

IV.4 Religionsgeschichte schreiben

Die sich Ende des 19. Jahrhunderts institutionalisierende Religionswissenschaft war stark religionshistorisch ausgerichtet: Friedrich Max Müller (1823–1900), der gemeinhin als Begründer des Fachs genannt wird (Strube in diesem Band), war als Vergleichender Sprachwissenschaftler Spezialist für die Geschichte und Verwandtschaft von Sprachen, von wo aus er auf religionshistorische Bezüge von Vorstellungen schloss. So lassen sich etymologische Verwandtschaften von *dyaus*, „Gott“ auf Sanskrit, dem griechischen Zeus, lateinisch *deus*, und anderen feststellen. Müller begründete 1879 die namhafte Reihe *The Sacred Books of the East*, Übersetzungen der zentralen religiösen Texte alter außereuropäischer Kulturen, die als Basis erster Generationen von Forschenden des Fachs dienten (Molendijk 2016).

Hans Kippenberg beleuchtete mit seinem Band *Die Entdeckung der Religionsgeschichte* (1997) vielschichtige Interessenlagen im Hintergrund der Entstehung des Fachs: populäre Begeisterung für Archäologie und noch nicht entzifferte Schriftsysteme, eine romantisch motivierte „Entdeckung“ nationaler Erzählungen bis zur sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule der Theologie, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts Kontexte biblischer Texte von Altorientalistik bis Ägyptologie und Religionsgeschichten des Nahen und Mittleren Osten erschloss.

Seither ist viel geschehen, Religionsgeschichte steht nicht mehr im Zentrum der sehr viel stärker sozial empirisch ausgerichteten Religionswissenschaft. Zudem weitete sich der Fokus „Religion“ von normativen Ordnungen zu pluraler bis fluider Praxis, die aus allen nur denkbaren Medien und menschlichen Äußerungen ablesbar ist, weit über religiöse Texte hinaus. Parallel haben sich Perspektiven auf und Methoden der Geschichtsforschung gewandelt, auch diese schaut inzwischen verbreitet auf eine Vielzahl von Quellen neben dem Text (Decker in diesem Band). So ist zu fragen, wie Religionsgeschichte überhaupt zu erforschen ist und wie Erkenntnisse dann schließlich doch im gängigen akademischen Medium des Textes präsentiert werden können.

Folgt man Positionen der Geschichtswissenschaft, erlangt nach einer Phase der **Dekonstruktion** das „Erzählen“ eine neue Relevanz. Peter Burke spielte bereits 2005 auf populäre **Narrative** an, auf orale Kultur und *counter histories*, ebenso wie auf Genres der „**Historiographie**“, wörtlich des Schreibens von Geschichte (Burke 2005, 178–183). Inzwischen spiegelt sich Letzteres für die meisten Fächer in neuen Medien wie personalisierten Blogs und Podcasts, in denen auch wissenschaftliche Erkenntnisse zunehmend publiziert werden. Mit dem Literaturhistoriker Hayden White ist damit grundsätzlich über das Verhältnis von *res factae* und *res fictae* nachzudenken: Wie weit prägt das Erzählen oder Schreiben

von Religionsgeschichte die repräsentierten „Fakten“ oder wie kommen durch die Wahl eines bestimmten Erzählformats auch „fiktive“ Momente ins Spiel? White selbst ging auf Basis seiner Untersuchung der Werke von Historikern des 19. Jahrhunderts davon aus, dass sämtliche Historiographie auch Fiktion sei (White 1973, 2–3.).

Der vorliegende, angesichts dieses großen Themenfeldes knappe Beitrag, wirft ausgewählte Schlaglichter auf die Wissenschaftsgeschichte und Perspektiven auf Geschichtsschreibung mit besonderem Blick auf „Religionsgeschichte“. Diese wird hier grundsätzlich als historische Religionswissenschaft verstanden (Rüpke 2007, besonders 31–32), das heißt als ein Teil breiter **Diskurse** im gesamten Fach, das auf Basis **kulturwissenschaftlicher** Debatten und Wenden prinzipiell vergleichsorientiert vorgeht. Exemplarische Beispiele stammen dabei überwiegend, meinem eigenen Schwerpunkt entsprechend, aus islamisch geprägten Kulturen. Umrissen wird ein methodisches Konzept, das dazu anregen soll, über das eigene Verfassen religionshistorischer Texte zu reflektieren, nicht zuletzt um wissenschaftliche Ergebnisse auch zu vermitteln. In dieser Hinsicht kann die Auseinandersetzung mit Religionsgeschichte mehr bieten als lediglich historische Felder der Religionswissenschaft zu bearbeiten, insofern als sie den Ausgangspunkt breiterer Reflexion jeglicher religionswissenschaftlicher Textproduktion bilden kann.

1 Was bisher geschah

Der Vorgang des Schreibens von Religionsgeschichte erweist sich als ein methodologisch überraschend unbeleuchtetes Feld. Einen Anker religionswissenschaftlicher Reflexion über Religionsgeschichte warf hingegen bereits Joachim Wach 1924 mit einem Modell von Querschnitt und Längsschnitt. Neben systematisch vergleichenden Fragen um „Religion“, dem Querschnitt, ging er wie viele Zeitgenossen davon aus, dass sich Geschichte in einer Vertikalen abspiele. Bewusst ohne universelle Gesetzmäßigkeiten zu unterstellen, wollte er einzelne Religionen induktiv, das heißt am Material orientiert, untersuchen. Er stellte dem Fach die Aufgabe, den historisch-empirisch nachvollziehbaren Charakter einzelner Religionen zu erarbeiten (Wach 1924, 79–87).

In diesem Sinne sahen viele seiner Zeitgenossen und Forschende der nächsten Generation Religionsgeschichte als ein Feld, in dem man auf Basis von Textquellen mit besonderer Expertise in Quellsprachen die Geschichte einzelner Religionen erarbeitete. Weiterführende Reflexionen darüber, was denn eine Religion ausmachen könnte, welche Aspekte warum interessant sein könnten, schie-

nen – im Sinne Wachs Trennung von Längsschnitt und Querschnitt – nicht erforderlich. Es ist bezeichnend, dass in dieser Periode der Forschungsgeschichte einzelne Religionen oftmals von Spezialisten außereuropäischer Philologien und nicht von Religionswissenschaftlern verfasst wurden, die es in der nötigen Anzahl auch gar nicht gab. Schauen wir in die 1961 von Friedrich Heiler begründete Reihe *Religionen der Menschheit*: So zeichnete der Indologe und **Orientalist** Jan Gonda für die Bände über Indien (Gonda 1969, 1963), die Islamwissenschaftler Watt und Welch (1980) beziehungsweise Watt und Marmura (1985) für den Islam verantwortlich und so weiter. Religionshistorische Werke entstanden auf dem Boden etablierter **historisch-kritischer Erforschung** und Rekonstruktion von Textquellen und ihren Hintergründen oder zuweilen auch unter Hinzuziehung von archäologischen oder materiellen Quellen. Nach wie vor handelt es sich dabei um eine überaus informative Reihe, die bis heute durch die Bände namhafter Fachvertreter*innen fortgeführt wird. Kritisch betrachtet spiegeln sie allerdings in der Wahl der repräsentierten, in aller Regel schriftbasierten Einzelreligionen Perspektiven europäischer Akademiker*innen auf die Welt.

2 Wie blicken wir auf die Vergangenheit?

Die Perspektivität Forschender wurde im Zuge der kulturwissenschaftlichen Wende von Geschichtstheorien zum Thema: Der oben erwähnte Hayden White wies in seinem, die postmoderne Geschichtsschreibung inspirierenden Band *Meta-history* (1973) darauf hin, wie Historiographie sich erzählerischer Muster bediene. Die Wende vom „finsternen“ Mittelalter zur positiv konnotierten Renaissance wurde so lange im Sinne von Fortschritt oder der Untergang des Römischen Reiches als Verfallsgeschichte erzählt. White bezeichnete dies als *emplotment*, bei dem per se unverbundene historische Daten in wissenschaftliche Erzählungen eingekleidet würden, um überhaupt kommunizierbar zu sein (White 1973, 21–25).

Der Kulturhistoriker Peter Burke bietet in seiner kleinen Monografie *Was ist Kulturgeschichte* (2005) einen differenzierten Überblick über die Implikationen neuerer Geschichtsforschung im Sinne einer *new cultural history*, weg vom Historismus des 19. Jahrhunderts, in dem sich die frühe Religionswissenschaft verorten lässt. Der Weg führte vom Konstatieren vermeintlich historischer Fakten hin zu einer Pluralisierung und Erweiterung der Perspektiven über diejenigen der Forschenden hinaus. Mit solcher Selbstreflexion wuchs die Aufmerksamkeit der Geschichtsforschung für *counter narratives* lange marginalisierter Gruppen, zum Beispiel von Frauen, und auch Dinge des Alltags erhielten Aussagekraft.

In einem verwandten gedanklichen Kontext stehen Arbeiten der Anglistin Aleida Assmann, die besonders in *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (2018) Erinnerungskulturen beleuchtet und auf die Spannung von Erinnern und Vergessen hinweist. Damit werden sowohl die lange Marginalisierung von nicht schriftproduzierenden gesellschaftlichen Gruppen – Minderheiten, schriftlose Kulturen etc. – als auch die inhaltliche Sedimentierung der Perspektive machtvoller Produzenten von „Geschichte“ greifbar.

All dies ist leicht auf die historische Erforschung religiöser Kontexte übertragbar: Betrachten wir exemplarisch das Islamkapitel im *Grundriß der Religionsgeschichte* (1978, 72–89) von Ernst Dammann. Dort wurden Religionen fast schematisch mit Blick auf ihre Stifter und deren Umwelt, auf zentrale Texte und große Entwicklungslinien und Untergruppen vorgestellt. Auf Basis der vorgestellten Perspektiverweiterungen könnte man auch anders herangehen und fragen: Wo beginnt ein „System“ wie das islamische, inwiefern „wurzelt“ es in seiner Umwelt? Welche Weichen wurden innerhalb religionspolitischer Diskurse im Islam gestellt, um die Gründerfigur zu stilisieren, wie erfolgte die Koranredaktion, wer waren die Trägerschaften welcher Theologien, und welche Formen des kulturellen Gedächtnisses wurden damit an den Rand gedrängt, und nicht zuletzt, wer mag eine solche neue Geschichte warum und wie erzählen?

Für die Auseinandersetzung mit Kulturen außerhalb Europas ist in dieser Hinsicht Edward Saids Band *Orientalism* ([1977] 2003) unumgänglich. Er regte zu breiter Aufmerksamkeit für **postkoloniale** Perspektiven an und beschrieb die europäische Islamforschung in ihrer geschichtlichen Verwobenheit mit imperialen Interessen kolonialer Mächte. Er verwies dabei auf Mechanismen von **Alteritätskonstruktionen** und Imaginationen „des Orients“ (Said 2003, 1), um eine ganze Region gedanklich und machtpolitisch zum Objekt zu machen.

Denken wir diese Ansätze weiter, fällt auf, dass in der Regel im aufgeklärten wissenschaftlichen Selbstverständnis eigene historische Rekonstruktionen der Leben von Religionsstifter von vormodernen, **heilsgeschichtlichen** Narrationen getrennt werden – seien es buddhistische Jataka, Erzählungen über frühere Leben des Buddha, oder islamische Hadithe, Berichte über Handlungen und Aussagen Muhammads. Said und andere machen auf implizite Bewertungen solcher Unterscheidungen aufmerksam, während eigentlich alle diese Möglichkeiten über Religionsstifter zu erzählen, zueinander relative Produkte der Interessen ihrer Kulturen darstellen. Selbst die gängige Trennung zwischen emisch und etisch, von religiöser Innen- und vermeintlich forschend-neutraler Außenperspektive, ist in ihrer **Essentialisierung** zu hinterfragen (McCutcheon 1999, 17–19, 21–22). Entsprechend stellt es eine weitere Herausforderung dar, nicht unwillkürlich eigene Perspektiven in eine historiographische Arbeit einzuspielen und in dieser gleichzeitig andere Zugänge mit zu repräsentieren.

3 Narratologische Strategien, Modelle und Metaphern

Bezogen auf theoretische Grundannahmen und Perspektiven auf „Religion“ gehen Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ineinander auf. Der vorliegende Ansatz zielt besonders auf Methoden der historischen Religionswissenschaft. Denn es scheint als akademisches Format unabdingbar und lohnenswert, trotz aller geschilderten Herausforderungen, Ausschnitte von Religionsgeschichten zu beschreiben. Hilfreich scheint für alle Historiographie eine Auseinandersetzung mit **narratologischen Strategien** und speziellen sprachlichen Bildern, die auf Vergangenes hinweisen. Nicht alle sind sinnvollerweise zu übernehmen, aber sie zu erkennen hilft, historische Darstellungen soziokultureller Zusammenhänge und nicht zuletzt Darstellungen jüngerer oder zeitgenössischer religiöser Felder in ihrer Konstruiertheit zu durchdringen (Atwood in diesem Band).

Ein sehr altes Beispiel ist Herodots (gestorben um 430 v.u.Z.) Motiv der „verkehrten Welt“ als Element seiner Reiseberichte und historischen Darstellungen. Das Alte Ägypten schilderte er als eine deformierte Gegenwelt zur griechischen Gesellschaft, was besonders an der Ägypten zugesprochenen aktiven Rolle von Frauen festgemacht wurde (Burke 2005, 95–96). Und dieses Muster, Gegenwelten über Frauen zu konstruieren, besteht immer noch fort, denken wir nur an europäische Haremsstereotype, wie sie Said als Orientalismus umriss. Wenn in solchen Alteritätskonstruktionen womöglich auch ein Moment positiv konnotierter Faszination mitschwingt, bleiben es Techniken, sich eine Region und deren Geschichte erzählerisch anzueignen, gerne über Frauen als Objekte der Fantasie.

Ähnlich operieren religiöse Erzählungen mit Mustern einer heilsgeschichtlichen Wende, wenn etwa die in Arabien polytheistisch geprägte Periode vor dem Islam mit dem Topos der sogenannten *ġāhiliya*, „Zeit der Unwissenheit“, belegt wird. Auch dies wird in Rekursen auf die Traditionsliteratur mit der dort teils greifbaren sehr selbstbestimmten Rolle von Frauen illustriert (kritisch dazu bereits Mernissi 1987, 60–88). An dieser Stelle scheint es nicht sinnvoll, generell zwischen „religiösen“ Erzählungen und solchen der Wissenschaft zu trennen, weil sich die Genres, wie beispielsweise in der islamischen Traditionsliteratur, nicht immer klar trennen lassen und vorliegend generell auf erzählerische Topoi von Historiographie verwiesen werden soll.

Scheint das Motiv „der Frau“ zur Darstellung einer Epoche heute nicht mehr tragfähig, so hat die der Biografie – einer Stadt, eines religiösen Ortes – derzeit Konjunktur, siehe zum Beispiel die sehr lesenswerte religionsethnographische Studie von Esther Voswinckel Filiz Aziz Mahmud Hüdayi in *Istanbul: Biographie eines Ortes* (2022). Die Autorin nähert sich dem Wallfahrtsort und der Grabge-

eines Sufi bewusst im Sinne eines Gegenübers, möchte allerdings nicht linear dessen Biografie oder die Geschichte des Ortes nachzeichnen, sondern an einzelnen Stationen dort greifbare Geschichten erfassen, so dass im örtlichen „Nachgehen“ durch die Forscherin eher eine multiperspektivische „Textur“ entsteht (Voswinckel Filiz 2022, 21, 24, 33–34; mehr zur Textur siehe unten; vgl. auch Langer in diesem Band)

Sie rekurriert auf Ansätze aus der Erforschung materieller Kultur, die mit Igor Kopytoff (1986) sowie Bruno Latour (2007) von Wechselwirkungen zwischen Menschen und Dingen ausgehen. Besonders die soziokulturellen Rollen von Dingen, die sich in Gefügen wandeln können, werden bezogen auf ihre Handlungsmacht (*agency*) diskutiert. Entsprechend liegt es tatsächlich nahe, die Geschichte religiös konnotierter Dinge mit dem Topos ihrer Biografie zu erzählen, um denkbare wechselnden Funktionen eines Gegenstandes in Textform zu umreißen.

Mit Motiven von Aufstieg und Verfall arbeiten große Entwürfe von Geschichtsdarstellungen ganzer Epochen: Schon Herder (1744–1803) entwickelte in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* eine geschichtsphilosophisch begründete teleologische Struktur, die vom Aufstieg der Menschheit hin zur Verfeinerung ihrer Humanität und Religion ausging. Demgegenüber steht der Kulturhistoriker Johan Huizinga für eine gegenläufige Rahmung, insofern er atmosphärisch dicht mit Blick auch auf religiöse Haltungen und emotionale Färbung den *Herbst des Mittelalters* ([1919] 2018) beschrieb; in Teilaspekten als eine Chiffre für eine Kulturkritik an seiner eigenen Zeit. Burke fasst diese Epochendarstellungen als „Portraits“, wobei immer auch eine anthropomorphe Imagination mitschwingt (vgl. Burke 2005, 15–19, 180–181).

Auch konkrete Biografien historischer Gestalten verleiten dazu, eigene Perspektiven einzuspielen. Sehr erhellend ist in dieser Hinsicht Meena Sharify-Funks (2020, 53–56) Auseinandersetzung mit orientalistischen Arbeiten der frühen Islamforscherinnen Margaret Smith (1884–1970) und Annemarie Schimmel (1922–2003). Beide attestierten der frühen **Mystikerin** Rabi`a al-Adawiya (um 800), Frauen mit dem Sufismus einen Freiraum im Islam eröffnet zu haben und brachten damit ihre Hoffnungen auf Emanzipation von Frauen mit ins Spiel. Auch wenn diese orientalistischen Perspektiven durch Sharify-Funks Analyse erkennbar werden, mag die Frage erlaubt sein, ob Biografien historischer Gestalten überhaupt von Interesse wären, wenn nicht in irgendeiner Weise aus einer Gegenwart heraus Rückbezüge darauf möglich wären.

Soziale Imagination, verbunden mit zeitgenössischer Identität, spiegelt sich ferner in der von Eric Hobsbawm hervorgehobenen Erzählstrategie der *invention of tradition* (Hobsbawm und Ranger 1992). Eine solche findet sich beispielsweise in religiösen Kontexten, wenn eine eigene Religionsdeutung in einer Frühzeit der

Geschichte verortet und dieser Perspektive über Alter und Ursprünglichkeit Legitimität verliehen wird.

Angeichts postkolonialer Debatten wird mit Blick auf Betrachtungen von **Globalgeschichte** gegenwärtig häufig von *entangled histories* gesprochen (Winter; Strube; Bergunder in diesem Band). **Metaphorisch** lässt sich dabei an verwobene „Texturen“ kultureller Einflüsse und Ideen denken. Ähnliche Impulse gab der Literaturtheoretiker Homi K. Bhabha, der bezogen auf die Durchdringung britischer und indischer Kulturen seit der Kolonialzeit mit dem Modell des „Dritten Raums“ arbeitet (Bhabha 1994, 37). Der Dritte Raum ist damit eine Art Schnittmenge zweier anderer Räume, wird aber zum einzig relevanten Raum der Betrachtung. Bhabha betont damit die fortwährende Hybridität und Veränderbarkeit von Kulturen, um vielschichtige kulturelle Realitäten abzubilden und nicht von vermeintlich „reinen“ sozialen und kulturellen Gruppen wie „den Briten“ oder „den Indern“ auszugehen.

Aktuell wird mit Blick auf globale Religionsgeschichte das Modell eines **Rhizoms** diskutiert, das noch weitere Dimensionen als Bilder von Texturen oder Räumen ins Spiel bringt. Ein Rhizom ist ein Wurzelstock mit unterirdischen Verbindungen und Verzweigungen, die unregelmäßig an die Oberfläche wachsen. Das Sichtbare hat also untergründig noch vielfältige denkbare Verbindungen. Zurückgeführt auf die Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari können mit diesem Modell Tiefenstrukturen und die **Relationalität** kultureller Formen zueinander betont werden (Schrode und Spies in diesem Band). Damit lassen sich für Einzelaspekte einer Religion unterschiedliche Rückbezüge auf Vergangenes zum Ausdruck bringen (Haustein 2021, 327; Maltese und Strube 2021, 238), um komplexe Zusammenhänge zu verdeutlichen. Ein Beispiel ist das islamische Recht, die Scharia, deren Rechtsfindungskriterien aus verschiedenen vorislamischen Kulturen wie dem Beduinenrecht, dem jüdischen Recht oder der persischen Verwaltung übernommen wurden. Diese Formate wurden jeweils in unterschiedlichem Maße adaptiert oder im Zuge der Entwicklung eines größeren neuen Rechtssystems erinnert.

Abschließend sei auf die Möglichkeit verwiesen, Mikrostudien zu verfassen, die exemplarisch sehr viel umfangreichere historische Zusammenhänge verdeutlichen. Etwa Walter Benjamin spricht vom „Kristall des Totalgeschehens“, wenn er bei seinen Begehungen der Stadt Paris einzelne Örtlichkeiten in ihren Geschichten schildert, was er gegenüber der Möglichkeit einer Metaerzählung favorisiert: „Also die großen Konstruktionen aus kleinsten, scharf und schneidend konfektionierten Baugliedern zu errichten. Ja in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des Totalgeschehens zu entdecken“ (Benjamin 1991, 575). An der Möglichkeit solcher Mikrostudien orientierte sich beispielsweise Michael Stausberg bei seinen Beschreibungen religiöser Persönlichkeiten, die dann kom-

plexe größere Zusammenhänge von Religionen im 20. Jahrhundert greifbar machen (Stausberg 2020).

Die Modelle und Metaphern—biografisch-anthropomorphe Zyklen von Geburt, Blüte oder Verfall oder vegetabile bzw. naturgebundene Imaginationen von Wurzeln, Stämmen, Verzweigungen oder von Quellen, Flüssen und Mündungen oder plastische Texturen, Rhizome oder Kristalle—zeugen nicht zuletzt von Mustern des Denkens und wissenschaftlicher Kommunikation. Diese braucht Modelle, um Zusammenhänge zu übermitteln. Es obliegt jeweiliger Entscheidung, beim Schreiben damit zusammenhängende Assoziationen zu nutzen oder ausschließen zu wollen. Dies berührt jeweils ein eigenes Geschichtsverständnis, vielleicht ein jeweiliges Format eines Textes sowie eine Entscheidung für Erzählstrategien als linear oder eher amorph oder kulturell verwoben.

4 Methodisch Religionsgeschichte schreiben

Grundsätzlich gilt es für Religionsgeschichte, genau wie bei gegenwartsorientierter empirischer Forschung und dem jüngst von Oliver Freiburger wieder in Erinnerung gerufenen Vergleich (Freiburger 2022; Bergunder in diesem Band), ein eigenes Forschungsdesign mit konkreter Fragestellung zu entwickeln, zu reflektieren und prozesshaft weiter zu schärfen. Methodisch zentral ist für historisch ausgerichtete Projekte ein Abgleich der Horizonte einer forschenden Person mit einer anderen Zeitebene und damit Kultur, und wie bei der Entwicklung eines *tertium comparationis* muss ein sachgemäßer, theoriebasierter „Schlüssel“ gefunden werden, beides in Beziehung zu setzen.

Der vorliegende Abriss zielt schließlich auf den darauffolgenden letzten Schritt, die Kondensation der so gewonnen Daten zu einem sinnvollen Text. Hier helfen die Auseinandersetzung mit narratologischen Strategien und Seitenblicke in die Literatur- und Geschichtswissenschaft und nicht zuletzt auf ein weiteres Modell, das der Performanz. Jeder wissenschaftliche Text ist eine Inszenierung, er muss redigiert oder kuratiert werden, Autor*innen treten über das Medium des von ihnen gestalteten Textes in ein Wechselspiel mit Leserschaften.

Dazu muss eine jeweils passende Struktur entwickelt und gegebenenfalls erst erprobt und ausbuchstabiert werden, ähnlich den Techniken des *ethnographic writing* im Anschluss an die nach wie vor relevante „Dichte Beschreibung“ gemäß Clifford Geertz (zum Beispiel Hirschauer 2001). Vor dem Hintergrund von White ist bei allem Bemühen um angemessene Komplexität der historischen Darstellung davon auszugehen, dass damit wieder eine neue, zu anderen relative Narration entsteht; und mit Assmann (2018), dass diese Neues unerwähnt lässt und dem Ver-

gessen anheimstellt. Soll diese Geschichtsschreibung dennoch wissenschaftlichen Ansprüchen nach Selbstreflexion, Transparenz und lohnendem Aussagegehalt genügen, sind dazu folgende Elemente zu berücksichtigen:

- a) Ein erklärter Aufbau, der aus der unendlichen Vielfalt erwähnbarer Momente der Geschichte einen intersubjektiv nachvollziehbaren Gedankengang macht, welchem Modell auch immer dieser folgen mag.
- b) Ein adäquater, passende Imaginationen der Vergangenheit evozierender Stil, das heißt Kultur- und Zeit-sensible Wortwahl. Es geht nicht um ein Romantisieren einer Vergangenheit als neuer Alteritätskonstruktion, aber eine Chance der Wahrnehmung vergangener Kulturen wäre vertan, würden wir Vergangenes nur aus unseren eigenen Logiken und anachronistischen Terminologien wissenschaftlicher Debatten skizzieren.
- c) Transparente Reflexion über eigene Interessen an einem bestimmten Ausschnitt der Vergangenheit (zum Beispiel Aufzeigen heteronormativer gesellschaftlicher Vielfalt, die Idee kultureller Muster einer *longue durée*, Interesse an Körper- und Raumdiskursen oder ähnliches).
- d) Einbindung greifbarer Perspektiven aus der Vergangenheit in diskursiv angelegten und nicht nur illustrativ verwendeten Zitaten, wozu „Text“ als auch „Bild“ zählen. Das heute bereits etwas umständlich klingende Zitat am Ende, es stammt von 1988, verdeutlicht, dass dabei eine Übersetzungsthematik ins Spiel kommt, insofern als auch Übersetzungen historischer Texte einen zeit-spezifischen Stil aufweisen.
- e) Die Auseinandersetzung mit nicht-kommunizierten Gehalten historischer Quellen und so marginalisierten Erinnerungen – in Verbindung mit dem, was expliziert oder impliziert nicht Teil der neuen Erzählung sein kann.

All dies legt nahe, dass geschlossene Metaerzählungen über die Geschichte einer womöglich außereuropäischen Religion kaum mehr vorstellbar sind. Näher an sorgfältig zu rekonstruierenden Gegenständen sind kleine, konkrete an Materialien rückgebundene Ausschnitte in Verbindung mit einem theoretischen Horizont und unter Offenlegung der Methode zur Auswertung historischer Materialien. Dabei spielt die erzählende Person eine große Rolle. Diese Aufgabe anzunehmen und reflektiert zu gestalten, dürfte für Leserschaften einen Gewinn bedeuten.

5 Fazit

Ein in der akademischen Welt geläufiges Genre sind Überblicke zu Forschungsschichten eines jeweiligen Themas. Auch bei deren Abfassung ist eine Reflexion

über ihren Aufbau und den damit verbundenen Implikationen sinnvoll. Der vorliegende Beitrag spiegelt meine Wege durch Forschungslandschaften. Sie sind kulturell an akademische Konventionen und breite Debatten gebunden, so dass vorwiegend europäische und US-amerikanische Stimmen der institutionalisierten Religionswissenschaft und diese anregender Fächer versammelt sind.

Weibliche Stimmen waren lange nicht Teil etablierter Diskurse, auch wenn sie existierten. Es ist nicht uninteressant, dass solche häufig in literarischen Genres Ausdruck fanden, wie in Reiseberichten, dem Journalismus oder in populärwissenschaftlichen Werken, siehe exemplarisch Lady Mary Montagues (1689–1762) publizierte Briefe aus dem Osmanischen Reich (Körner 2006) oder Sophia Lane Pooles (1804–1891) Briefe aus Ägypten (Kararah 2003). Ihr eher „**narrativer**“ Charakter galt lange als ein Manko. Aber langsam werden Arbeiten von Frauen außerhalb oder vom Rande des akademischen Betriebs als eigenständige Beiträge zur Erforschung von Religionen wahrgenommen (Pezzoli-Olgia 2021, 185–190; Beinhauer-Köhler und Weeber 2021).

Mein Interesse am Schreiben von Religionsgeschichte als einer Technik gründet nicht zuletzt in der Möglichkeit, damit mit Historiker*innen früherer Zeit in ein Gespräch zu treten. Dies zeigt, dass auch Wissenschaftsgeschichte nicht nur linear verläuft und forschende Ratio zeit-, kultur- und auch geschlechtsunabhängig arbeitet. Wissenschaftsgeschichte lässt sich somit selbst mit einem Rhizom vergleichen, wenn überraschende Verbindungen zu Aussagen sogar aus der tieferen Vergangenheit bestehen. Dies ist der Fall bei dem arabisch-sprachigen, vielseitigen und stark an Religionen interessierten Gelehrten al-Biruni (gestorben 1048), der sich klar der Perspektivität historischer Berichte bewusst war und zum Thema Geschichtsschreibung Folgendes hinterließ:

... Somit umfasst das Hörensagen zugleich das Vorhandene und das Abwesende. Das Geschriebene ist eine Unterart davon, und es fehlt wenig, daß es die vornehmste darstellt, denn woher käme uns die Kunde von der Geschichte der Völker, gäbe es nicht die unvergänglichen Spuren des Schreibrohrs? Weiter ist zu bedenken, daß eine Nachricht von einer Sache, deren Existenz im Einklang mit den gewöhnlichen Verhältnissen möglich ist, in gleicher Weise entweder wahr oder falsch sein kann, was beides von seiten der Berichterstatter einzutreten pflegt. Das liegt an den verschiedenartigen Interessen (Al-Biruni zitiert bei Strohmaier 1988, 149).

Literatur

- Assmann, Aleida. 2018. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H. Beck.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel und Sonja Kristina Weeber. 2021. *Käthe Neumann, Annemarie Schimmel und Anne Marie Heiler: Frühe Beiträge zum Fach Religionsgeschichte in Marburg*. Berlin, Münster: Lit.
- Benjamin, Walter. 1991. *Passagenwerk*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Burke, Peter. 2005. *Was Ist Kulturgeschichte?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dammann, Ernst. 1978. *Grundriß der Religionsgeschichte*. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Freiberger, Oliver. 2022. *Religionsvergleich: Ansätze, Kritik, Praxis*. Baden-Baden: Nomos.
- Gonda, Jan. 1960, 1963. *Die Religionen Indiens I und II*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Haustein, Jörg. 2021. „Global Religious History as a Rhizome.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 33:321–344.
- Hirschauer, Stefan. 2001. „Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen: Zu einer Methodologie der Beschreibung“. *Zeitschrift für Soziologie* 30/6:429–451.
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger. Hg. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huizinga, Johan. [1919] 2018. *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Kararah, Azza. Hg. 2003. *Sophia Poole: The Englishwoman in Egypt*, Kairo und New York: The American University in Cairo Press.
- Kippenberg, Hans Gerhard. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck.
- Körner, Irmela. Hg. 2006. *Briefe aus dem Orient*. Wien: Promedia.
- Kopytoff, Igor. 1986. „The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process.“ In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, hg. von Arjun Appadurai, 64–92. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno. 2007. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, übersetzt von Gustav Roßler. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maltese, Giovanni und Strube, Julian. 2021. „Global Religious History.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 33:229–257.
- McCutcheon, Russel T. Hg. 1999. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London und New York: Cassell.
- Mernissi, Fatima. 1987. *Geschlecht, Ideologie, Islam*. München: Frauenbuchverlag.
- Molendijk, Arie L. 2016. *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Friedrich Max. Hg. ab 1879. *The Sacred Books of the East*, Oxford: Oxford University Press.
- Pezzoli-Olgati, Daria. 2021. „Einleitung Teil III. Forschungsgeschichten der Religionswissenschaft.“ In *Handbuch Gender und Religion*, hg. v. Anna- Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgati, 185–190. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rüpke, Jörg. 2007. *Historische Religionswissenschaft: Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Said, Edward. [1977] 2003. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Sharify-Funk, Meena. 2020. „Gender and Sufism in Western Scholarship: Contemporary Constructions and Contestations.“ *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 49/1:50–72.

- Stausberg, Michael. 2020. *Die Heilsbringer: Eine Globalgeschichte der Religionen im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Strohmaier, Gotthard. 1991. *Al-Biruni: In den Gärten der Wissenschaft*. Leipzig: Reclam.
- Voswinckel Filiz, Esther. 2022. *Aziz Mahmud Hüdayi in Istanbul: Biographie eines Ortes*. Baden-Baden: Ergon.
- Wach, Joachim. 1924. *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Watt, William Montgomery und Michael Marmura. 1985. *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Watt, William Montgomery und Alford T. Welch. 1980. *Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben*. Stuttgart: Kohlhammer.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.