

## III.5 Religionsgeschichte als Begegnungs- und Verflechtungsgeschichte

### 1 Einleitung

Religionswissenschaft ist eine sehr vielschichtige und viele Subbereiche umfassende Disziplin, die sich einem der bedeutendsten Phänomene der Kulturgeschichte der Menschheit widmet. Damit ergibt sich ein sehr breites Interessensfeld, das zum einen die vielen Religionsgeschichten der (großen und kleinen, der älteren und jüngeren) religiösen Traditionen im Fokus der Forschung, aber nicht zuletzt auch der Ausbildung haben sollte, aber auch einen theoretischen Rahmen bereitet, der möglichst umfassend den verschiedenen Aspekten von Religionen in Geschichte und Gegenwart Rechnung tragen sollte. Beide Bereiche, traditionell mit den Begriffen „historische“ und „systematische Religionswissenschaft“ verbunden, sind möglichst gleichwertig zu behandeln (vgl. Figl 2003, bes. 18–61; Winter 2020; die klassische Darstellung ist Wach 1924, 72–112).

Einer der wichtigsten Erkenntnisse moderner Religionsforschung ist dabei die Abkehr von jedweder **essentialistisch** orientierten Betrachtung der verschiedenen religiösen Traditionen als überzeitliche Lehrgebäude, die vorgefertigt und bereits vollendet vom Himmel fallen. Religionen sind vielmehr in beständiger Veränderung begriffen und unterschiedlichen Einflussfaktoren ausgesetzt: Neben den vielfältigen historischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen kommen dabei insbesondere den Momenten der Begegnung und der dabei sich erweisenden Dynamiken ein ganz zentrales Moment zu: **Religionsgeschichte** ist immer die Geschichte der Begegnung von Religionen gewesen, die auf je sehr unterschiedliche Art und Weise aufeinander reagierten, miteinander interagierten oder im Zuge der verschiedenen Begegnungsszenarien in Konfrontation zueinander gerieten (Krech 2012). Der Religionswissenschaftler und -soziologe Martin Riesebrodt (1948–2014) hat nicht zuletzt gerade deshalb diesem Moment der Begegnungen von Religionen in Vergangenheit und Gegenwart eine ganz zentrale Bedeutung in seiner religionstheoretischen Schrift *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen* zugemessen und zur Basis für einen äußerst interessanten religionsdefinitorischen Ansatz gemacht (vgl. vor allem Riesebrodt 2007, 43–63).

All dies sollte man selbstredend mit einem Plädoyer für eine möglichst breit aufgestellte, religionshistorisch informierte Religionswissenschaft verbinden (vgl. Rüpke 2007 und Berner 2020), die auf Basis einer Kompetenz in verschiedenen Religionskontexten ganz spezifische Einblicke bieten kann.

Im Folgenden soll nun an einem konkreten religionshistorischen Beispiel die Vielschichtigkeit von Begegnungsprozessen eingehend illustriert werden, die insbesondere der Frage nach transkulturellen Kontinuitäten nachgeht. Im Kern wird es dabei um die Rezeptions- und Interpretationsgeschichte einer religionshistorisch sehr bedeutsamen Textgruppe aus der indischen Religionsgeschichte gehen, die sowohl in einem vom Islam bestimmten Kontext als auch in der europäischen Neuzeit eine ganz spezifische Wahrnehmung erfahren hat. Damit verbindet sich eine Reise durch Jahrtausende der Religionsgeschichte: Unsere Reise beginnt in der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. in Indien, führt dann an den Hof der Mogulherrscher in Nordindien des 17. Jahrhunderts und endet schließlich im nachrevolutionären Frankreich Anfang des 19. Jahrhunderts. Indien, die islamische Welt und Europa werden auf diese Weise in einem transhistorischen und transkulturellen Beziehungsdreieck miteinander verbunden. Wie in den Schlussbetrachtungen noch näher ausgeführt werden wird, reiht sich diese Spezialstudie damit in aktuelle Zugänge zur Religionswissenschaft, die sich mit einem „global“ orientierten Zugriff verbinden.

## **2 Das Fallbeispiel: die indischen Upanishaden und ihre Interpretationsgeschichte zwischen Indien, der islamischen Welt und Europa**

Das nun auszuführende Beispiel geht auf ein bedeutendes Moment der europäischen Wahrnehmung asiatischer Religionen ein, also einem klassischen großen Begegnungsszenario, das im Folgenden auf mehreren Ebenen betrachtet werden soll. Im Mittelpunkt steht dabei diejenige Textgruppe, die als Upanishaden bekannt ist: Das ist die gängige Bezeichnung für Texte aus der jüngsten Schicht des altindischen Veda, einer äußerst umfangreichen Sammlung an formal und inhaltlich sehr verschiedenenartigen Texten (Hymnen, Ritualanleitungen, Erzähltexte, spekulative Traktate). Die Entstehung des Veda selbst reicht bis ins frühe zweite Jahrtausend v. Chr. zurück (Witzel und Goto 2007, 429–481) und bis heute kommt ihm für die Geschichte der Hindu-Religionen eine ganz zentrale Bedeutung zu (Halbfass 2017). Den Upanishaden, deren wichtigste Texte um die Mitte des 1. Jahrtausend v. Chr. entstanden sind und die zu den jüngeren Texten des Veda zählen, kommt religionshistorisch eine besondere Stellung zu, weil in ihnen zum Teil das erste Mal fundamentale Vorstellungen der sich daraufhin entfaltenden Hindu-Religionen formuliert und spekulativ durchleuchtet wurden (wie etwa die von einem Kreislauf von Wiedergeburten, den Menschen zu durchlaufen haben, und den dabei relevanten Mechanismen, sowie den Möglichkeiten, sich daraus zu befreien; vgl. Bronkhorst

2007, 118–126, 300–308). Eine gängige Bezeichnung für die Upanishaden war deshalb auch der Begriff *vedānta*, was wörtlich „Ende des Veda“ bedeutet: Damit bezog man sich zum einen auf den Platz und die Reihung in den Sammlungen, aber auch auf die Vorstellung einer inhaltlichen Finalisierung des Veda.

Wichtig ist festzuhalten, dass es sich bei den Upanishaden inhaltlich und formal um sehr verschiedenartige Texte handelt, in denen auf sehr unterschiedliche Art und Weise Themen aufbereitet und umkreist werden. Es ist also kein einheitliches Lehrgebäude, das hier entgegentritt, vielmehr werden die einzelnen Texte in der modernen indologischen Forschung eingehend **kontextualisiert** (Decker in diesem Band) und dementsprechend je für sich analysiert (vgl. etwa die jüngste kommentierte Übersetzung von ausgewählten Upanishaden in Slaje 2009; auch Olivelle 1998).

Dem steht nun die Wahrnehmungsgeschichte der Upanishaden gegenüber, die vielfach abgetrennt von ihrem ursprünglichen Kontext, dem indischen Veda, präsentiert werden (vgl. etwa für den deutschsprachigen Raum die vielfach aufgelegte Ausgabe Thieme 2024). Wie noch zu zeigen sein wird, hat dieser Zugang zwar schon seine Wurzeln in der indischen Religionsgeschichte, doch ist sie mehr noch mit der nun zu beschreibenden europäischen Rezeption verbunden, die wiederum eine faszinierende Vorgeschichte hat.

Diese Wahrnehmungsgeschichte wurde maßgeblich durch eine Veröffentlichung geprägt, die nicht zuletzt aufgrund ihrer großen Bedeutung für den deutschen Philosophen Arthur Schopenhauer (1788–1860) eine hohe Bekanntheit erlangte: das unter dem etwas enigmatisch wirkenden Titel *Oupnek'hat, id est secretum tegendum* (wörtlich: „Oupnek'hat, das ist das Geheimnis, das gewahrt werden muss“) 1801 und 1802 in zwei Bänden erschienene Buch des französischen **Orientalisten** Abraham H. Anquetil-Duperron (1731–1805). Anquetil-Duperron war eine wichtige Mittlerfigur, dem die erste wissenschaftliche Erfassung des Zoroastrismus zuzuschreiben ist (Stausberg 1998, Bd. 1, 790–809) und der – seiner Zeit zum Teil weit voraus – ein früher Kritiker des europäischen Kolonialismus und der damit verbundenen Wahrnehmung asiatischer Kulturen und Religionen war (App 2010, 363–439).

Das *Oupnek'hat* (das Wort ist übrigens eine Wiedergabe des persischen *upnik-hat*, für Sanskrit *upanisad*) ist sein letztes Werk und in seiner Eigendarstellung eine Art Gipfpunkt seines Schaffens, in dem noch einmal alle zentralen Aspekte und Ideen seines Lebens eingeflossen sind. Es bietet nicht nur die erste europäische Übersetzung einer Auswahl der indischen Upanishaden (ins Lateinische), sondern auch eine eingehende Interpretation, die diesen an sich sehr heterogenen Texten eine einheitliche „Lehre“ zuschreibt. Im ersten Band des *Oupnek'hat* wird in einer ausführlichen, *dissertatio* genannten Einleitung das sogenannte „orientalische System“ (*systema orientale*, nämlich der religiös-philosophischen Lehren) beschrieben, das sich aus den Upanishaden herausdestillieren ließe. Sehr aufwändig werden von Anquetil-Duperron mehrere „Lehrsätze“ (*articuli*) dieser

propagierten Urlehre rekonstruiert, zu denen beispielsweise der Fokus auf ein monistisches Prinzip (das *ens supremum*, das „höchste Wesen“, ist charakterisiert als *unum*, „das Eine“) oder ein Plädoyer für eine Emanationslehre als Entstehungsprinzip zählen. All dies wird mit Zitaten aus der Übersetzung der Upanishaden unterlegt, die mit Verweisen auf Texte unterschiedlicher „westlicher“ Autoren und Traditionen verflochten werden und damit die propagierte Universalität dieses Konzeptes unterstreichen sollen. So wird etwa das zentrale erste Prinzip des „Einen“ ausführlich mit Zitaten aus den „Einheits“-Hymnen des spätantiken christlichen Philosophen Synesios von Kyrene (ca. 370–412) belegt.

Besonders hervorgehoben wird zudem die Tatsache, dass mit dem „Buch“ der Upanishaden eine ultimative Darstellung dieser panasiatisch relevanten und letztendlich auch für die westliche Tradition maßgeblichen „Lehre“ vorliegt. Anquetil-Duperron rekurriert hier auf diverse frühneuzeitliche Spekulationen über vorsintflutliche Weisheitsbücher, die schon christliche Missionare im Zuge der Erschließung Asiens mit verschiedenen zentralen Texten der relevanten religiösen Traditionen identifizierten (vgl. Winter 2018, 43–50). Für Anquetil-Duperron ist völlig klar, dass er nun mit den Upanishaden den ultimativen Weisheitsurtext gefunden hatte, wie er auch höchst enthusiastisch am Schluss seiner *dissertatio* feststellt. In der Überleitung zur Übersetzung selbst schreibt er: „Das höchste Licht selbst (*supremum Lumen ipsum*), das ewige Wort (*verbum aeternum*), die Quelle allen Lichts (*omnis luminis fontem*) [...] das werden wir (nun) sehen!“ (Anquetil-Duperron 1801–1802, Bd. 1, cix).

Nun haben die Interpretationspunkte bei aller Verortungsmöglichkeit in spezifischen Tendenzen der frühen europäischen Asienrezeption (Winter 2018, 46–50) eine eindeutige Vorprägung erfahren, die viel mit der Vorlage zu tun hat, die Anquetil-Duperron verwendete. Er übersetzte die Upanishaden nicht aus dem altindischen Original (das war ihm zur damaligen Zeit noch nicht zugänglich), sondern benutzte eine persische Übersetzung. Es handelte sich dabei um das auf den Mogulprinzen Dārā Shukūh (1615–1659) zurückgehende *Sirr-i akbar* (etwa: „das größte Geheimnis“), das um 1657 entstand (d’Onofrio 2020). Dārā Shukūh war der erstgeborene Sohn des Mogulherrschers Shah Jahān (1592–1666), unterlag aber in den Nachfolgekämpfen seinem Bruder Aurangzeb (1618–1707) und wurde schließlich von diesem hingerichtet (Faruqui 2015b, 38–45). Einer der Gründe für seine Verurteilung war interessanterweise auch, dass er ein „Häretiker“ (*mulhīd*) gewesen wäre.

Viel hat dies möglicherweise auch mit seiner lebenslangen Beschäftigung mit religiösen Themen zu tun, wobei die intensive Auseinandersetzung mit indischer Religion hervorsticht. Bekanntes Zeugnis dafür ist der Traktat mit dem Titel *Majma‘ al-bahrāyin* („Der Zusammenfluss der beiden Ozeane“), der im Jahr 1656 erschien (D’Onofrio und Speziale 2011). Darin versucht Dārā Shukūh eine Art Zusammenschau der Entsprechungen zwischen islamischer und indischer Religion und Philosophie systematisch herauszuarbeiten. Unterschiedliche Bereiche wie

Soteriologie, Kosmogonie oder auch Elemente der religiösen (rituellen) Praxis werden dabei gegenübergestellt, wobei vor allem Elemente der islamischen Sufi-Tradition auf der einen Seite und verschiedene Konzepte aus indischen Religionen auf der anderen Seite angeführt werden. Dabei schreibt er die für ihn relevanten Vorstellungen einer Gruppe der sogenannten „Einheitsbekennender Indiens“ (*muwahhidān-i Hind*) zu und trennt diese betontermaßen von der „normalen“ gelebten Realität der indischen Religionen ab. Es handelt sich also um einen sehr elitären, gleichsam aristokratischen Zugang zur Religionsgeschichte, der sich hier präsentiert (Ernst 2003, 186).

Die Beschäftigung mit den indischen Upanishaden stellt Dārā Shukūhs letzte Veröffentlichung vor seinem frühen Tod dar. Im *Sirr-i akbar* werden die Upanishaden ebenfalls recht freihändig mit der Lehre von einer „Einheit“ verbunden, die mit der islamischen monotheistischen Tradition verbunden wird: Die Quintessenz der Upanishaden sei nichts anderes als eine Darstellung des zentralen islamischen Prinzips des *tauhid* (Einheit Gottes). Darin liegt laut der Darstellung auch der Grund, warum der Mogulprinz überhaupt mit diesem Text in Berührung kam. In der Einleitung zum *Sirr-i akbar* beschreibt er seine persönliche Suche nach dem Wesen des *tauhid*, die ihn vom – angesichts seiner muslimischen Sozialisation – naheliegenden Ausgangspunkt, dem Koran, über weitere in der islamischen Tradition geschätzte Offenbarungstexte wie etwa die jüdische Tora oder das christliche Evangelium schließlich zur indischen Überlieferungstradition führte (Winter 2018: 36–39, mit Zitaten aus dem *Sirr-i akbar*). Namentlich werden schließlich die vier Bücher des Veda genannt und darin die Upanishaden, in denen Dārā Shukūh seine Suche sozusagen abschließen konnte. Für den persischen Mogulprinz ist klar, in den Upanishaden das bislang gesuchte definitive „göttliche Wort“ (*kalām-i ilāhī*) gefunden zu haben, ja das „alte Buch Gottes“ (*kitāb-allāh-i qadīm*). Die Texte seien die „Essenz des Veda“ (*khulāṣa-yi bīd*) und gleichzeitig die „Essenz der Einheit Gottes“ (*khulāṣa-yi tauhīd*), ja das „Meer des *tauhid*“ (*bahr-i tauhīd*).

Um nun den Texten einen Platz in der islamischen Tradition zuzuschreiben, ordnet er die Upanishaden in das Schema der Voroffenbarungen Gottes ein (also der Offenbarungen vor dem Koran) und schreibt sie niemandem Geringeren als dem ersten Menschen, Adam, zu, der mit dem indischen Gott Brahma verbunden wird. Die Upanishaden wären also nichts weniger als die erste Offenbarung Allahs, die jemals an die Menschen erging.

Zusätzlich bringt Dārā Shukūh auch Spekulationen um eine Art Urtext der Offenbarung ins Spiel. Diese entwickelten sich in der islamischen Tradition um koranische Ausdrücke und Begrifflichkeiten wie „verstecktes Buch“ (*kitāb maknūn*, Sure 56,78) oder „Mutter des Buches“ (*umm al-kitāb*, Sure 43,4; vgl. auch den Ausdruck „behütete Tafeln“, *lauḥ mahfūz*, in Sure 85,22), die er nun mit den Upani-

shaden identifiziert. Damit wird diesen Texten ein Rang zugeschrieben, der sie mehr oder minder gleichauf mit dem Koran stellt.

Es muss betont werden, dass seine Überlegungen in der islamischen Tradition singulär blieben, auch im Vergleich zur schon längeren Geschichte der interessierten Bezugnahmen auf indische Kultur- und Religionsgeschichte, die mit dem Indienbuch des Universalgelehrten al-Bīrūnī (973–1048) ihren Anfang hatten (Verdon 2024) und von bedeutenden Gelehrten wie etwa dem persischen Geographen und Historiker al-Gardīzī (11. Jahrhundert), dem andalusischen Philosoph Ibn Ḥazm (994–1064) oder dem persischen Historiographen al-Shahrastānī (1086–1153) fortgesetzt wurden (Faruqui 2015a, 35; Friedmann 1975).

Im Kontext dieser Ausführungen bleibt festzuhalten, dass für die Interpretation des persischen Mogulprinzen der Fokus auf das Prinzip einer Einheit Gottes und die Vorstellung von der ultimativen Darstellung eben dieses Prinzips in Form eines konkreten Buches eine zentrale Rolle spielt. Genau darauf rekurriert sein europäischer Übersetzer und Folgeinterpret, Anquetil-Duperron, und macht auch diese Punkte zu einem wichtigen Ausgangspunkt seiner eigenen Interpretationen, die er allerdings in andere Rahmen einpasst. Die beiden bedeutenden und für ihre jeweiligen kulturellen Kontexte auch ersten Wahrnehmungen des Korpus der Upanishaden können somit ganz eng miteinander verzahnt werden.

Es kann aber sogar noch weiter gegangen werden, und zwar ausgehend von der Tatsache, dass die Vorstellung von einem „Einheits“-Prinzip, das sich in den Upanishaden nachweisen ließ, auch eine spezifische indische Interpretationsgeschichte zuvor hat. Diese spielte bei der Abfassung des *Sirr-i akbar* eine große Rolle, weil an dieser Übertragung brahmanische Gelehrte beteiligt waren, die ihre Interpretation im Konzert mit den ebenfalls beteiligten muslimischen Sufi-Gelehrten einbringen konnten (Bergunder 2024; Gandhi 2015). In diesem Zusammenhang kann man auch die angesprochene hohe Bedeutung eines „Buches“ einführen. Eine Beschäftigung mit der indischen Rezeptionsgeschichte der Upanishaden zeigt deutlich, dass deren Bedeutung zwischen dem 14. und dem 15. Jahrhundert anstieg. Im südindischen Vijayanagara Reich (1336/46–1565), das sich zeit seiner Existenz mit der Abwehr der immer stärker werdenden muslimischen Reichsbildungen im Norden beschäftigt sah, kam es zu einer ausgeprägten Renaissance und Neuinterpretationen brahmanischer Gelehrsamkeit, die mit einer stärkeren Fokussierung auf die textliche Überlieferung einherging. All dies führte letztendlich zur Entfaltung der auf den Philosophen Śaṅkara (in der Regel ins 7./8. Jahrhundert datiert) zurückgehenden Tradition des sogenannten *Kevalādvaita-Vedānta*, worin gerade die Upanishaden (gemeinsam übrigens mit der *Bhagavad-gītā*) eine zentrale Bedeutung hatten, weil diese durchgehend unter Bezugnahme auf das *advaita* („Nichtzweiheit“) Konzept interpretiert wurden. Die Herausforderung durch den Islam mit seinem klaren Fokus auf einen Offenbarungstext in

Form eines Buchs war möglicherweise ein bedeutsamer Trigger dieser Entwicklungen. Es scheint somit fast die vielbeschworene Ironie der Geschichte zu sein, dass die hohe Bedeutung, die den Upanishaden in der europäischen Tradition bis heute zukommt, auf eine muslimische Hochschätzung im Kontext des Mogulreiches zurückzuführen ist. Diese ist wiederum Reflex einer Entwicklung, die auf ein Bedrohungsszenario reagiert, das sich mit dem Erstarken der muslimischen Reichsbildungen im nordindischen Raum verbindet.

### 3 Globale Verflechtungsgeschichte, „Überreichweiten“ und vergleichbare Konzepte

Das vorangehende Beispiel war ein Versuch, den Interpretationen einer zentralen Textgruppe der indischen Religionsgeschichte detailliert nachzugehen, die durch eine faszinierende Transmissionsgeschichte miteinander verzahnt sind. Dabei stand die detaillierte Analyse der jeweiligen traditions- und religionsspezifischen Eigenheiten im Vordergrund, ohne dabei die eingangs angesprochenen Kontinuitäten aus den Augen zu verlieren. Informierte Kontextualisierung und gleichzeitig der Blick für große, transkulturelle Verbindungslinien sollen sich dabei so weit die Waage halten und ergänzen (vgl. das Konzept des „serial contextualism“ bei Armitage 2012).

Insgesamt reiht sich diese Detailstudie damit in neuere Zugänge einer zu meist mit dem Begriff „global“ oder „globalisiert“ verbundenen Betrachtung der Religionsgeschichte ein. Entgegen einer lange Zeit üblichen Fokussierung auf einzelne Traditionen werden dabei größere Entwicklungsbögen nachgezeichnet, die auf Basis von detaillierten Mikrostudien die Begegnungsszenarien und Austauschbewegungen nachzeichnen. Der kleinste gemeinsame Nenner dieser Konzepte ist die Abkehr von einer **eurozentrischen** Blickrichtung und das Interesse für transkulturelle **Verflechtungsmomente**, die es im Einzelnen zu studieren gilt.<sup>1</sup> In den Geschichtswissenschaften ist dieser Ansatz schon länger präsent, wobei die diversen Konzepte einer „**Globalgeschichte**“, oft näher spezifiziert als „global history of ideas“ oder „global(ised) intellectual history“, eine erstaunliche

---

<sup>1</sup> Zum Begriff „entanglement“, der letztendlich auf die von der postkolonialen Forschungstradition inspirierten Problematisierungen der eurozentrischen Betrachtungsgeschichte außereuropäischer Kulturen zurückgeht und dem in der aktuellen religionsgeschichtlichen Forschung eine ganz zentrale Bedeutung zukommt, vgl. etwa die diversen Debatten in der Zeitschrift *Entangled Religions. Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer* (<https://er.ceres.rub.de>).

Bandbreite ergeben und zuweilen etwas beliebig angefüllt werden (zum Trend allgemein mit durchaus kritischen Anmerkungen vgl. Osterhammel 2015). In der Religionswissenschaft firmiert dieser Zugang neuerdings zumeist unter der Überschrift „globale Religionsgeschichte“, die unterschiedlich definiert wird (vgl. etwa die Beiträge in Maltese und Strube 2021 oder Rota und Kirsch 2024; vgl. auch Stausberg 2020, mit einem Fokus auf das 20. Jahrhundert; sowie Strube und Hermann in diesem Band).

Für das angeführte Beispiel bietet sich zudem ein Verweis auf den Begriff der „Überreichweiten“ an, den der Historiker Martin Mulsow in einer jüngeren Veröffentlichung einführt (Mulsow 2022). Der Begriff selbst ist der Physik entnommen: Konkret spricht man in der (Radio- und Fernseh-)Funktechnik dann von „Überreichweiten“, wenn durch bestimmte Wetterlagen und Druckverhältnisse ein Sender eine größere Reichweite entwickelt, als er normalerweise hätte, und dadurch gegebenenfalls beim Empfänger die eigentlich relevanten näher liegenden Sender überlagert. Das führt zu unscharfen, ineinander verschachtelten Frequenzen, die gleichsam aus beiden Quellen gespeist sind (Mulsow 2022, 17). Damit wird die Vielschichtigkeit der Austauschprozesse und die Abhängigkeit von verschiedenartigen kulturhistorischen Konstellationen illustriert, ohne gleichzeitig den Blick für die großen Gemeinsamkeiten zu verlieren. Um dies auf das oben eingeführte Beispiel anzuwenden: Man kann die Interpretationslinie Anquetil-Duperrons nur verstehen, wenn man zum einen die Abhängigkeit von der persischen Vorlage und dessen Interpretation im Auge behält, aber gleichzeitig die Einordnung in zentrale Fragestellungen seiner eigenen Zeit mitberücksichtigt. Er übernimmt offensichtlich Interpretationsansätze des Mogulprinzen, etwa die Fokussierung auf ein „Einheits“-Prinzip als zentrale Aussage der Upanishaden und die Hochschätzung des „Buch“-Charakters, überlagert aber diese Vorstellungen mit für ihn relevanten Konzepten aus der europäischen Geistesgeschichte und gibt ihnen somit ein neues Gewand.

Mit der hier vorgestellten Zugangsweise bleibt die konkrete Beschäftigung mit der Fülle der Religionsgeschichte ein wichtiges Anliegen einer Religionswissenschaft, damit eben diese Bereiche nicht den großen „tradition“ und „area studies“ überlassen werden. Damit verbindet sich auch ein Plädoyer für die Beschäftigung mit der Fülle und Breite der Religionsgeschichte, die auch in der Ausbildung künftiger Religionswissenschaftler zentral bleiben sollte. Hier sollte man an einen Satz aus der Gründungsphase der Religionswissenschaft als akademische Disziplin erinnern, der sich in der *Introduction to the Science of Religion* von Friedrich M. Müller findet: „He who knows one (nämlich Religionstradition) knows none“ (Müller 1873, 16; s. auch Strube in diesem Band)).

## Literatur

- Anquetil-Duperron, Abraham-Hyacinthe. 1801–1802. *Oupnek'hat (id est, Secretum tegendum)*. 2 Bände. Strassbourg: Levraut.
- App, Urs. 2010. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Armitage, David. 2012. „What's the Big Idea? Intellectual History and the Longue Durée.“ *History of European Ideas* 38 (4):493–507.
- Bergunder, Michael. 2024. „Encounters of the Brahmanical Sanskrit Tradition with Persian Scholarship in the Mughal Empire: Genealogical Critique and the Relevance of the Pre-colonial Past in a Global Religious History.“ *Journal of Religion and Transformation in Contemporary Society* 10:1–30.
- Berner, Ulrich. 2020. *Religionswissenschaft (historisch orientiert)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden, Boston: Brill.
- D'Onofrio, Svevo und Fabrizio Speziale. 2011. *Muhammad Dārā Šikoh: La congiunzione dei due oceani (Majma 'al-baḥrāyn)*. Piccola Biblioteca Adelphi 610. Milano: Adelphi.
- D'Onofrio, Svevo. 2020. „A Persian commentary to the Upaniṣads: Dārā Šikoh's ‚Sīrr-i akbar‘.“ In *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, hg. v. Fabrizio Speziale und Denis Hermann, 533–564. Berlin und Boston: De Gruyter.
- Ernst, Carl W. 2003. „Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages.“ *Iranian Studies* 36:173–195.
- Faruqui, Munis D. 2015a. „Dara Shukoh, Vedanta, and Imperial Succession in Mughal India.“ In *Religious Interactions in Mughal India*, hg. v. Vasudha Dalmia und Munis D. Faruqui, 30–64. New Delhi: Oxford University Press.
- Faruqui, Munis D. 2015b. *The Princes of the Mughal Empire, 1504–1719*. New York: Cambridge University Press.
- Figl, Johann. 2003. „Religionswissenschaft: Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff.“ In *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, hg. v. Johann Figl, 18–80. Innsbruck und Wien: Tyrolia und Vandenhoeck & Ruprecht.
- Friedmann, Yohanan. 1975. „Medieval Muslim Views of Indian Religions.“ *Journal of the American Oriental Society* 95 (2):214–221.
- Gandhi, Supriya. 2015. „The Prince and the Muvahhid: Dārā Shikoh and Mughal Engagements with Vedanta.“ In *Religious Interactions in Mughal India*, hg. v. Vasudha Dalmia und Munis Daniyal Faruqui, 65–101. New Delhi: Oxford University Press.
- Halbfass, Wilhelm. 2017. „The Idea of the Veda and the Identity of Hinduism.“ In *Defining Hinduism: A Reader*, hg. v. J. E. Llewellyn, 16–29. London: Taylor and Francis.
- Krech, Volkhard. 2012. „Religious Contacts in Past and Present Times: Aspects of a Research Programme.“ *Religion* 42 (2):191–213.
- Maltese, Giovanni und Julian Strube. Hg. 2021. *Global Religious History*. Themenheft von *Method and Theory in the Study of Religion* 33 (3–4).
- Müller, Friedrich M. 1873. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Green and Co.
- Mulsow, Martin. 2022. *Überreichweiten: Perspektiven einer globalen Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Olivelle, Patrick. 1998. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press.
- Osterhammel, Jürgen. 2015. „Globalifizierung der Welt: Denkfiguren der neuen Welt.“ *Zeitschrift für Ideengeschichte* 9 (1):5–16.

- Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck.
- Rota, Andrea und Anja Kirsch. Hg. 2024. *Towards a Global History of Religion*. Themenheft von ARGOS: *Perspectives in the Study of Religion* 3 (2).
- Rüpke, Jörg. 2007. *Historische Religionswissenschaft: Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Slaje, Walter, Hg. 2009. *Upanischaden: Arkanum des Veda*. Durchgesehene und korrigierte Neuauflage. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Stausberg, Michael. 1998. *Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*. [Reprint 2016.] Berlin und Boston: De Gruyter.
- Stausberg, Michael. 2020. *Die Heilsbringer: Eine Globalgeschichte der Religionen im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Thieme, Paul, Hg. 2024. *Upanishaden*. Unter Mitarbeit von Annette Wilke. Ditzingen: Reclam.
- Verdon, Noémie. 2024. *The Books Sāṅk and Pātanjali: A Socio-cultural History of al-Bīrūnī's Interpretations of Sāṅkhya and Yoga*. Leiden, Boston: Brill.
- Wach, Joachim. 1924. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: Hinrichs.
- Winter, Franz. 2018. „Searching for the Hidden ‚One‘: Muslim and Early European Interpretations of the Indian Upaniṣads.“ *Numen* 65 (1):28–61.
- Winter, Franz. 2020. „Religionswissenschaft.“ In *Staatslexikon: Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*. Bd. 4: *Milieu-Schuldrecht*, hg. von Heinrich Oberreuter und der Görres-Gesellschaft. 8., völlig neu bearbeitete Auflage, 1381–1387. Freiburg: Herder.
- Witzel, Michael und Toshifumi Goto, Hrsg. 2007. *Rig-Veda: Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.