommen, sind darum nicht wertlos für die Forschung, sondern geben häufig Eindrücke wieder, welche für die Freunde und Parteilänger des Gefeierten verloren gingen. Selbst da, wo sie übertreiben nach der ungünstigen Seite, enthalten sie unter Umständen einen historischen Kern, den man nur loszuschälen braucht, um einen reellen Gewinn zu erzielen. Aber auch auf den Zusammenhang ist nicht zu verzichten, in welchem Leben und Thätigkeit der betreffenden Persönlichkeit mit dem religiösen und überhaupt mit dem kulturellen Leben ihres Zeitalters steht, mitunter liefert sogar die politische Geschichte einen wertvollen Beitrag zum Verständnis oder doch zur besseren Würdigung der besonderen Richtung, die sie genommen hat.

Alles, was uns in die Anschauungswelt zurückversetzt, die sie umgab, uns in die Werkstätte ihres Geistes oder in die Tiefen ihres Gemütes führt, bildet ein wesentliches Moment in der Rekonstruktion des Geschehenen. Auflösung in die Elemente, aus denen es besteht, ist auch hier das Mittel, um eine richtige Synthese, ein der Wirklichkeit entsprechendes Geschichtsbild zu gewinnen. Vornehmlich muss das Eigenartige gebührend zum Ausdruck gebracht werden. Zu dem Zwecke hat die Forschung vor allem aus der Masse von Einzelheiten, die ihr zugänglich sind, durch Vergleichung die übereinstimmenden auszulesen und darnach zu gruppieren. Auf diese Weise scheidet sich das Wesentliche vom Unwesentlichen, und entdecken wir die Quelle, aus welcher alles fließt. In fremde Eigenheiten aber kann sich niemand vertiefen ohne ausgebildete seelische Erfahrung. Allein, um nichts vom eigenen in den fremden Charakter hineinzutragen, muss man sich auch darüber klar sein, dass ein jeder Charakter seine Geheimnisse hat, die niemand ergründet. Ueber allem diesem darf nicht übersehen werden, dass an ein Nebeneinander des Religionslebens und der diesem ihr Gepräge aufdrückenden Persönlichkeiten zu denken sich von selbst verbietet. Alles Verstehen ist auch hier ein Verstandenwerden. In der Darstellung darf daher die eine Seite, wir wollen sie kurz die persönliche nennen, nicht isoliert wie eine Sache für sich, sondern stets nur im engsten Anschluss an die andere Seite behandelt werden.

Die im bisherigen angewandte Vergleichung steht durchweg im Dienste der historischen Forschung. Sie hält sich, auch wo wir mit ihrer Hilfe die bei verschiedenen Völkern vorkommenden Uebereinstimmungen konstatieren, an die geschichtlich nachweisbare oder rekonstruierbare Abhängigkeit, in der ein Volk zum andern oder mehrere zu einem Volkszentrum stehen, von welchem sie sich abgezweigt haben. Im Unterschied von dieser historisch-komparativen Methode sieht ein anderes vergleichendes Verfahren von den historischen

Verhältnissen ganz ab. Es beachtet alle diejenigen Uebereinstimmungen, welche in der menschlichen Natur ihre Quelle haben, und führt darum den Namen anthropologisch-komparative Methode.

Diese beschränkt sich nicht mehr auf die Religionen der stamm- und sprachverwandten Völker, sondern zieht auch selbst die Vorstellungen und Bräuche der Naturvölker heran. Im übrigen will sie ebenso der Beschreibung und Erklärung der Thatsachen dienen, wie ihre Zwillingschwester, die historisch-komparative Methode. Während diese aber in der Erklärung bei empirischen Gesetzen von beschränkter Gültigkeit anlangt, falls es ihr gelingen sollte, die Religionsentwicklung eines (relativ) kleinen Gebietes als eine in der einen oder andern Hinsicht gesetzmässige zu erweisen, sucht jene auch solche Erscheinungen und Veränderungen im religiösen Leben, die an keinen Ort und keine Zeit gebunden sind, auf Gesetze zurückzuführen. Dieses Ziel erscheint aber nicht schon dann erreicht, wann sie dabei nur mit den allgemeinsten Allgemeinheiten operiert, die eigentlich, weil sie zu sehr auf der Hand liegen, keiner gesetzlichen Formulierung bedürfen. Vielmehr können allein Gesetze unsere Wissbegierde reizen wie auf der andern Seite zufrieden stellen, d. h. solche Allgemeinheiten, in denen uns das Wesen der Religion, ihre Entfaltung und Gestaltung ansichtig wird. Bei allen diesen auf Induktion beruhenden Generalisationen darf aber natürlich auch die Religionsforschung keine anderen Wege einschlagen, als die in den exakten Wissenschaften erprobten. Ihre Gesetze werden daher nur dann den Anforderungen entsprechen, welche an wissenschaftliche Gesetze zu stellen sind, wann sie nicht dem Wunsch, sondern dem methodischen Forschen allein ihr Dasein verdanken. 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.

Dieser Mangel richtet sich aber nicht gegen die Methode an sich, sondern gegen die stark vertretene Neigung, sie mit vorgefassten Meinungen zu handhaben, wobei dann natürlich immer gerade dasjenige aus den Thatsachen herausgelesen wird, was man zuvor in sie hineingelesen. So wenig nun auch die historische Methode über Einflüsse erhaben ist, die der geschichtlichen Betrachtung ewig fern bleiben sollten, so gestatten doch wenigstens ihre Thatsachen, da sie meist in unzweideutiger Gestalt überliefert und hinreichend verbürgt sind, die Nachprüfung durch jeden Befähigten. Um dieses Vorzuges des historischen Verfahrens willen muss es das Bestreben sein, die anthropologischen Fakta möglichst in historische zu verwandeln, was dadurch geschehen kann, dass die Dokumente, die hier noch fehlen, erzeugt werden, indem Aufzeichnungen von kundiger Hand veranstaltet und längere Zeit hindurch fortgesetzt werden, welche die Religionen der litteraturlosen Völker zum Gegenstand einer auch die Umbildungsprozesse berücksichtigenden Beobachtung machen. Darum sind auch die Religionen der Kulturvölker so recht der Knochenbau der Religionswissenschaft und solange ihr vorzüglicher Teil, als es neben den Kulturvölkern Naturvölker giebt oder solche, deren Religionsvorstellungen sich der historischen Methode zur Zeit noch entziehen. In einem Punkte jedoch tritt der Unterschied auch jetzt schon vollkommen zurück, insofern als beide Methoden nicht auskommen ohne eine vorurteilsfreie psychologische Interpretation, welche eben darum, weil ihr ungetrübtes Licht bis in die Tiefen des religiösen Bewusstseins leuchtet, uns die Entwicklung leichter verständlich macht. Bei der Psychologie aber haben wir selbstredend nicht eine sogen. Psychologie des gesunden Menschenverstandes, sondern die wissenschaftlich-empirische allein im Auge. Hinsichtlich der Stellung, die wir ihr einräumen, finden wir ein Seitenstück zu ihr nur in der Philologie. Indem wir eine Darlegung der Grundsätze der wissenschaftlichen Psychologie in Anwendung

auf die Religionswissenschaft uns für später vorbehalten, beschliessen wir diese Aperçus über die Methodik der historischen Religionsforschung damit, dass wir noch den Grund andeuten, weshalb wir in dem Namen für unsere Methode das „Philologisch“ nicht eigens hervorgehoben haben. Dieser Grund ist eben kein anderer, als weil wir glauben, sie ebenso mit der Hand als dem ὄργανον ὀργάνων wie die Psychologie mit dem Lichte vergleichen zu dürfen, das der aristotelischen Rede-weise gemäss τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα in gewisser Weise zu ἐνεργείᾳ χρώματα macht (de anima III, 5, p. 430 a 16 f.).
