

„Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen“: Wissenschaftlichkeit, Religion und „Islamfrage“ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin 1905 und 1910

Lorenz Trein

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Die Aushandlung von Wissenschaftlichkeit ist keineswegs auf innerakademische Debatten und den theoretischen Höhenkamm beschränkt. Was als „wissenschaftlich“, „sachlich“ oder „unparteiisch“ gilt, erfährt eine entscheidende Zuspitzung im Kontext politischer, kultureller und religiöser Fragen zum Zeitgeschehen. Der Artikel zeichnet Umrisse und Hintergründe einer Debatte nach, die 1905 und 1910 auf den Kolonialkongressen in Berlin geführt wurde. Diese Debatte war vordergründig der Frage gewidmet, wie der Islam als kultureller Faktor einzuschätzen sei. Wichtige Schlagworte der Debatte waren u.a. „Islamgefahr“ und „Islampropaganda“. Ob der Islam eine Religion im modernen Sinne sei, galt keineswegs als ausgemacht. Die Forderung einer Trennung von Staat und Politik und der Ruf nach Religionsfreiheit als Bedingung ‚kultureller Hebung‘ blieben nicht ohne Widerspruch. Umgekehrt wurde im Islam eine Alternative zur als dekadent erachteten Zivilisation Europas gesehen. Strittig war aber auch, wie sich politische, religiöse und wissenschaftliche Interessen in der Debatte zueinander verhalten. „Unwissenschaftlichkeit“ und „Parteilichkeit“ fungierten auch hier als Kampfbegriffe, um gegnerische Argumente zu diskreditieren.


1. Einleitung: Kolonialismus und Verwissenschaftlichung von Religion

Debatten über Kolonialismus und die nationale und religiöse Bedeutung der Kolonialpolitik sind im deutschsprachigen Raum des frühen 20. Jahrhunderts ein zentraler Bezugspunkt religions- und islambezogener Aushandlungen von Wissenschaftlichkeit, die eng mit der zeitgenössischen Diskussion über den Begriff der Weltreligionen zusammenhängen.¹ Eine institutionalisierte Debatte im engeren Sinn findet sich in den Akten der Deutschen Kolonialkongresse von 1905 und 1910 dokumentiert, die in Berlin im Reichstagsgebäude tagten (Verhandlungen 1906; 1910). Die Kongresse waren eine öffentliche Plattform der Auseinandersetzung kolonialer Interessen und

¹ Der Aufsatz greift Fragestellungen einer früheren Arbeit zum diskursiven Zusammenhang von Religions- und Islambegriff auf (Trein 2015), die hier mit Blick auf die Kolonialkongresse erweitert werden. Für einen genealogischen Zugang zum kolonialen Archiv hat Jörg Haustein (2023) eine grundlegende Arbeit vorgelegt.

Korrespondierender Autor: Lorenz Trein, Ludwig-Maximilians-Universität München.

Um diesen Artikel zu zitieren: Trein, Lorenz. 2025. „„Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen“: Wissenschaftlichkeit, Religion und ‚Islamfrage‘ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin 1905 und 1910.“ *ARGOS* 4 (2), Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 152-165. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8216.

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

wurden als „ein auf jeweils wenige Tage fokussiertes Abbild der gesamten kolonialpolitischen Debatten in Deutschland“ charakterisiert (Grosse 2005: 96-97). Pascal Grosse zufolge

“ fungierten die Kongresse als ein ‚koloniales Parlament‘ der neuen deutschen Weltpolitik, dessen [...] Aufgabe es war, unter der bisweilen argwöhnischen Ägide der Deutschen Kolonialgesellschaft in öffentlicher Debatte [...] die Koordinaten der künftigen deutschen Expansionspolitik abzustecken. [...] Ohne eine gewählte Körperschaft zu sein, nahmen die Kongressorganisatoren für sich in Anspruch, allgemeingültige kolonialpolitische Richtlinien zu bestimmen [...] Über Resolutionen, die als Petitionen an die Reichsleitung weitergeleitet wurden, bekundeten die Zusammenkünfte ihren politischen und in Abstimmung getroffenen kollektiven Willen auf plebiszitärem Weg. (2005: 97)

Adressiert waren die Kongresse vornehmlich

“ an die Vertreter des [...] gebildeten Bürgertums und wissenschaftliche Einrichtungen, an die Staatsbürokratie, Justiz, Kirchen und Missionen sowie an Wirtschaftsunternehmen bzw. -verbände und das Militär. Gewerkschaften und Angestelltenorganisationen zählten ebenso wenig zu den Adressaten wie die SPD, die als einzige der im Reichstag vertretenen Parteien nicht aufgefordert wurde, eine Vertretung zu den Kongressen zu entsenden. (Grosse 2005: 97)

Levent Tezcan hat darauf hingewiesen, „dass auf den Kolonialkongressen keineswegs eine akademische Debatte geführt“ wurde. Vielmehr ging es darum, „ob die Kolonialverwaltung Muslime als Beamte, Soldaten und Geistliche aktiv einbeziehen und islamische Schulen fördern, Moscheebauten erlauben soll oder nicht.“ (2012: 29-30) Allgemeiner gesprochen stand „die Beurteilung des kolonialen Wertes der Religionen“ (Mirbt 1910: 260) zur Diskussion. Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit wurden in Abgrenzung von missionarischen Interessen geltend gemacht (Verhandlungen 1910: 671), andere brachten den „kolonialen Wert der Mission“ (Verhandlungen 1906: 553) als Beitrag zur „Vergleichenden Religionswissenschaft“ ins Spiel (Habermas 2012; 2014). Auch jenseits der Kongressakten gab es eine Vielzahl an Stellungnahmen, die sich der diskursiven Aushandlung von „Wissenschaftlichkeit“ (Metzger 2011: 73) eingeschrieben haben, kulturkritische und religiöse Stimmen nicht ausgeschlossen. Die koloniale Indienstnahme des Religionsdiskurses war keineswegs unumstritten.

Es ist sicher nicht verkehrt, diese Islamdebatte auf das um 1900 in verschiedenen Diskursen an Bedeutung gewinnende neue begriffliche Ordnungsmuster zu beziehen, welches an die Stelle des Viererschemas ‚Christen, Juden, Mohammedaner und Heiden‘ die „Welt-Religionen“ setzte (Auffarth 2005; Masuzawa 2005), in dessen Kontext auch vermehrt vom ‚Islam‘ die Rede war (Trein 2015). Dass dieses Ordnungsmuster eine globalgeschichtliche Verflechtung reflektiert, weist exemplarisch das „Weltparlament der Religionen“ (Lüddeckens 2002; Stausberg 2020) auf. Wie in der Literatur vielfach herausgestellt, führte der Diskurs über Weltreligionen keineswegs zu einer Vereinheitlichung des Religionsverständnisses. Eher stellten sich vom Religionsbegriff her Antworten auf die Frage ein, ob der Islam nicht als Kultur oder Zivilisation aufzufassen sei, sodass

der Zusammenhang von Islam und Religion kontingent erscheint (Trein 2015; Maltese 2021). Das trifft auch auf die Debatte im Umfeld der Kolonialkongresse zu. Die Frage war keineswegs auf innerakademische Diskussionen beschränkt und aufs Engste mit der öffentlichen Aushandlung von „Wissenschaftlichkeit“ verknüpft. Was als „wissenschaftlich“, „sachlich“ oder „unparteiisch“ galt, hing immer auch von der Frage ab, wer wie zur „Islamfrage“ Stellung bezog. Der Vorwurf der „Unwissenschaftlichkeit“ fungierte dabei als politischer Kampfbegriff, dessen Gebrauch bei Befürwortern und Kritikern kolonialer Islampolitik gleichermaßen verbreitet war.

2. Wissenschaftlichkeit und „Islamfrage“ auf den Kolonialkongressen

Auf dem Kolonialkongress von 1905 wurde die Islamthematik im Rahmen zweier Vorträge behandelt, denen sich eine Diskussion und die Annahme einer „Resolution“ anschlossen:

“ Der Deutsche Kolonialkongress 1905 wünscht dringend, dass in den afrikanischen Kolonien dem Islam und insbesondere der Ausbreitung der arabischen Kultur und Sprache in keiner Weise Vorschub geleistet werde; dass demselben im Gegenteil durch eine starke deutsch-christliche Kultur ein Gegengewicht geschaffen werde. (Verhandlungen 1906: 538)

Die beiden vorausgegangenen Vorträge lauteten *Der Islam eine Gefahr für unsere afrikanischen Kolonien* (Pastor J. Richter, Schwanebeck bei Belzig) und *Welches ist der Kulturwert des Islam für koloniale Entwicklung* (J. Froberger, Provinzialoberer der weissen Väter, Trier) (Verhandlungen 1906: 210-531).

Froberger hatte bereits einen Vortrag über *Die Mission als Mitarbeiterin an der vergleichenden Religionswissenschaft* gehalten (Verhandlungen 1906: 490-495; Habermas 2010: 263-270). Letzterer bescheinigte er ein empirisches Defizit und eine „Tendenz“ begrifflicher Art, die „positiv gläubige Kreise diesen Zweig der Wissenschaft mit Misstrauen betrachten“ lasse. Froberger ging es um eine Verhältnisbestimmung von Mission und Religionswissenschaft, die im Wesentlichen zwei Punkte implizierte. Einerseits „die Sucht, überall Entwicklung, Evolution zu erblicken“:²

“ Sie [die vergleichende Religionswissenschaft] tritt hierdurch aus dem Feld empirischer Forschung und sorgfältiger Vergleichung einzelner Tatsachen in das schwankende Gebiet kühnster Hypothesen und bildet sich dann geradezu ein, die Schöpfungsgeschichte des Geistes schreiben zu können, d.h. die Geschichte des allmählichen Entstehens religiöser Anschauungen und sittlicher Zustände aus primitiver Unkultur und Religionslosigkeit. (Verhandlungen 1906: 491)

Andererseits bestünden „Risslinien der christlichen Apologetik diesen Tendenzen gegenüber“, ohne dass diese eigens ausgeführt wurden. (Verhandlungen 1906: 491) Der Einwand gegen die Religionswissenschaft lief darauf hinaus, dass „das Tatsachenmaterial“ ohne die Missionen nicht zur Verfügung stünde:

² Zur Kritik an der Evolutionsgeschichte im Lichte des Verhältnisses von Kulturkampf und Kolonialismus vgl. Krüger 2023: 88-92, 101-102.

“ Wir werden wohl niemand beleidigen, wenn wir offen behaupten, dass die Missionare eigentlich die berufenen Erforscher dieser Gebiete [die ursprünglichen religiösen Anschauungen der Naturvölker] sind. Sie haben zu diesen Völkern die innigsten Beziehungen, leben mitten unter ihnen, beschäftigen sich vorwiegend mit religiösen Problemen, haben grössere Sprachkenntnis, auch das Vertrauen der Eingeborenen und sind somit in der Lage, das religiöse Empfinden dieser Völker leicht zu studieren. (Verhandlungen 1906: 491-492)

Wenn Missionare auf den Kolonialkongressen sprachen, und das taten sie auch zur „Islamfrage“ (Verhandlungen 1910: 629) wiederholt, wurden auch Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit erhoben. Diese Ansprüche fanden in der Forderung Ausdruck, „die Mission“ möge „immer mehr Mitarbeiterin der vergleichenden Religionswissenschaft werde[n] und dadurch nicht bloss der Religion, sondern auch der Wissenschaft immer grössere Dienste leiste[n].“ (Verhandlungen 1906, 494) „[O]bjektiver Forscher“ und „ein für die Verbreitung seines Glaubens begeisterter Christ“ zu sein, der „nicht unparteiisch sein könne“, wurde keineswegs als Widerspruch aufgefasst. (Verhandlungen 1910: 671) Mit Blick auf das späte 19. Jahrhundert spricht Rebekka Habermas von „eine[r] regelrechte[n] Verwissenschaftlichung der Mission ..., die spätestens in dem Moment zutage trat, in dem 1886 die *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* vom evangelisch-protestantischen Missionsverein ins Leben gerufen wurde.“ Als Edmund Hardy seine Ausführungen zur Geschichte der Religionsforschung 1901 im *Archiv für Religionswissenschaft* veröffentlichte, findet sich auch die Rolle von Missionsberichten erwähnt.³ Habermas geht so weit, in den Missionsberichten ein entscheidendes Moment für die Entstehung und Verselbstständigung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin zu sehen. „Ohne diese Berichte wäre die Religionswissenschaft nie Religionswissenschaft geworden, wurde sie doch bis weit in das 20. Jahrhundert hinein vor allem von *armchair*-Wissenschaftlern betrieben.“ (Habermas 2010: 269)

Insgesamt findet sich in den Referaten und Diskussionsbeiträgen der Sektion *Die religiösen und kulturellen Verhältnisse der Kolonien und überseeischen Interessensgebiete* in den Kongressakten von 1905 der missionarische Anspruch auf Wissenschaftlichkeit stärker dort betont, wo die Islamthematik nicht verhandelt wurde, wenngleich Froberger einen „sachliche[n]“ Ton für sich in Anspruch nahm. Im Anschluss an einen Vortrag über die *Die religiösen Vorstellungen der Eweer*, welcher auf Frobergers Ausführungen zum Verhältnis von Mission und Vergleichender Religionswissenschaft folgte und den beiden Referaten zum Islam vorausging, wurde wiederholt auf die wissenschaftliche Bedeutung missionarischer Berichte und (Material-)„Sammlungen“ hingewiesen (Verhandlungen 1906: 509). In den Referaten zum Islam findet sich hingegen ein kulturalisierender Tonfall von Diagnose und Therapie angeschlagen – „der Islam“ sei „kein

³ Zu Edmund Hardy siehe das Argos-Sonderheft *Hardy 125* (Krüger/Vollmer 2023).

Kulturfaktor, er ist überall eine Kulturgefahr“⁴ –, der „die Gefahr der Islamisierung“ in den Kolonien betont (Verhandlungen 1906: 510). Dieser sei „die geistige, sittliche und kulturelle Hebung der Eingeborenen“ entgegenzustellen (Verhandlungen 1906: 553).

Auf dem Kolonialkongress von 1910 wurde die Islamthematik im Rahmen dreier Vorträge behandelt, auf die eine Diskussion und erneut die Annahme einer „Resolution“ folgten, die von den Referierenden eingebracht worden war:

“ Da von der Ausbreitung des Islam der Entwicklung unserer Kolonien ernste Gefahren drohen, rät der Kolonialkongress zu sorgsamer Beachtung und gründlichem Studium dieser Bewegung. Er hält es bei grundsätzlicher religiöser Unparteilichkeit für geboten, dass alle an der Erschliessung der Kolonien Beteiligten gewissenhaft vermeiden, was zur Beförderung der Ausbreitung des Islam und zur Benachteiligung des Christentums dienen könnte, und empfiehlt missionarische Kulturarbeiten, insbesondere auf dem Gebiet des Schulwesens und der Gesundheitsfürsorge, der tatkräftigen Unterstützung, auch der Kolonialregierung. Er erkennt auch in der islamischen Gefahr eine dringliche Aufforderung an die deutsche Christenheit, die vom Islam noch nicht ergriffenen Gebiete unserer Kolonien ohne Verzug in missionarische Pflege zu nehmen. (Verhandlungen 1910: 662)

Die drei Vorträge lauteten *Die Ausbreitung des Islam in Afrika und ihre Bedeutung für die deutschen Kolonien* (Missionsinspektor Lic. Axenfeld, Berlin), *Staat und Mission in der Islampolitik* (Dr. C. H. Becker, Professor der Geschichte und Kultur des Orients am Hamburgischen Kolonialinstitut), sowie *Welche Aufgaben stellt die Ausbreitung des Islam den Missionen und Ansiedlern in den deutschen Kolonien?* (P. Rektor Hubert Hansen, Mödling, St. Gabriel) (Verhandlungen 1910: 629-662). Die „Resolution“ wurde im Plenum als „Appell an das deutsche Volk“ und als „Aufklärung der öffentlichen Meinung“ kontextualisiert. Gegenüber der Resolution des Kolonialkongresses von 1905 fällt auf, dass die Frage der wissenschaftlichen Thematisierung („Unparteilichkeit“) eigens und explizit hervorgehoben wird, etwa durch Verweis auf Beckers 1908 in Hamburg eingerichtete Professur (Verhandlungen 1910: 663).

In den Referaten und Diskussionsbeiträgen überlagern sich mehrere Diskursstränge. Einerseits ging es um allgemeine Zielsetzungen der deutschen Kolonialpolitik und deren Ausrichtung im Spiegel des Verhältnisses staatlicher und religiöser Interessen. Kolonialpolitik habe von religiösen

⁴ „Nicht Voreingenommenheit, nicht Kreuzfahrerbegeisterung sollen uns zum Kampfe gegen den Islam treiben, aber wohl die Erwägung, dass es sich im Kampfe zwischen Kreuz und Halbmond um ideale Güter handelt, um die echte Kultur, nicht bloss um die Frage, ob Afrika dem Christentum oder dem Islam, sondern ob es europäischer Gesittung oder der Sittenverwilderung verfallen soll.“ (Verhandlungen 1906: 531) „Nur eine Alternative sehe ich für unsere Kolonien. Entweder sie werden islamisiert und dann durch die Derwisch-Orden, die Mekka wallfahrten, die Koranhochschulen langsam, aber sicher, in eine feindselige, arabische Kulturwelt hineingezogen, aus deren Dunkel Mahdi-Aufstände und Fulbe-Dschihads, Sklavenjagden und Sklavenhandel wie Blitze grell aufzucken. Oder sie werden mit dem Geiste europäisch-christlicher Kultur erfüllt, dadurch innerlich dem Vaterlande angegliedert und mit uns durch die geheiligten Bande des gemeinsamen Glaubens verknüpft. Ich meine, in dieser Alternative gibt es nur eine Wahl: Für Christentum und Deutschtum!“ (Verhandlungen 1906: 510).

Interessen frei zu sein, die Unterstützung der Mission untergrabe deren eigentliche Zielsetzung, den „Vorteil des Mutterlandes“:

“ Darf [...] eine Regierung ihre Islampolitik auf der Voraussetzung einer künftigen Christianisierung aufbauen und die vielen Entwicklungsmöglichkeiten, die der Islam bietet, vernachlässigen oder gar den Islam durch Widerstände kopfscheu machen? Nie und nimmer. Sie muss mit dem Islam paktieren, und damit tritt sie wieder in Gegensatz zur Mission. (Verhandlungen 1910: 644)

Gegen diese These Beckers wurde angeführt, dass „deutsch-nationale, wirtschaftliche und religiöse Momente ... im Kampf gegen den Islam“ zusammenfallen und „für eine erfolgreiche Kolonialpolitik ... das religiöse Moment unentbehrlich“ sei (Verhandlungen 1910: 667). Allerdings könne „das religiöse Interesse mit dem staatlich-kolonialen nicht [absolut identisch] sein“ (Verhandlungen 1910: 642).

Andererseits blieb umstritten, was 1905 unter den Stichworten „Kulturwert“ und „Kulturfaktor“ diskutiert worden war. „Der Islam“, so Becker, habe „eine ganz erhebliche Kulturarbeit in Afrika geleistet“, eine Beobachtung, die ihn zur „Theorie von einer Europäisierung des Islam“ führte (Verhandlungen 1910: 645, 650). Wie in seiner späteren Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch, ging es Becker um einen Islambegriff, der dessen Transformation durch Bildung und Wissenschaft als denkmöglich in Betracht zog und zugleich auf eine Differenzierung von Religion und Politik ausgerichtet war: „Durch die europäische Bildung soll der Islam die soziale Form ‚Religion‘ erhalten, die nun nicht mit der Politik vermischt sei.“ (Tezcan 2012: 32) Dagegen hieß es bei Axenfeld: „Aus der christlichen Mission erwächst eine vielseitige, wertvolle Kulturarbeit, während der Islam in Afrika für den Kulturfortschritt so gut wie versagt oder gar ihn aufhält.“ (Verhandlungen 1910: 638)

Auch hier spiegelt sich in den Diskussionsbeiträgen die Frage der Wissenschaftlichkeit. Seinen Kritikern antwortend, betonte Becker:

“ [...] bei aller Anerkennung der Leistung der Mission – die Missionskreise stellen doch nur einen Bruchteil des deutschen Volkes dar. Deshalb darf auf dem Kolonialkongress, der kein Missionskongress ist, nicht ausschließlich der Missionsstandpunkt zu Wort kommen. Ich sprach als neutraler Gelehrter, als objektiver Forscher, nicht als Anwalt der Mission. Wenn ich auch warme Worte für den Islam fand, so geschah es vor allem von dem Gesichtspunkt aus: audiatur et altera pars. Der Islam wird aber beurteilt und verunglimpft von Leuten, die nichts von der Sache verstehen. Das Problem ist unendlich schwierig und kompliziert, namentlich, weil es sich mit dem Rassenproblem vermischt. Von der Missionsseite werden alle Lichtseiten oder Charakteristika einer höheren Rasse hingestellt, während alle Schäden dem Islam in die Schuhe geschoben werden. Dies Vorgehen ist ungerecht. (Verhandlungen 1910: 671)

In einem Diskussionsbeitrag (des Grafen von Hoensbroech) wurde ähnlich hinterfragt, „in scharfer Weise gegen den Islam Stellung zu nehmen,“ da die „Kolonialkongresse nicht die

Aufgabe haben, eine bestimmte religiöse Richtung auf Kosten anderer Richtungen zu fördern.“ (Verhandlungen 1910: 664) Gleichzeitig beanspruchte auch Axenfeld, „als objektiver Forscher“ aufgetreten zu sein, indem er auf den bereits 1905 vorgetragenen Anspruch verwies, „zur vergleichenden Religionskunde“ beizutragen: „Wir Missionsarbeiter stellen uns selbst, ganz ebenso wie es die an praktischer Religionsverbreitung nicht beteiligten Forscher tun, die Forderung der ‚Objektivität‘ [...] und der gewissenhaften Bemühung um ein gerechtes Urteil.“ Ebenfalls an Becker dürfte die Bemerkung gerichtet gewesen sein, „dass Anschauungen und Urteile, die an dem Studium des einst auf dem Boden der hellenistischen Kultur erwachsenen Islam gewonnen sind, zu Unrecht übertragen werden auf den Islam, der sich jetzt in den Boden des primitiven Animismus einwurzelt.“ (Verhandlungen 1910: 671-672) Für Becker hingegen schlossen sich religiöse und wissenschaftliche Interessen gegenseitig aus: „Glücklicherweise ist auch der Islam gar nicht so schlimm, wie er in der Missionsliteratur meist erscheint. Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen. Sie braucht es auch nicht. Der lebendige Christ kann gar nicht objektiv sein, weil es für ihn nur eine Erlösung gibt und diese Erlösung ihm wichtiger ist als Bildung oder wissenschaftlicher Fortschritt.“ Demgegenüber müsse „[d]er Staat“ – als Träger der Islampolitik – „ausschließlich diese Welt im Auge haben.“ (Verhandlungen 1910: 644-645)

Dass man sich auf dem Kolonialkongress ungeachtet von Standpunktverschiedenheiten auf eine „Resolution“ verständigen konnte, dürfte aber nicht nur der „sammlungspolitischen Rhetorik“ (Grosse 2005: 99) der Kongresse geschuldet sein. Vielmehr ist davon auszugehen, dass dieser Verständigung das einigende Moment des Islam als Differenzbegriff zugrunde lag:

“ Though missionaries and Orientalists did evaluate some things differently, they nonetheless had more in common than it seems at first glance. [...] I contend that the importance of the debate cannot be reduced to the notion that one side emphasized the positive effects and the other the potential dangers of Islam. Rather, the real significance of the debate consists in the fact that here, Islam itself is put on the agenda. [...] the Islam debate was not so much a dispute between scholars and missionaries as a debate informed by a consensus that an ontological and essentialist difference existed between the Muslim and the Christian world. According to this consensus the Muslim world was defined by the slave trade, superficial and magic elements of faith, polygamous practices, the complete absence of agency, and the fact that Islam threatened to overrun the African colonies and then all of Europe. (Habermas 2012: 128-132)

Die Annahme eines Gegensatzes von muslimischer und europäischer Zivilisation fand auch in der Frage Ausdruck, ob der Islam die Gestalt einer modernen Religion annehmen könne (Tezcan 2012: 32). Diese Frage wurde keineswegs eindeutig beantwortet. Die Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion als Bedingung kultureller und wirtschaftlicher Reformen stieß durchaus auf Widerspruch, wie sich im nachfolgenden Abschnitt dieses Aufsatzes zeigen wird. Dabei wird auch auf die Ausgangsüberlegung zurückzukommen sein, dass der Religionsbegriff

und das Konzept der Weltreligionen den Zusammenhang von Islam und Religion einerseits stabilisieren, andererseits begründungspflichtig erscheinen lassen. Wenn die Rede vom Islam den semantischen Wandel hin zum Begriff der Weltreligionen reflektiert, ist bemerkenswert, dass in den Debatten der Zeit keineswegs gesichert war, dass es sich beim Islam um eine Religion handelt. Mit der Verbreitung des Begriffs ging die Hinterfragung genau dieses Zusammenhangs einher, aber auch eine Vervielfältigung der Begründungen, dass es sich beim Islam um eine Religion handelt, als ob dieser Zusammenhang erst noch zu beweisen sei. Das hat zu der These geführt, dass sich im Begriff der Weltreligionen konfessionelle Wahrnehmungsmuster in säkularisierter Gestalt fortschreiben, bis hin zur Annahme, gegenüber einem mit der Moderne kompatiblen, säkularen Christentum sei nur der Islam exemplarisch Religion (Anidjar 2006).

3. Wissenschaftlichkeit und „Islam“ jenseits der Kolonialkongresse

Auf dem Kolonialkongress von 1910 war Wissenschaftlichkeit seitens der durch Carl Heinrich Becker vertretenen Islamwissenschaft u.a. mittels „Unparteilichkeit“ und in Abgrenzung von der religiösen Polemik missionarischer Argumente beansprucht worden. Das entsprach dem in der „Diskussion über die Ausbreitung des Islam“ vorgetragenen Hinweis, nicht „als Propagandist des Islam aufgetreten“ zu sein, während Hansens Vortrag über „islamgünstige Indiezukunftschauer [sic!]“ spöttelte (Verhandlungen 1910: 644, 671, 653). In dieser kolonialpolitisch aufgeladenen Islamdebatte waren beide Seiten bestrebt, ihre Beiträge als wissenschaftliche zu plausibilisieren. Von missionarischer Seite wurde, wie schon zuvor auf dem Kongress von 1905, auf den Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft hingewiesen, der nicht als in Widerspruch zum eigenen religiösen Selbstverständnis stehend gesehen wurde.

Als Zuschreibungen verweisen „Islampropaganda“ oder „Liebäugeln mit dem Islam“ auf zwei Bedeutungsfelder (Verhandlungen 1910: 655, 666), von denen Letzteres im Folgenden mit Blick auf Aushandlungen und Abgrenzungen von Wissenschaftlichkeit auch jenseits der Kongresse kontextualisiert werden soll. Einerseits die Frage, inwiefern die Kolonisation der „Ausbreitung des Islam“ in den Kolonien entgegenkomme und welche religionspolitischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Andererseits wurden Stellungnahmen auf den Kongressen selbst zum Gegenstand einer Debatte, da in den Redebeiträgen immer wieder auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Art und Weise des Redens vom Islam und dessen „Beurteilung“ hingewiesen wurde. Dabei wurde Wissenschaftlichkeit nicht nur in Anspruch genommen, sondern auch in Frage gestellt.

Auch jenseits der Kolonialkongresse lassen sich in deutschsprachigen Islamdebatten um 1900 Beispiele ausmachen, die Einblicke in diskursive Aushandlungen von Wissenschaftlichkeit geben.⁵ So monierte der Islamwissenschaftler Martin Hartmann in einer Rezension des Buches *Morgen- und Abendland. Vergleichende Kultur- und Rassestudien* von Adolf Harpf (1906), dessen Verfasser

⁵ Die nachfolgenden Absätze orientieren sich an einer früheren Darstellung (Trein 2015: 135-141) und erweitern diese um kolonialpolitische Kontexte der Debatte mit Blick auf Diskussionen im Umfeld der Kolonialkongresse.

habe versäumt, die positive Bedeutung der britischen Kolonialpolitik für Ägypten ausreichend zu würdigen:

“ Dass aber die selbstsüchtige Politik der Briten, die in Kairo durch den umsichtigen und energischen Lord Cromer vertreten wird, einen glänzenden Erfolg nicht bloss für das englische Imperium, sondern auch für die Bewohner des Nillandes gehabt hat, wird von H. nicht gesagt. Wenn sich die Engländer die Ausbeutung des Sudans, den sie auf dem Papier mit der ägyptischen Regierung zusammen verwalten, zu ihrem ausschliesslichen Vorteil dadurch sichern, dass sie die Bahnstrecke Assuan – Wadi Halfa ungebaut lassen, und den reichen Handel des Sudan über die kürzlich fertiggestellte Strecke Berber – Sawakin leiten, so kann ihnen das doch niemand verdenken, am allerwenigsten ein Deutscher, dessen Volksgenossen das völkische Interesse in den Kolonien rücksichtslos entschlossen wahrnehmen. (Hartmann 1906: 361-362)

Auch an anderer Stelle bezog sich Hartmann explizit auf Themen und Stichworte der Debatte auf den Kolonialkongressen (Hartmann 1910; Haridi 2005: 82-84). Mit der „Resolution“ von 1910 zeigte er sich „[v]öllig einverstanden“ (Hartmann 1912: 36). Becker nicht unähnlich, der „eine absolut voraussetzungslose Beurteilung der Sachlage [...] von religiösen Voraussetzungen“ missionarischer Sprecherpositionen abgrenzte (Becker 1910: 391), verteidigte sich Hartmann im Briefwechsel mit seinem Kollegen Ignaz Goldziher als „reiner Religionswissenschaftler und Soziologe“: „[M]ir liegt Parteinahme für irgend eine der sogenannten Religionen völlig fern.“ (Hanisch 2000: 331) Dieser Anspruch erscheint im Lichte der zeitgenössischen Debatte betrachtet keineswegs unkontrovers. So hieß es in der Diskussion zur „Ausbreitung des Islam“ auf dem Kolonialkongress von 1910: „Ebenso wie hier eine freiwillige Vereinigung mit den Sozialdemokraten eine antinationale Tat wäre, ebenso arbeitet derjenige gegen das Wohl der Kolonie, der den Islam fördert. Der Umsturz wird dadurch in der Kolonie erzogen.“ (Verhandlungen 1910: 669)

Umgekehrt findet sich im Journal *Die Neue Zeit. Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie* 1913 ein Artikel zu Hartmanns Buch *Islam, Mission, Politik* (1912), der explizit und kritisch gegen kolonialpolitische Apologien Stellung bezog. In diesem Artikel war u.a. zu lesen: „Hartmann sagt am Anfang seiner Schrift [...] er bemühe sich, sich von der Suggestionierung durch irgend ein religiöses oder politisches Parteiprogramm freizuhalten. Wir können nicht zugeben, dass ihm dies gelungen ist.“ (van Ravesteyn 1913: 29) Die Forderung, Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Religion wären für Reformen im Osmanischen Reich unerlässlich, sei vielmehr Ausdruck einer religionsfeindlichen Haltung und der „Kultur des Islam“ keineswegs wohlgesonnen (van Ravesteyn 1913: 30, 29). Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Unparteilichkeit erscheint hier als kolonialpolitisch korrumpiert und konnte als politischer Kampfbegriff problemlos die Seiten wechseln. Als „allein wissenschaftliche[r] und unparteiische[r] Schluß“ müsse „die einzige wirklich zivilisatorische Politik dem Islam gegenüber [...] die Behandlung des Islam und der islamitischen Staaten als völlig Gleichberechtigte“ sein (van Ravesteyn 1913: 30, 29).

Im breiteren kolonialpolitischen Kontext der Debatte diente der Islam auch als Bezugspunkt der Kritik am auf Europa bezogenen Zivilisationsdiskurs. So wurde auf dem vierten Kongress der Kommunistischen Internationale (1922) „die positive, emanzipatorische Seite dessen“ betont, „was die Komintern Panislamismus“ nannte: „„Dem westlichen dekadenten und untergehenden Kapitalismus erhebt sich drohend die junge, immer kräftiger werdende Welt des Orients und des Islams – ungezählte Millionen, die der Imperialismus seit Jahrhunderten so tief erniedrigt, mißhandelt und ausgeplündert hat, daß sie sich immer mehr gegen ihn empören.““ (Flores 1980: 219-220) Diese Kritik weist interessanterweise Ähnlichkeiten mit Debattenbeiträgen auf, denen „Islampropaganda“ (Verhandlungen 1910: 654) und Unwissenschaftlichkeit vorgeworfen wurde.

Ein Beispiel waren für Hartmann „die Bücher des Adil Schmitz du Moulin“, welche ihm als „wüstes Durcheinander von unverständener Lektüre“ und, so Hartmann weiter, „voreingenommener Beobachtung“ galten „und eine[n] glühenden Hass gegen die islamische Länder beherrschenden Europäer“ zum Ausdruck bringen würden (Hartmann 1909: 2). Anderen Rezensionen war zu entnehmen, dass deren Verfasser ursprünglich aus Zülrich stamme, als Ingenieur auf Sumatra tätig gewesen und zum Islam konvertiert sei und zur kolonialen Herrschaft kritisch Stellung bezogen habe (Trein 2015: 137-138). „Wenn es auch nicht offiziell so genannt wird, so ist doch die einzige Triebfeder aller Kolonialbestrebungen ausschließlich der Eigennutz mit allen Mitteln.“ (Schmitz du Moulin 1904: 225) Ähnlich wie später auf dem Kongress der Komintern, wird der „Islam“ auch hier mit einer politischen Alternative zum Kapitalismus in Verbindung gebracht: „Für jene, denen es wirklich Ernst mit Sozialismus, d.h. Kameradschaftlichkeit oder Brüderlichkeit ist, wäre nichts besseres [...] denkbar als einzutreten in die große Bruderschaft des Islams“ (Schmitz du Moulin 1904: 283). Die Aushandlung von Wissenschaftlichkeit erweist sich so nicht nur mit dem globalen Religionsdiskurs verwoben, sondern auch mit dem religiösen und dem politischen Feld bzw. mit Akteuren des politischen und sozialistischen Diskurses.

4. Schluss: Religion im Mahlstrom der Verwissenschaftlichung

Wird Verwissenschaftlichung weniger als linearer Prozess und als Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften, sondern als diskursives Aushandlungsgeschehen von Wissenschaftlichkeit in den Blick gebracht, zeigen Religionsbezüge dieser Aushandlung im Umfeld der Kolonialkongresse, dass Wissenschaft und Religion weniger Gegensätze darstellen, sondern vielfach miteinander verflochten sind. Einerseits war Religion Gegenstand einer Islamdebatte, die von verschiedenen Sprecherpositionen mit je eigenen Wissenschaftlichkeitsansprüchen und durch einen diskursiven Rahmen von Unterscheidungen der Religion getragen war. Der Religionsbegriff fungierte auch hier als Differenzbegriff, um das Verhältnis von Religionen (Christentum, Islam) zu klären. Der Islam wurde häufig als kulturelles Feld eigener Art verstanden, welches eben nicht nur Religion umfasst, sondern alle Lebensbereiche der Gesellschaft. Demgegenüber wurden Forderungen nach einer Reform gestellt, welche den Einfluss der Religion auf andere Bereiche von Gesellschaft beschränkt. In Diskursen über den Katholizismus als anti-moderne Religion und „innerer Orient“ Europas lassen sich ähnliche Unterscheidungen ausmachen, die ebenfalls eng mit der Geschichte

des Säkularisierungsprozesses zusammenhängen (Casanova 2009; Borutta 2010). Andererseits kommt Religion in der Disziplinierung von Ansprüchen auf Wissenschaftlichkeit als konstitutives Gegenüber Bedeutung zu. „Unwissenschaftlichkeit“ wurde in der Islamdebatte mit Blick auf apologetische und religiöse Agenden diagnostiziert. Hier stellt sich die Frage nach politischen, kulturellen und religiösen Diskursen und Prägungen, auch und gerade dann, wenn diese in wissenschaftlicher Absicht diagnostiziert oder negiert wurden. Das Auftreten der Missionen auf den Kolonialkongressen zeigt umgekehrt, wie apologetische Diskurse als Beitrag zur disziplinären Ausbildung und damit auch als Teil der Entwicklung der Religionswissenschaft aufgefasst wurden. Wenn die Disziplin gegen eine theologische Religionswissenschaft in Stellung gebracht wurde (Hardy 1898; Wach 1924), dürfte kein einheitliches Bild der Grenzverläufe von Wissenschaft und Religion vorausgesetzt gewesen sein.⁶ Das Narrativ der Emanzipation der Religionswissenschaft von der Theologie (Mohn 2021) ist folglich auf das Verhältnis von Unterscheidungen zu befragen, mittels denen solche Grenzverläufe beobachtet werden (Trein 2023).

Literaturverzeichnis

- Anidjar, Gil. 2006. „Secularism.“ *Critical Inquiry* 33 (1), 52-77.
- Auffarth, Christoph. 2005. „„Weltreligion‘ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus.“ In *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, hg. von Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker. Stuttgart: Steiner, 17-36.
- Becker, Carl Heinrich. 1910. „Die Islamfrage auf dem Kolonialkongreß 1910.“ *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 1 (3-4), 390-391.
- Borutta, Manuel. 2010. „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne.“ *Geschichte und Gesellschaft* 36 (3), 347-376.
- Casanova, José. 2009. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.
- Flores, Alexander. 1980. *Nationalismus und Sozialismus im arabischen Osten. Kommunistische Partei und arabische Nationalbewegung in Palästina 1918-1948*. Münster: Periferia.
- Grosse, Pascal. 2005. „Die Deutschen Kolonialkongresse in Berlin 1902, 1905 und 1910.“ In *„...Macht und Anteil an der Weltherrschaft“. Berlin und der deutsche Kolonialismus*, hg. von Ulrich van der Heyden / Joachim Zeller. Münster: Unrast, 95-100.

⁶ Für die Islamwissenschaft ist die These interessant, Becker habe Kultur und weniger Theologie und „Religion als Erklärungsansatz“ verfolgt, was gegenüber einer Konfliktthese „als Entschärfung der ideologisch stark aufgeladenen Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion“ gewertet werden könne. Beckers „Marginalisierung“ von Religion scheint mit einer Kritik eines „Fortschritts- und Wissenschaftsoptimismus“ zu korrespondieren, auf welchem die Annahme eines Konflikts zwischen Wissenschaft und Religion fußte. Vgl. Medrow 2018: 384, zur Konfliktthese 326-328.

- Habermas, Rebekka. 2010. „Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler.“ *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2), 257-284.
- Habermas, Rebekka. 2012. „Islam Debates around 1900: Colonies in Africa, Muslims in Berlin, and the Role of Missionaries and Orientalists.“ In *Migration and Religion: Christian Transatlantic Missions, Islamic Migration to Germany*, hg. von Barbara Becker-Cantarino. Amsterdam: Rodopi, 123-154.
- Habermas, Rebekka. 2014. „Debates on Islam in Imperial Germany.“ In *Islam and the European Empires*, hg. von David Motadel. New York: Oxford University Press, 231-253.
- Hanisch, Ludmila, Hg. 2000. „Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht“. *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hardy, Edmund. 1898. „Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 1, 9-42.
- Haridi, Alexander. 2005. *Das Paradigma der islamischen Zivilisation – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933)*. Würzburg: Ergon.
- Hartmann, Martin. 1906. „Rezension zu ‚Adolf Harpf: Morgen- und Abendland. Vergleichende Kultur- und Rassestudien, Stuttgart 1905‘.“ *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 16, 360-364.
- Hartmann, Martin. 1909. *Die Frau im Islam*. Halle: Gebauer-Schwetschke.
- Hartmann, Martin. 1910. „Deutschland und der Islam.“ *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 1 (1), 72-92.
- Hartmann, Martin. 1912. *Islam, Mission, Politik*. Leipzig: Wigand.
- Haustein, Jörg. 2023. *Islam in German East Africa, 1885-1918: A Genealogy of Colonial Religion*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft.“ *ARGOS* 2/2, Sonderheft Hardy 125, 87-119.
- Krüger, Oliver / Ulrich Vollmer, Hg. *Hardy 125. ARGOS* 2/2 (Sonderheft).
- Lüddeckens, Dorothea. 2002. *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter.
- Maltese, Giovanni. 2021. „Islam is not a ‚Religion‘ – Global Religious History and Early Twentieth-Century Debates in British Malaysia.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 33 (3-4), 345-380.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Medrow, Lisa. 2018. *Moderne Tradition und religiöse Wissenschaft. Islam, Wissenschaft und Moderne bei I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje und C. H. Becker*. Leiden: Ferdinand Schöningh.
- Metzger, Franziska. 2011. *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*. Bern: Haupt (utb).
- Mirbt, Carl. 1910. *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mohn, Jürgen. 2021. „Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin in ihrem Bezug zur theologischen Enzyklopädie: Verortungen und Entwicklungen von der Emanzipation zur Partizipation.“ In *Themen und Probleme theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen*, hg. von Christian Albrecht / Peter Gemeinhardt. Tübingen: Mohr Siebeck, 181-191.
- Ravesteyn, Willem van. 1913. „Ein Bekämpfer des Islam.“ *Die Neue Zeit. Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie* 31 (2) / H. 27, 25-30.
- Schmitz du Moulin, Muhammad A. 1904. *Der Islam., d.h. die Ergebung in Gottes heiligen Willen*. Leipzig: Uhlig.
- Stausberg, Michael. 2020. *Die Heilsbringer. Eine Globalgeschichte der Religionen im 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- Tezcan, Levent. 2012. *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Trein, Lorenz. 2015. *Begriffener Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsinguars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon.
- Trein, Lorenz. 2023. *Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- [o. Hg.] 1906. *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905*. Berlin: Reimer.
- [o. Hg.] 1910. *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910 zu Berlin am 6., 7. und 8. Oktober 1910*. Berlin: Reimer.
- Wach, Joachim. 1924. *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: J. C. Hinrich.

Über den Autor

PD Dr. **Lorenz Trein** ist Religionswissenschaftler an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Arbeitsschwerpunkte sind allgemeine Religionswissenschaft, europäische Religionsgeschichte, Zeit- und Geschichtstheorien, Begriffsgeschichte und Wissenssoziologie. Seine Veröffentlichungen umfassen u.a. *Begriffener Islam* (2015), *Narratives of Disenchantment and Secularization* (2021, hrsg. mit Robert A. Yelle), *Beobachtungen der Säkularisierung* (2023) sowie zuletzt *Säkulare Religion* (2024, hrsg. mit Christoph Auffarth). Aktuelle Projekte: „Transzendenzbezüge geschichtlicher und sozialer Zeit in Diskursen über das Anthropozän“, „Globale Religionsgeschichte und Ideenpolitik des Islam ausgehend von Leopold Weiss/Muhammad Asad und Talal Asad“, „Säkularisierung und Religion: Verschränkte Begriffsgeschichten und sprachlicher Wandel im 20. Jahrhundert“ sowie „History and the Secular“.

E-Mail: lorenz.trein@lrz.uni-muenchen.de

Danksagung

Mein Dank gilt Anja Kirsch, Stephanie Gripentrog-Schedel, David Atwood, Christoph Auffarth, Dirk Johannsen, Oliver Krüger und Stefan Ragaz. In besonderem Maße möchte ich Jürgen Mohn danken. Durch seine fragende und sich zurücknehmende Art und Weise des Forschens, die Antworten und Schlussfolgerungen stets als etwas Offenes betrachtet, hat er Raum für Alternativen geschaffen.

Abstract in English

The negotiation of scientific rigor is by no means limited to intra-academic debates and theoretical literature. What is considered “scientific,” “factual,” or “impartial” comes to a head in the context of political, cultural, and religious questions about current events. The article traces the outlines and background of a debate that took place at the Colonial Congresses in Berlin in 1905 and 1910. This debate was primarily devoted to the question of how to assess Islam as a cultural factor. Important keywords in the debate were “Islam danger” and “Islam propaganda”.

Whether Islam was a religion in the modern sense was by no means a foregone conclusion. The demand for the separation of state and politics and for freedom of religion as a condition for the civilizing mission did not go unchallenged. Conversely, Islam was seen as an alternative to European civilization, which was considered decadent. The relationship between political, religious, and scientific interests in the debate was also controversial. Again, “unscientific” and “partisanship” were also used here as political battle concepts to discredit opposing arguments.