

# **Der kolonialkritische Diskurs der Weimarer Friedensbewegung zwischen Antikolonialismus und Kulturmission**

**Susanne Heyn**

## **Zusammenfassung**

Auf den Kolonialrevisionismus der Weimarer Republik reagierte die heterogen zusammengesetzte Friedensbewegung mit Protesten und kolonialkritischen Stellungnahmen, die sich auf ethische und politische Fragen bezogen. In diesem Diskurs blieben reformerische PazifistInnen einer kulturmissionarischen Denkweise verhaftet, denn sie unterstützten das Mandatssystem des Völkerbundes als notwendige Interimslösung für die kolonisierten Gesellschaften bis zu deren Entlassung in die Unabhängigkeit. Im Unterschied dazu bewerteten antikoloniale PazifistInnen die direkte Kolonialherrschaft wie auch das Mandatssystem grundsätzlich als Gewalt- und Herrschaftsverhältnis. In ihrer Kritik aber hielten diese antikolonialen KolonialkritikerInnen an einem dichotomen Weltbild fest, das den Blick auf die komplexen Gesellschaftsverhältnisse in den kolonisierten Ländern verstellte. Sie argumentierten aus einer kulturalistischen Perspektive, die jedoch mit rassistischen Vorstellungen vereinbar war. Nur vereinzelt erkannten KolonialkritikerInnen die Problematik solcher Kategorien, so dass in der Weimarer Republik auch unter linken und linksliberalen DenkerInnen rassistische Denkmuster dominierten.<sup>1</sup>

Mit der Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrages am 28. Juni 1919 endete für Deutschland die Phase der Herrschaft über außereuropäische Territorien. Sie wurden dem Völkerbund als Mandatsgebiete übertragen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Die Begriffe PazifistInnen und KolonialkritikerInnen werden synonym verwendet.

<sup>2</sup> Das Mandatssystem löste die aus der Berliner Konferenz 1884/1885 hervorgegangene Ansicht ab, dass sich Kolonialbesitz über „effektive Inbesitznahme“ legitimierte. Diesem Prinzip der Treuhänderschaft zufolge sollten sowohl die Interessen der beherrschten Bevölkerung als auch die des Mandatars berücksichtigt werden (vgl. van Laak 2003: 74).

Der Verlust der Überseegebiete blieb jedoch nicht unwidersprochen; im Gegenteil: Er läutete in Deutschland eine Periode des „Kolonialismus ohne Kolonien“ ein, in der die kolonialrevisionistische Bewegung intensive Propaganda betrieb. Sie setzte alles daran, Deutschland als heldenhafte Kolonialmacht zu stilisieren und eine kolonialpolitische Revision zu fordern (vgl. Grosse 2000: 234). Zwar wurden im Reichstag keine großen Kolonialdebatten mehr geführt, aber durch Publizistik und Propagandaaktivitäten sollte koloniales Gedankengut in den Köpfen der Bevölkerung wach gehalten werden, bis Deutschland wieder in den Besitz von Kolonien gelangt sei. Es kursierte daher eine Fülle von Kolonialromanen und -zeitschriften, exotistische Filme wurden gezeigt (vgl. Struck 2003) und koloniale Thematiken in Schulcurricula verankert. Zudem fanden Kundgebungen und festliche Umzüge sowie Vorträge, Ausstellungen und Kongresse zu kolonialen Themen statt.

Die Aktivitäten der Kolonialbewegung riefen jedoch auch Widerstand hervor. Von den Parteien vertraten nur Teile der SPD und die KPD<sup>3</sup> kolonialkritische Positionen. Da sich der Parteivorstand der SPD indes dem möglichen Erhalt eines deutschen Völkerbundmandats nicht widersetzte und sogar einige Mitglieder vom rechten Parteiflügel den Kolonialrevisionismus offensiv unterstützten, blieb die KPD de facto die einzige Partei, die Kolonialpolitik fundamental ablehnte. Daneben zählten linksbürgerliche Intellektuelle<sup>4</sup> sowie Organisationen und Personen aus der Frauenbewegung, den Gewerkschaften und der Friedensbewegung zum durchaus heterogenen kolonialkritischen Spektrum.<sup>5</sup>

Während zum Kolonialrevisionismus bereits einige Studien publiziert wurden (vgl. u.a. Schmokel 1964; Hildebrand 1969; Rüger 1977, 1995; Pogge von Strandmann 1983, 2002; Rwankote 1985; Esche 1989; Nöhre 1997;

---

<sup>3</sup> Eine differenzierte Kritik an kolonialrevisionistischen Interessen formulierte der Kommunist Martin Hoffmann (1927). Eine Analyse seiner Ausführungen findet sich bei Michael Schubert (2003: 343-345).

<sup>4</sup> Viele linke Intellektuelle beteiligten sich an humanitären und menschenrechtlichen Kampagnen und widmeten sich dabei verstärkt kolonialen Fragen (vgl. Rosenhaft 2003: 289).

<sup>5</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass neben diesen Gruppierungen des politisch linken und linksliberalen Spektrums auch Teile von ‚völkischen‘ Organisationen und Parteien, z.B. innerhalb der NSDAP, gegen Kolonialpolitik eintraten. Diese werden hier nicht weiter berücksichtigt (vgl. Schubert 2003: 341f.).

Rogowski 2003; Van Laak 2003), sind kolonialkritische Stimmen aus den genannten Bewegungen bisher weitgehend unerforscht geblieben (vgl. u.a. Lütgemeier-Davin 1982: 42-44, 52-56, 304; Boldt 1991; Schubert 2003: 333-347). Meines Erachtens aber sollte der Blick auch auf dieses Spektrum gelenkt werden, damit ersichtlich wird, inwieweit und in welcher Form es Reaktionen auf die kolonialrevisionistische Propaganda gab. Zudem kann auf diese Weise analysiert werden, wie grundsätzlich die Kritik am Kolonialismus eigentlich war:

Traten die KolonialkritikerInnen letztlich nur für eine reformerische Kolonialpolitik ein? Argumentierten sie antikolonial, blieben dabei aber trotzdem rassistischen Denkweisen verhaftet? Oder lassen sich auch Stimmen finden, die rassistische Begrifflichkeiten reflektierten und damit antirassistische und emanzipatorische Einstellungen förderten? Diesen Fragen widmet sich der vorliegende Beitrag.

Im Zentrum steht dabei die Debatte in der Friedensbewegung, die nach Ende des Ersten Weltkrieges großen Zuspruch erhielt und vehement für eine internationale Friedenssicherung eintrat. Die folgenden Ausführungen stützen sich vornehmlich auf die Analyse der wissenschaftlich ausgerichteten Zeitschrift „Die Friedens-Warte“<sup>6</sup>, die als organisationsübergreifendes Organ der Friedensbewegung fungierte. Ihr MitarbeiterInnenspektrum umfasste (parteipolitisch engagierte) WissenschaftlerInnen des In- und Auslandes sowie PädagogInnen, JuristInnen etc. Weitere pazifistische Publikationen werden punktuell hinzugezogen.

Im Folgenden stelle ich einige kolonialkritische Organisationen vor und beleuchte ihre Aktivitäten exemplarisch. Im Anschluss daran analysiere ich die Positionen einiger ausgewählter RepräsentantInnen der Friedensbewegung im kolonialen Diskurs. Um aber eine mögliche Verankerung rassistischer Denkweisen im kolonialkritischen Spektrum fassen zu können, bedarf es zunächst eines kurzen Exkurses zum Verständnis von Rassismus.

---

<sup>6</sup> Die „Friedens-Warte“ wurde von dem Verlagsbuchhändler Alfred Hermann Fried gegründet und erschien – mit einer Unterbrechung in den Jahren 1921 und 1922 – von 1899 bis 1962, wobei der Herausgabeort, u.a. Zürich und Berlin, wechselte. Sie war damit das langlebigste pazifistische Organ.

## Der Analyserahmen

Rassismus ist nicht statisch, sondern immer an historische Gegebenheiten angepasst (vgl. Hund 1999: 7). Er führt zur Konstruktion von ‚Rassen‘, indem eine Gruppe einer anderen Gruppe aufgrund von biologischen und/oder kulturellen Kennzeichen eine natürliche und unveränderliche ‚Andersartigkeit‘ zuschreibt (vgl. Miles 2000: 24). Dies ‚Anderssein‘ wird dann beispielsweise mit Unanpassungsfähigkeit oder Minderwertigkeit gleichgesetzt und zur Untermauerung von Herrschaftsansprüchen benutzt, wie die Soziologin Karin Priester konstatiert:

„Rassismus beruht auf dem Willen zur Vorherrschaft (...). Ob in Form sedimentierter Vorurteile oder als Rassenideologie, es geht dabei immer um die Behauptung einer fundamentalen Ungleichheit der Menschen.“ (Priester 2003: 11)

Für die Legitimation von kolonialer bzw. imperialistischer Expansion waren rassistische Argumentationsmuster zentral und unmittelbar mit wirtschaftlichen und sozialen Aspekten verknüpft (vgl. Schubert 2003: 16). In seiner Betrachtung von Rassismus seit dessen Entstehung<sup>7</sup> unterscheidet der Historiker Michael Schubert zwischen einer kulturmissionarischen und einer sozialdarwinistischen Strömung, die zu abweichenden Erklärungen hinsichtlich der Rechtfertigung der imperialistischen Expansion führten:

„Während der moderne sozialdarwinistische Rassismus in der ‚biologischen Überlegenheit des Stärkeren‘ ein selbstverständliches Recht zur Kolonisation begründet sah, erklärte die kulturmissionarische Argumentation die koloniale Expansion zur

---

<sup>7</sup> Zur Entstehung und vor allem hinsichtlich des Begriffsverständnisses von Rassismus gibt es in der Forschungsliteratur unterschiedliche Auffassungen. Imanuel Geiss (1988: 15) nimmt eine sozialhistorische Perspektive ein und konstatiert, dass „Rassismus (...) als Erklärungs- und Rechtfertigungsideologie der welthistorischen materiellen, militärischen und technischen Überlegenheit der Europäer seit ihrer Expansion in Übersee [entstand, S.H.]“. George L. Mosse (1994: 27-29) argumentiert ideengeschichtlich und datiert die Ursprünge des modernen europäischen Rassismus ins 18. Jahrhundert zurück. Seiner Ansicht nach schufen die zeitgenössischen intellektuellen Strömungen in dieser Zeit die Grundlagen für rassistische Denkweisen.

humanitären Intervention und Erziehungsaufgabe.“ (Schubert 2003: 13)<sup>8</sup>

Damit standen sich ein ‚Selektionsprinzip‘ und ein ‚Erziehungsauftrag‘ gegenüber. Gemein war jedoch beiden Phänomenen das ihnen zugrunde liegende rassistische Weltbild, das den Menschen des ‚europäischen Abendlandes‘ die höchste Wertigkeit und damit das vermeintliche Recht zuschrieb, den Rest der Welt in koloniale Abhängigkeit zu zwingen.

Der kulturmissionarische Rassismus, der im Zentrum des vorliegenden Beitrags steht, speiste sich aus dem „Erziehungsparadigma der Aufklärung“ (Schubert 2003: 48). In einigen theoretisch-philosophischen Werken der Aufklärung wurde die Menschheit in einem „Zivilisationsprozess“ verortet, den „weiße“ Menschen anführten, „schwarze“ Menschen aber noch zu durchlaufen hatten. (Melber 1992: 29f.). Zudem wurden drei verschiedene Gegensatzpaare, die jeweils an bestimmte Werte und Normen gebunden waren, zunehmend gebräuchlich: „Zivilisierter und Barbar“, „Christ und Heide“ sowie „kranker Zivilisationsmensch und edler Wilder“ (Schubert 2003: 46f.). Auch strikte Unterscheidungen wie ‚entwickelt‘ versus ‚unentwickelt‘, ‚Kultur‘ versus ‚Natur‘ etc. gingen damit einher.

Den Kulturbegriff, der dem kulturmissionarischen Rassismus zugrunde lag, bewertet Schubert als besonders dynamisch, da für die Kolonisierten<sup>9</sup> die Möglichkeit des Aufstiegs innerhalb der „Zivilisationsleiter“ vorgesehen wurde.

„Im Kontext des aufgeklärten Bildungsgedankens wurde der Aufstieg der ‚Naturvölker‘ zur ‚Kultur‘ sogar ausdrücklich als

---

<sup>8</sup> Andere AutorInnen verwenden für diese beiden Strömungen des Rassismus abweichende Begrifflichkeiten. Pinn und Nebelung (1989: 25) unterscheiden beispielsweise zwischen „kulturgeschichtlich bzw. kulturphilosophisch fundierten ‚mythischen‘ Entwürfen“ und „anthropologischen bzw. ‚sozialdarwinistischen‘ Konzepten“.

<sup>9</sup> Wenn ich in diesem Beitrag die Bezeichnungen ‚die Kolonisierten‘ oder ‚kolonisierte Gesellschaften‘ verwende, möchte ich damit das Gewalt- und Herrschaftsverhältnis zwischen den KolonisorInnen und den Kolonisierten benennen. Grundsätzlich ist anzumerken, dass ZeitgenossInnen die Bilder von den kolonisierten Gesellschaften aus ihrer eigenen Perspektive konstruierten. Diese Bilder können daher nur Aufschluss über die (rassistische) Denkweise der ZeitgenossInnen geben, nicht aber über das Leben der Kolonisierten selbst. Handlungen und Eigenpositionierungen der kolonisierten Menschen werden im Rahmen dieses Beitrags nicht berücksichtigt. Zur Problematik der dichotomen Betrachtungsweise in der Historiographie zum Kolonialismus vgl. Brandstetter (1997).

‚Erziehungsaufgabe‘ begriffen, mithin als Möglichkeit von ‚Kulturmission‘ formuliert.“ (Schubert 2003: 50)

Die Argumentation, eine „Erziehungsaufgabe“ erfüllen zu müssen, stützte sich auf eine unilineare Vorstellung von fortschrittlicher Entwicklung. Dabei waren für die Bewertung von europäischen und außereuropäischen Gesellschaften eurozentristische Maßstäbe maßgeblich (vgl. Melber 1992: 19). Da der rationale Mensch als ‚weißer‘ europäischer Mensch bzw. Mann per Definition fixiert worden war, konnte nur er für ‚zivilisiert‘ gelten, und dementsprechend war er allein es, der den außereuropäischen Menschen zu ‚Fortschritt‘ und ‚Entwicklung‘ verhelfen konnte. Dass diese Art der Hilfeleistung der gesamten Menschheit zugute kommen würde, war ein weiterer Glaubenssatz, der im Kontext dieser Weltanschauung für selbstverständlich gehalten wurde.

Ausgehend von diesen Überlegungen zu Rassismus wird im vorliegenden Beitrag der kolonialkritische Diskurs der Weimarer Friedensbewegung analysiert.

### **Kolonialkritische Organisationen der Friedensbewegung**

Nach den leidvollen und traumatischen Erfahrungen des Ersten Weltkrieges erhielt die Friedensbewegung in der Weimarer Republik neuen Zuwachs an Mitgliedern und Organisationen. Die bis dahin vornehmlich das Bildungsbürgertum repräsentierende Bewegung erweiterte sich um Personen aus den unteren Mittelschichten und dem Kleinbürgertum. Ebenso wandte sich eine kleinere Gruppe ehemaliger Offiziere und Diplomaten dem Pazifismus zu (vgl. Holl 1988: 143). Darüber hinaus schlossen sich nun auch SozialdemokratInnen und organisierte SozialistInnen der Bewegung an, die bis zum Ersten Weltkrieg fast ausschließlich vom Linkliberalismus bestimmt gewesen war (vgl. Lütgemeier-Davin 1982: 20).

Gegenüber den demokratischen Prinzipien der Weimarer Republik verhielt sich die Friedensbewegung grundsätzlich loyal (vgl. Holl 1988: 153). Umso mehr waren die PazifistInnen um den Bestand des neuen Staates besorgt, da sie im Chauvinismus der konservativen, monarchistisch-autoritären Kräfte die Gefahr eines potentiellen Revanchekrieges sahen. Obwohl die gesamte Bewegung der Verhinderung von Kriegen die oberste Priorität einräumte, wurden über diesbezügliche Wege und Mittel Auseinandersetzungen

geführt, in denen sich die beiden Hauptströmungen des gemäßigten und des radikalen Pazifismus gegenüber standen (vgl. Lütgemeier-Davin 1982: 15.) Während gemäßigte PazifistInnen in einem weiter zu reformierenden Völkerbund die geeignete Institution zur Friedenssicherung sahen, hielten radikale PazifistInnen nur eine massenhafte Kriegsdienstverweigerung und einen Generalstreik für erfolgversprechende Mittel (vgl. Holl 1988: 146f.).

Auch in Bezug auf die Kolonialfrage divergierten die Standpunkte. Einige Gruppierungen, wie z.B. die „Deutsche Friedensgesellschaft“ (DFG), wandten sich nicht generell gegen Kolonialpolitik, sondern akzeptierten diese in Form des Mandatssystems des Völkerbundes. Sie können daher als reformerisch charakterisiert werden. Andere Organisationen wie der deutsche Zweig der „Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit“ (IFLFF)<sup>10</sup> und die „Liga gegen koloniale Unterdrückung“ (LgkU) lehnten im Gegensatz dazu jegliche Form von Kolonialpolitik ab und sind somit als antikolonial zu bezeichnen.

Um die eigene gesellschaftliche Wirkmächtigkeit voranzutreiben und einer möglichen Zersplitterung der Bewegung vorzubeugen, wurde am 16. Dezember 1921 auf Initiative führender VertreterInnen der DFG das „Deutsche Friedenskartell“ (DFK) gegründet, das bis zu seinem Zerfall 1929 als Dachorganisation pazifistischer bürgerlich-demokratischer Gruppierungen fungierte (vgl. Fritsch 1983: 348). Im Jahre 1928 gehörten dem DFK etwa 100.000 Mitglieder an, die in 22 Verbänden organisiert waren (vgl. Holl 1988: 152). Als größte pazifistische Vereinigung erreichte die überwiegend gemäßigte DFG 1926 einen Höchststand von 30.000 Mitgliedern und nahm im DFK eine führende Stellung ein.

Die ab Mitte der zwanziger Jahre innerhalb der Friedensbewegung zunehmende Auseinandersetzung mit der Kolonialthematik ist einerseits als Reaktion auf die wieder erstarkende kolonialrevisionistische Propaganda zu verstehen; andererseits wurde damit generell die Legitimation des Kolonialismus hinterfragt, was wiederum durch die Emanzipationsbestrebungen aus den kolonisierten Ländern forciert wurde. Der Historiker Schubert konstatiert, dass KolonialkritikerInnen vor allem in jener Zeit das Bild eines „selbständigen“ Afrika in den kolonialen Diskurs einfließen ließen und diesbezüglich von drei sich international entwickelnden Ideen angeregt wurden:

---

<sup>10</sup> Im Folgenden bezieht sich die Abkürzung IFLFF explizit auf den deutschen Zweig der Liga.

„Die Idee des Panafrikanismus, (...) die international organisierte kommunistische Idee eines ‚Befreiungskampfes‘ entstehender Nationalbewegungen in den ‚unterdrückten Ländern‘, (...) und letztlich, die ja prinzipiell von Woodrow Wilson in seinen berühmten ‚Vierzehn Punkten‘ am 8. Januar 1918 dargestellte semantische Annäherung an die Vorstellung eines ‚Selbstbestimmungsrechts‘ der Kolonisierten.“ (Schubert 2003: 333)

Innerhalb des „Deutschen Friedenskartells“ positionierten sich die Mitgliedsorganisationen – von denen hier nicht alle berücksichtigt werden können – zur Kolonialfrage kontrovers. Eine entschieden antikoloniale Politik betrieb die kommunistisch ausgerichtete LgkU, die im Februar 1926 auf Initiative von Willi Münzenberg und der „Internationalen Arbeiterhilfe“ in Berlin gegründet worden und bald darauf dem DFK beigetreten war.<sup>11</sup> Ihr Ziel war, über Ursache und Wirkung der Kolonialpolitik aufzuklären, Protestaktionen durchzuführen, internationale Kongresse zu veranstalten, sich mit den kolonisierten Gesellschaften solidarisch zu erklären, praktische Hilfe zu leisten und sich schließlich mit ihnen im Kampf gegen den Imperialismus zu vereinen (vgl. Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 11: 372.). Im DFK nahm die LgkU nicht nur wegen ihrer kommunistischen Weltanschauung eine Sonderstellung ein, sondern auch deshalb, weil sich keine weitere Organisation hauptsächlich dem Kampf gegen den Kolonialimperialismus widmete. Bei allen anderen pazifistischen Gruppierungen war die Kolonialthematik nur ein unterschiedlich intensiv berücksichtigter Teilbereich ihrer politischen Betätigung.

Es gab aber diverse pazifistische Organisationen, die mit den Zielen der LgkU sympathisierten: die „Deutsche Liga für Menschenrechte“; die beiden Jugendorganisationen „Deutscher Pazifistischer Studentenbund“ und „Bund freier sozialistischer Jugend“; aus dem antimilitaristischen Bereich die „Gruppe Revolutionärer Pazifisten“; aus dem religiösen Spektrum der „Bund Religiöser Sozialisten“ und von den kulturell orientierten

---

<sup>11</sup> Ihr gehörten neben KommunistInnen auch prominente PazifistInnen an. Im Vorstand waren u.a. Fritz Danziger, Georg Ledebour, Otto Lehmann-Rüssbüldt, Willy Münzenberg, General v. Schoenaich und Helene Stöcker vertreten (vgl. Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 11: 372.) Zur LgkU allgemein vgl. Lütgemeier-Davin (1982: 42-44).



Gruppierungen der „Bund Entschiedener Schulreformer“ (vgl. Lütgemeier-Davin 1982: 44).<sup>12</sup>

Ebenso wie die LgkU vertrat auch die IFLFF in der Kolonialfrage eine antikoloniale Position. Diese wollte Mitte der zwanziger Jahre den deutschen Kolonialverlust in einen Kolonialverzicht umgedeutet wissen und lehnte sowohl die Wiedererlangung der Kolonien als auch die Übernahme von Mandaten ab. In ihrer Erklärung hieß es: „Kolonisation verletzt in krasser Weise das Selbstbestimmungsrecht der Völker, welches ein Grundrecht der ganzen Menschheit ist.“ (Völkerversöhnende Frauenarbeit V. Teil, 1926-1928: 16).

Demgegenüber standen die eher reformerischen Ansichten der DFG, wobei hier nicht ausgeschlossen werden kann, dass es auch in dieser Organisation Personen gab, die eine antikoloniale Kritik formulierten. Auf dem Erfurter Friedenstag im Oktober 1927 verabschiedete die DFG einen Beschluss, in dem sie sich gegen „jedes Wiederaufleben der imperialistischen Kolonialpropaganda“ wandte (Die Friedens-Warte 27. Jg., 1927, 11: 327).<sup>13</sup> Dieser wurde ein Jahr später auf dem im Oktober 1928 in Nürnberg durchgeführten Friedenstag dahingehend erweitert, dass sich die Teilnehmenden gegen den Kolonialerwerb durch Deutschland mit der Begründung aussprachen, dass ein Land nicht über ein anderes herrschen solle. (vgl. Die Friedens-Warte 28. Jg., 1928, 12: 374). Damit stimmte die DFG zwar mit den Zielen der antikolonialen KolonialkritikerInnen überein, wandte sich allerdings, anders als jene, nicht gegen jegliche Formen von Kolonialpolitik, sondern bewertete beispielsweise das Mandatssystem positiv, wie die folgenden Ausführungen noch zeigen werden.

### **Pazifistischer Protest gegen kolonialrevisionistische Propaganda**

Kolonialrevisionistischen Positionen und Aktivitäten trat die Friedensbewegung mit Demonstrationen, Ausstellungen, (internationalen) Kongressen, Petitionen und Publikationen entgegen. Besonders aktiv waren die IFLFF und die LgkU.

---

<sup>12</sup> Zu den verschiedenen Organisationen vgl. Lütgemeier-Davin (1982: 23-70).

<sup>13</sup> Hierzu ist anzumerken, dass Hellmut von Gerlach gegen die Verabschiedung des Beschlusses insofern Bedenken äußerte, als er die Kolonialfrage als noch nicht ausreichend diskutiert ansah. Er forderte, die Beschlussfassung auf die nächste Generalversammlung zu verschieben (vgl. Die Friedens-Warte 27. Jg., 1927, 11: 327).

Die IFLFF beobachtete aufmerksam die kolonialrevisionistischen Aktivitäten in Deutschland. Sie organisierte in den Jahren 1924 und 1925 Kundgebungen gegen die Wiedererlangung von deutschem Kolonialbesitz (vgl. Völkerversöhnende Frauenarbeit V. Teil, 1926-1928: 16). Auf der achten Jahrestagung, die im Oktober 1927 in Duisburg stattfand, waren Fragen zum Kolonialimperialismus von besonderer Bedeutung. So wurde an den preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung appelliert, die verantwortlichen Stellen darauf hinzuweisen, dass moderne Kolonialpolitik mit der Reichsverfassung (Artikel 148) unvereinbar und somit jegliche in diese Richtung zielende Propaganda an Schulen zu unterbinden sei (vgl. Völkerversöhnende Frauenarbeit, V. Teil, 1926-1928: 11). Die Problematik der Verbreitung kolonialen Gedankenguts an Schulen griff die Frauenliga 1930 erneut auf. Zusammen mit zehn anderen dem DFK angehörenden Organisationen richtete sie am 4. Februar 1930 eine Eingabe an den neuen preußischen Unterrichtsminister Grimme. In dieser wurde er dazu aufgefordert, eine neuerliche Verfügung der Provinzialschulkollegien zurückzuziehen,<sup>14</sup> in der LehrerInnen ersucht wurden, für die „Wachhaltung“ kolonialen Gedankenguts unter den SchülerInnen zu sorgen (Die Friedens-Warte 30. Jg., 1930, 12: 376f.).<sup>15</sup> In seinem Antwortschreiben vom 3. Juni 1930 wandte sich Grimme gegen eine grundsätzliche Streichung der Kolonialthematik aus dem Curriculum; allerdings sprach er sich auch dagegen aus, die SchülerInnen in eine bestimmte politische Richtung zu lenken.

„Es ist (...) unzulässig und wird hiermit ausdrücklich untersagt, diese an sich notwendige gelegentliche Behandlung des Kolonialproblems im Unterricht zu einer irgendwie gearteten unmittelbaren oder mittelbaren Propaganda zu mißbrauchen.“ (Die Friedens-Warte 30. Jg., 1930, 12: 377)

Diese wiederkehrenden Proteste der pazifistischen Gruppierungen zeigen, dass während der gesamten zwanziger Jahre an Schulen Kolonialpropaganda betrieben wurde.

---

<sup>14</sup> Diese Verfügung bezog sich auf Erlasse vom 25. Oktober 1919 und vom 26. Februar 1923 (vgl. Die Friedens-Warte 30. Jg., 1930, 12: 376f.).

<sup>15</sup> Über die Eingabe der pazifistischen Organisationen wurde bereits im Aprilheft der „Friedens-Warte“ von 1930 berichtet (vgl. Die Friedens-Warte 30. Jg., 1930, 4: 121 und Völkerversöhnende Frauenarbeit VI. Teil, 1929-1931: 19).

Des Weiteren äußerte die IFLFF in einem Schreiben an Carl Hagenbeck<sup>16</sup> ihren Protest gegen die „Zurschaustellung farbiger Völkertruppen“, „(...) da die Gleichstellung der farbigen und der weißen Rassen Grundbedingung für die kulturelle Höherentwicklung der Menschheit bedeute.“ (Völkerversöhnende Frauenarbeit V. Teil, 1926-1928: 11). Und die Hamburger Ortsgruppe der IFLFF berichtete über Auseinandersetzungen mit der „Deutschen Kolonialgesellschaft“ bei einer öffentlichen Versammlung und beschloss danach, mit der LgkU zusammenzuarbeiten (vgl. Völkerversöhnende Frauenarbeit V. Teil, 1926-1928: 13). Zwar erläuterte sie nicht näher, was passiert war, aber dieser Vorfall weist offensichtlich darauf hin, dass es zwischen kolonialrevisionistischen und kolonialkritischen Gruppierungen direkte Auseinandersetzungen gab.

Um den in Bahnhöfen aushängenden Plakaten von kolonialrevisionistischen Organisationen, auf denen für erneuten Kolonialbesitz geworben wurde, etwas entgegen zu setzen, bat die IFLFF die „Deutsche Reichsbahngesellschaft“ im April 1930 um die Aushängung ihres antikolonialen Flugblattes „Nie wieder Kolonien!“ (vgl. Völkerversöhnende Frauenarbeit VI. Teil, 1929-1931: 19).<sup>17</sup> Die Bahngesellschaft aber verweigerte die Anbringung mit der Begründung, dass sie nicht in den politischen Meinungskampf hineingezogen werden wolle und die Kolonialplakate auch nicht erneuert würden. Da die IFLFF in ihrem Schreiben keinen Bezug auf die Kolonialplakate genommen hatte, ist anzunehmen, dass die Bahngesellschaft wusste, bereits Partei im Meinungskampf zu sein, allerdings auf der prokolonialen Seite.

Gemäß ihrem Programm versuchte auch die LgkU, gegen die kolonialrevisionistische Propaganda zu mobilisieren. In Kooperation mit dem „Bund der Kriegsdienstgegner“ veranstaltete sie am 13. Januar 1927 im „Herrenhause zu Berlin“ eine große Kundgebung für die „Weltemanzipation der farbigen Rassen“, die unter dem Vorsitz von Paul Oestreich, einflussreiches Mitglied des „Bundes Entschiedener Schulreformer“, durchgeführt wurde. (vgl. Die Friedens-Warte 27. Jg., 1927,

---

<sup>16</sup> Die Firma Carl Hagenbeck war einer der größten Veranstalter in der Branche der Völkerschauen. Diese dienten dazu, Menschen aus ‚fremden Kulturen‘ in Zoos, Theatern, Vergnügungsparks etc. für mehrere Monate oder Jahre auszustellen. Zur Geschichte von Afrika-Völkerschauen in Deutschland vgl. Thode-Arora (2004: 25-40).

<sup>17</sup> Dieses Flugblatt wurde in der „Völkerversöhnenden Frauenarbeit“ abgedruckt (vgl. Völkerversöhnende Frauenarbeit V. Teil, 1926-1928: 16-17).

2: 51). Als internationale Redner geladen waren William Pickens, afro-amerikanischer New Yorker Professor und zugleich Sekretär der US-amerikanischen „Association for the Advancement of Coloured People“ sowie Dr. Chi-Kai-Chi, Angehöriger der Nationalchinesischen Volkspartei „Kuo-Min-Tang“. Am Ende der Veranstaltung wurde folgender Entschluss angenommen:

„(...) Die Kolonialmandate des Völkerbundes sind kein Fortschritt, sondern verschleiern nur die Tatsache der Entrechtung. Die Freiheitsberaubung ganzer Völker durch den Imperialismus verewigt die Gefahr neuer Kriege, die früher oft aus dem Kolonialneid der Staaten entstanden, neuerdings aber immer häufiger aus der berechtigten revolutionären Empörung der ausgebeuteten und rechtlosen farbigen Völker hervorgehen. Die farbigen Rassen – Japaner, Chinesen, Inder, amerikanische und afrikanische Neger – haben bewiesen, daß sie in der Freiheit den Weißen intellektuell und moralisch gleichwertig sind (...).“ (Die Friedens-Warte 27. Jg., 1927, 2: 52)

Zu den Aktivitäten der LgkU bleibt anzumerken, dass sie im Auftrag des Reichsministeriums des Inneren von der Polizei überwacht wurden. Alfred Mansfeld, Geschäftsführer der „Deutschen Gesellschaft für Eingeborenenkunde“ und dem rechten Flügel der SPD nahestehend, hatte sich als Spitzel angeboten und lieferte dem Auswärtigen Amt Informationen (vgl. Möhle 2003: 234). Der Historiker Rüger erklärte diese Überwachungsaktivitäten damit, dass die LgkU im Kampf gegen den Kolonialrevisionismus äußerst aktiv war und sich damit zwei miteinander unvereinbare Politikrichtungen gegenüberstanden, die proletarisch-demokratische und die imperialistische (vgl. Rüger 1977: 266). Zur Wirkmächtigkeit der LgkU kann hier zwar kein Urteil getroffen werden; ihre Überwachung legt aber nahe, dass sie von der Regierung als herrschaftskritische kommunistische Gruppierung durchaus ernst genommen wurde.

All diese Aktivitäten weisen darauf hin, dass diverse pazifistische Organisationen in der Weimarer Republik den Kampf gegen die kolonialrevisionistische Propaganda aufgenommen hatten. Auch wenn die

PazifistInnen ihr Ziel, kolonialrevisionistische Aktivitäten zu verhindern, nicht erreichten, so trugen sie zumindest dazu bei, dem kolonialrevisionistischen Diskurs kolonialkritische bzw. antikoloniale Positionen entgegenzusetzen. Die Durchführung von internationalen Kongressen in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre, beispielsweise (Jugend)Weltfriedenskongresse und anti-imperialistische Weltkongresse, auf denen VertreterInnen aus den kolonisierten Ländern mitunter für sich selbst sprechen konnten, führte dazu, dass sich eine direkte weltweite Solidarität zu entwickeln begann (vgl. Rosenhaft 2003: 287-289).

Inwiefern es der Friedensbewegung gelang, mit ihren kolonialkritischen Positionen die rassistische Sichtweise auf die Kolonisierten zu durchbrechen oder ob sie selbst in vergleichbaren Denkmustern befangen blieb, soll im Folgenden untersucht werden. Dazu analysiere ich die Kolonialthematik einerseits hinsichtlich der Frage nach Selbstbestimmung, andererseits am Beispiel der kontroversen Diskussion zum Mandatssystem des Völkerbundes.

### **Selbstbestimmung durch Kulturmission oder Antikolonialismus? - Reflexionen und blinde Flecken**

Erst ab Mitte der zwanziger Jahre setzte in der „Friedens-Warte“ eine intensivere kontroverse Auseinandersetzung mit der Kolonialproblematik ein.<sup>18</sup> Den antikolonialen Standpunkt vertrat die IFLFF, die auf ihrer im Oktober 1925 in Weimar durchgeführten Tagung folgende Resolution verabschiedete:

„Alle bisher erfolgten Kolonisationen dienten lediglich dazu, Länder und Völker im Interesse einiger weniger Machthaber bis zur völligen Erschöpfung auszubeuten, wirtschaftlich, politisch und ethisch zu Grunde zu richten; militärisch zu verseuchen, Kriege und Bürgerkriege scheußlichster Art zu zeitigen.“ (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 11: 349)

---

<sup>18</sup> Allerdings äußerten sich einige AutorInnen bereits zuvor kontrovers zur Hetzkampagne gegen die als ‚Schwarze Schmach‘ titulierte Besetzung des Rheinlandes durch maghrebinische und subsaharische Soldaten der französischen Armee (vgl. Die Friedens-Warte 22. Jg., 1920, 4: 124 und 22. Jg., 1920, 10: 274).

Als Alternative schlug sie vor, dass u.a. wirtschaftliche, hygienische, wissenschaftliche, technische und politische Errungenschaften durch „freundschaftlichen Austausch und gegenseitige Belehrung“ für „alle Völker der Erde“ verfügbar gemacht werden könnten, ohne dabei „gesundes, einfaches Volkstum“ zu zerstören (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 11: 349).

Zwar bewertete die IFLFF jede Form von Kolonialpolitik als unterdrückerisches, erneute Kriege hervorrufendes Herrschaftsverhältnis, blieb aber mit ihrem Vorschlag einer Denkweise verhaftet, die als kulturalistisch bezeichnet werden kann und die die Fortschrittlichkeit der ‚westlichen Zivilisation‘ als selbstverständlich betrachtete. Die IFLFF setzte voraus, dass jene ‚westlichen Errungenschaften‘ für alle Gesellschaften weltweit erstrebenswert seien und zeichnete ein undifferenziertes Bild der kolonisierten Länder, insofern sie diese mit Einfachheit gleichsetzte. Derselben Betrachtungsweise entsprang ihre Zweiteilung der Welt in „primitive Kulturen“ und „europäische Zivilisation“:

„Jedes Volk hat seine Eigenart in der Entwicklung seiner Kultur. Jedes Volk, wie jeder Mensch muß seinen eigenen Werdegang durchmachen, um zur Vollendung zu reifen. (...) Primitive Kulturen haben unendliche Schönheiten und seelische Werte, welche die mechanische europäische Zivilisation längst eingebüßt hat. Bereichern wir unsere ausgedörrte Zivilisation, indem wir mit Ehrfurcht jene Kulturanfänge betrachten, aber pflöpfen wir nicht mit roher Hand des Eroberers unsere noch unassimilierbare Technik auf Zustände, wo sie nur Demoralisation erzeugen kann.“ (Völkerversöhnende Frauenarbeit V. Teil, 1926-1928: 17)

Ein solch romantischer Entwurf der ‚anderen‘ – noch unverdorbenen und reinen – ‚Kultur‘, deren Werte noch nicht durch den Import von Technik beeinflusst worden waren, vermittelte letztlich das Bild des ‚edlen Wilden‘, der dem ‚kranken Zivilisationsmenschen‘ gegenüber stand. Dieser Kulturalismus der IFLFF zielte zwar nicht auf missionarische Praktiken ab, hielt aber Machtverhältnisse insofern aufrecht, als er die kolonisierten Gesellschaften als homogene Einheit konstruierte und den Unterschieden zwischen den einzelnen Ländern oder Herrschaftsverhältnissen und Hierarchien im Inneren keinerlei Rechnung trug.

Drei weitere namhafte Pazifisten, die sich im Septemberheft der „Friedens-Warte“ von 1925 zur Kolonialfrage positionierten, waren mit antikolonialen Standpunkten Friedrich Wilhelm Foerster, ein international renommierter Philosoph und Pädagoge, und der bereits erwähnte Professor Paul Oestreich sowie mit einer reformerischen Position Hellmut von Gerlach, ein prominenter linksliberaler Politiker und Chefredakteur der „Welt am Sonntag“. Foersterns antikoloniale Haltung äußerte sich in seiner Kritik des Mandatssystems, das er in der „Ära der Selbstbestimmung“ als unzulässig erachtete, wie sein Kommentar zum Widerstand von SyrerInnen gegen französische Mandatstruppen zum Ausdruck brachte. Es sei gewagt,

„(...) emporstrebende Rassen mit hochachtbaren kulturellen und religiösen Traditionen in dem Augenblick als Rebellen zu bezeichnen, wo sie eine Invasion aus dem Lande treiben wollen, die doch nicht den leisesten Rechtsgrund hat, auch wenn sie einen Mandatszettel aus Genf vorzeigen kann?“ (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 278)

Zwar erklärte sich Foerster mit den Kolonisierten solidarisch und trat für deren Recht auf Selbstbestimmung ein, seine Bezeichnung der „emporstrebenden Rassen“ weist jedoch darauf hin, dass er selbst sich von einer höheren ‚Kulturstufe‘ aus sprechen sah. Demnach ließ sich eine kulturalistische Denkweise durchaus mit rassistischen Vorstellungen vereinbaren.

Gemessen an den bisherigen Einstellungen übte Oestreich eine reflektierte antirassistische Kritik an der Sichtweise, die Kolonisierten seien auf die ‚Fortschrittlichkeit‘ und ‚Erziehung‘ der EuropäerInnen angewiesen, um ein selbständiges Leben führen zu können. Er hielt den „(...) Unsinn von der Minderwertigkeit der farbigen Rassen [für längst, S.H.] widerlegt (...)“. (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 278). Dabei prangerte er an, dass Deutschland immer noch die alten Vorurteile gegenüber den Kolonisierten beibehielt und erklärte:

„Der väterliche Europäer! (...) Der grenzenlose Hochmut des Ausbeuters sanierte (..) sein ‚christliches‘ Gewissen, indem er die ‚Wilden‘ (welche ‚Wilden‘!(...)) als Halbaffen, als rückständige Phase, als faul, als unkultiviert hinstellte, um sie dann ehrfurchtslos ‚erziehen‘, zur Arbeit (für seinen Nutzen) zwingen zu können! Es ist furchtbar, wenn man bei Debatten dahinter kommt, wie verkrampft,

dogmenerfüllt, mechanisiert das Denken ‚pazifistisch‘-, ‚sozialistischer‘ ‚Freiheitskämpfer‘ ist! Sie sehen eine ‚Entwicklung‘ der Völker und der ‚Geschichte‘, bei der eine ‚Kulturordnung‘ der Völker besteht und die ‚Unentwickelten‘ hübsch langsam, unter der pädagogischen Fuchtel weiser Weißer aufrücken!“ (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 278)

Oestreichs antirassistische Haltung zeigte sich darin, dass er die Beschreibung der „wilden“, „rückständigen“ und „unkultivierten“ Kolonisierten als Konstruktion entlarvte, indem er argumentierte, solche Kategorien hätten einzig und allein zur Legitimation der Kolonisation gedient. Bemerkenswert ist, dass er nicht nur die KolonialrevisionistInnen kritisierte, sondern auch Teile der Friedensbewegung selbst. Damit war er einer der wenigen PazifistInnen, der die rassistischen Kategorien, in denen auch seine *eigene* Bewegung mitunter dachte, in Frage stellte und nicht von ‚Rasse‘ als Unterscheidungsmerkmal sprach. Er wandte sich gegen einen europäischen Paternalismus und eine Vorstellung von der Welt, in der die „Weißen“ den Maßstab für eine zukünftige Entwicklung liefern, welche die kolonisierten Länder sukzessive durchlaufen werden. Die „kolonisierten Völker“ strebten vielmehr weltweit unermüdlich nach Freiheit, so dass die Herrschaftsverhältnisse zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten unmittelbar aufgelöst werden müssten (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 278).

Diesen mehr oder weniger reflektierten Anschauungen der antikolonialen PazifistInnen stand die reformerische, Kolonialpolitik nicht generell in Frage stellende Meinung gegenüber, wie sie z.B. Hellmuth von Gerlach repräsentierte. Er ging davon aus, dass das Selbstbestimmungsrecht eines „gewissen Kulturgrades“ bedürfe. Da sich die Kolonisierten mancher Länder noch im „politischen Kindheitsstadium“ befänden, müssten sie durch „politisch Erwachsene“ zunächst „erzogen“ werden, wodurch die Kolonialpolitik ihre ethische Rechtfertigung erlange (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 279).

„Der Kulturmensch ist aus Ethik und Egoismus zusammengesetzt. Kolonialpolitik muß eine Synthese von Ethik und Egoismus sein. (...) Die richtige Verbindung zwischen Ethik und Egoismus, zwischen den Interessen der Eingeborenen und denen des Kolonialvolkes zu finden,



das ist die große Aufgabe moderner Kolonialpolitik. Vielleicht läßt sie sich lösen durch Ausdehnung des Systems der Kolonialmandate auf alle Kolonien: Kontrolle des Völkerbundes als oberster ethischer Instanz gegenüber dem natürlichen Egoismus des einzelnen Kolonialvolkes.“ (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 279)

Ebenso wie die meisten KolonialrevisionistInnen sah von Gerlach Kolonialpolitik als eine kulturmissionarische Aufgabe. Gelenkt von ethischen und egoistischen Prinzipien sollten die „Kulturmenschen“ dabei sowohl die eigenen als auch die Interessen der Kolonisierten berücksichtigen können. In seinen Ausführungen wird aber deutlich, dass es ihm weniger um die Interessen der Kolonisierten ging, die er nicht weiter benannte, als vielmehr um eine akzeptanzschaffende Begründung für die Ausübung von Kolonialpolitik. Im Gegensatz zu den KolonialrevisionistInnen erachtete es von Gerlach allerdings als „ideales Endziel aller Kolonialpolitik“, die noch „unmündigen“ Gesellschaften in die eigene Selbstregierbarkeit zu führen (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 279).

Kurz zusammengefasst, lässt sich demnach konstatieren, dass nicht nur die reformerischen, sondern auch die meisten anticolonialen PazifistInnen mit ihrer grundsätzlichen Kritik an Kolonialpolitik durchaus rassistische oder mit diesen kompatible Bilder produzierten und reproduzierten. Wie die KolonialkritikerInnen auf der Ebene der politischen Praxis argumentierten, wird abschließend analysiert.

### **Das Mandatssystem des Völkerbundes – Ein Weg zur Selbstbestimmung?**

Mit der Einführung des Mandatssystems für die ehemaligen deutschen Kolonien drückte sich ein neues Rechtsverständnis aus. Die Legitimation der Kolonialmächte, die kolonisierten Menschen zu beherrschen, wurde nun an deren Wohlergehen geknüpft. Ob überhaupt oder inwieweit die pazifistischen KolonialkritikerInnen das Mandatssystem als rassistisches Herrschaftsverhältnis entlarvten, in dem die europäischen Kolonialmächte die Kontrolle und Definitionsmacht besaßen, soll im Folgenden beleuchtet werden. Zunächst bewerte ich die verschiedenen Stellungnahmen von PazifistInnen zu diesem System; im Anschluss daran umreißt ich, wie sie sich zur potentiellen Vergabe von Mandaten an Deutschland positionierten.

Die Beurteilung des Mandatssystems fiel in der Friedensbewegung kontrovers aus. Nur wenige KolonialkritikerInnen formulierten eine grundsätzlich antikoloniale Kritik. So sah die LgkU in diesem System keinen Fortschritt, sondern ein „Verschleiern (...) der Entrechtung“ der Kolonisierten (vgl. Die Friedens-Warte 27. Jg., 1927, 2: 52). Die IFLFF bewertete das Mandatssystem gegenüber der früheren Kolonialpolitik sogar als unmenschlicher:

„Mandate unter Aufsicht des Völkerbundes erweisen sich als noch verhängnisvoller: siehe Syrien und Mossul. Die unter Mandat gestellten Völker und Gebiete werden in der gegebenen Frist begrenzter Jahre noch skrupelloser verwaltet, noch rücksichtsloser ausgebeutet. Zeitliche Begrenzung reizt die Mandatare an, den Profit in der gegebenen Zeit einzuheimsen.“ (Völkerversöhnende Frauenarbeit V. Teil, 1926-1928: 17)

Die Frage, ob die Form des Mandatssystems noch „skrupelloser“ war, kann hier nicht weiter erörtert werden. Anzumerken ist aber, dass die IFLFF in ihrer Ablehnung mit einigen deutschen KolonialrevisionistInnen übereinstimmte; allerdings mit dem maßgeblichen Unterschied, dass sie das weiterbestehende Herrschafts- und Gewaltverhältnis entlarven wollte und für einen gleichwertigen Austausch zwischen allen Nationen eintrat, während die KolonialrevisionistInnen mit der negativen Beurteilung des Mandatssystems beabsichtigten, die britische und französische Kolonialpolitik zu diskreditieren, um dadurch die Legitimation zu erneuter eigener Kolonialbetätigung zu erreichen.

Den Besitz von Kolonien und Mandaten lehnten auch die anderen nationalen Zweige der IFLFF grundsätzlich ab. Sie bewerteten den Imperialismus als Konkurrenzkampf der europäischen Staaten, der eine ständige Kriegsgefahr bedeute:

„Wir glauben, daß eine der Hauptursachen des Krieges der wirtschaftliche Wettbewerb und die wirtschaftliche Rivalität zwischen Staaten ist. Der koloniale und der wirtschaftliche Imperialismus, unter dessen Folgen augenblicklich alle Nationen, große wie kleine leiden, bringt auch eingeborenen Rassen ernstlich Schaden. Dauernder Friede ist nur in einer Gesellschaftsordnung möglich, die jede Art von

Imperialismus – kolonialen oder wirtschaftlichen ausschließt.“ (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 9: 282f.)

Solche antikolonialen Standpunkte vertraten in der „Friedens-Warte“ jedoch nur wenige Personen. Eine Mehrheit der AutorInnen, die sich mit dem Thema beschäftigten, nahm reformerische Positionen ein. Besonders deutlich wird dies in den Ausführungen des Völkerrechtsprofessors Hans Wehberg, der zwar Aspekte der Kritik am Mandatssystem aufgriff, es aber grundsätzlich positiv bewertete (vgl. Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 35ff.). Er konstatierte, dass das Mandatssystem erst seit einigen Jahren bestehe und sich noch nicht vollständig entwickelt habe. Dementsprechend verständnisvoll zeigte er sich gegenüber den Mandataren, die für die ehemaligen deutschen Kolonien eingesetzt worden und anfangs davon ausgegangen waren, „(...) ihnen stände [in diesen Gebieten, S.H.] die Souveränität zu.“ (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 35). Dieses Problem werde jedoch durch die sich innerhalb des Völkerbundes vermehrt durchsetzende Überzeugung gelöst, dass neben dem Bund nur den Mandatsgebieten selbst Souveränität zukomme. Den GegnerInnen des Mandatssystems warf Wehberg vor, diese erklärten nicht, wie die „Freiheit des Verkehrs“ und die „Nutzbarmachung der Naturschätze“ gewährleistet werden sollten, wenn die Kolonisierten sich selbst regierten (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 36.). Seiner Meinung nach solle das Mandatssystem im pazifistischen Sinne beeinflusst werden, damit die Weiterführung der früheren Form von Kolonialpolitik verhindert werde. Dabei könne jede Reform, auch die radikalste, im Mandatssystem Geltung erlangen, wenn nachweisbar sei, dass sie „(...) im Interesse der Kolonialvölker wie auch der Menschheitskultur (...)“ geschehe (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 36.). Diese Aussagen offenbaren, dass Wehberg den Völkerbund als unterstützenswerte Institution auffasste und vom Mandatssystem grundsätzlich überzeugt war. Er argumentierte de facto aus einer kulturmissionarischen Perspektive, denn nur mit Hilfe der EuropäerInnen könnten die Mandatsgebiete ökonomisch nutzbar gemacht werden. In diesem Punkt stimmte er mit kolonialrevisionistischen Positionen überein. Während aber die KolonialrevisionistInnen die Kolonisierten nur soweit zu ‚erziehen‘ beabsichtigten, dass eine maximale Ausbeutung der Gebiete durch so ‚erzogene‘ Arbeitskraft möglich wurde (vgl. Sadjı 1985: 129-131), ging Wehberg von der künftigen Selbstbestimmung der Kolonisierten aus.

Als drohende Alternative zum Mandatssystem sah Wehberg einen Rückfall in das frühere Kolonialsystem. Dies musste seiner Ansicht nach auf jeden Fall verhindert werden:

„Die kolonialen Ausbeuter würden triumphieren, wenn man das Mandatssystem abschaffte. Denn dieser Beschluß würde ja nicht im Sinne der Freiheit der Kolonialvölker wirken, sondern im Sinne der Fortführung ihrer bisherigen Unterdrückung. Nur mit größten Schwierigkeiten ist es auf der Pariser Friedenskonferenz gelungen, die Alliierten zur Annahme des Mandatssystems zu veranlassen. Jetzt sollte man (...) froh sein, daß nunmehr die Kolonialverwaltung wenigstens der früheren deutschen Schutzgebiete unter die Vormundschaft des Völkerbundes gekommen ist.“ (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 36)

Da auch im Rahmen des Mandatssystems ein Aufstand der von diesem System beherrschten Bevölkerungen möglich sei, schlug Wehberg als Schlichtungsmittel die Einrichtung eines besonderen Vermittlungsrates vor, in dem auch die „wilden Völker“ vertreten sein müssten (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 36). Die vorrangige Konsultation dieses Rates sollte das alleinige Entscheidungsrecht eines Landes zur Lösung der Situation unterbinden. Auch wenn die Vermittlungsverhandlungen scheiterten, sollte die Entscheidung über das weitere Vorgehen dem Völkerbund vorbehalten bleiben. Dadurch würde ein Einzelkrieg gegen „Kolonialvölker“ verhindert werden (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 36).

Wehberg versuchte also, die Kontrolle über die Mandatare weiter auszubauen. Sein Vorschlag, die Kolonisierten in die Verhandlungen einzubeziehen, zielte zwar darauf ab, sie als GesprächspartnerInnen anzuerkennen, die maßgeblichen Entscheidungen aber sollten von den Völkerbundsmächten und nicht von den Kolonisierten selbst getroffen werden. Abschließend betonte Wehberg, das Mandatsystem habe letztlich nur dem Wohle der Kolonisierten zu dienen:

„Wir sind daher der Meinung, daß die Unterstützung der Mandatspolitik des Völkerbundes eine kulturelle Aufgabe ist, deren sich kein Volk wegen der Schwierigkeiten, die die Verwaltung der Mandate mit sich bringt, entziehen sollte. Freilich darf nie außer Acht gelassen werden, daß die Mandatsverwaltung nicht im eignen

egoistischen Interesse, sondern zwecks Förderung derjenigen Völker zu geschehen hat, die ihre Geschicke noch nicht selbst in die Hand nehmen können.“ (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 2: 36f.)

Solch einer reformerischen Position stimmte auch der sozialistische Pazifist Walter Fabian zu, indem er davon ausging, dass es vor allem in Afrika noch viele Länder gebe, die keinen Umgang mit Selbstverwaltung hätten und daher erst die Fähigkeit zu Selbstregierung und -gesetzgebung erlernen müssten. „Als Uebergang von der alten Kolonialpolitik zur völligen Freiheit (...)“ bewertete er daher das Mandatssystem als Fortschritt (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 4: 105). Indem Wehberg und Fabian ein eurozentristisches Verständnis von Selbstverwaltung vermittelten, das den kolonisierten Gesellschaften als Vorbild dienen sollte, blieben sie eindeutig einer kulturmissionarischen Denkweise verhaftet.

Die reformerischen KolonialkritikerInnen akzeptierten also das Mandatssystem, wenn manche von ihnen es auch für reformbedürftig hielten. Aus dieser Befürwortung heraus forderte eine Mehrheit dessen Übertragung auf sämtliche Kolonialgebiete, so beispielsweise von Gerlach (vgl. Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 9: 287). Auch die DFG berief sich 1926 auf das in den Generalversammlungen von 1919 in Kassel und 1922 in Leipzig erstellte und noch geltende Programm und forderte

„[eine, S.H.] [i]nternationale Aufsicht über die Verwaltung aller Kolonien auf Grund eines Programms, das die Rechte und Interessen der Eingeborenen, solange diese ihr Selbstbestimmungsrecht nicht ausüben können, gegen wirtschaftliche Ausbeutung und gegen Vergewaltigung ihrer Eigenart schützt.“ (Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 4: 124)

Auf dem Friedenstag der DFG im Oktober 1928 wurde diese Forderung wiederholt (vgl. Die Friedens-Warte 28. Jg., 1928, 12: 374).

Neben grundsätzlichen Standpunkten zum Mandatssystem diskutierte die Friedensbewegung auch die Frage, ob Deutschland eigene Mandate besitzen solle oder nicht. Die antikolonialen Gruppierungen IFLFF und die LgkU wandten sich aufgrund ihrer prinzipiellen Ablehnung des Mandatssystems gegen Kolonialmandate für Deutschland. Aber auch BefürworterInnen des Systems wie Wehberg sprachen sich dagegen aus.

Beispielhaft für die Ablehnung seien hier die Begründungen des bereits erwähnten Walter Fabian und von Professor Moritz Julius Bonn angeführt. Fabian nannte fünf Gründe: Erstens laufe Deutschland Gefahr, dass ihm bei der Forderung nach Mandaten unterstellt würde, es sei nur aus nationalen, egoistischen Gründen dem Völkerbund beigetreten. Zweitens könne die nationale „Ehre“ durch den Besitz von Mandaten nicht gerettet werden. Deutschland sei nicht in der Lage, die Interessen der Kolonisierten zu berücksichtigen, da es nicht über die notwendigen Hilfsmittel und positiven Kolonialerfahrungen verfüge. Drittens bedeuteten Mandate ein Zuschussgeschäft für die deutsche Wirtschaft. Viertens müsse der militärische Apparat ausgebaut werden, was hohe finanzielle Summen erfordere. Dieses Geld könne dann nicht in Ausbildungsstätten und kulturelle Einrichtungen investiert werden. Und fünftens bestehe die Gefahr, dass Deutschland in neue Kolonialkriege verwickelt werde (vgl. Die Friedens-Warte 26. Jg., 1926, 4: 105f.).

Fabians Argumente zeigen, dass er seine Position aus der für ihn negativ ausfallenden Bewertung der deutschen Kolonialherrschaft bezog. Als Pazifist lag ihm daran, jegliche potentielle Kriegsgefahr zu verhindern. Damit wiederum ging einher, dass er sich gegen die Militarisierung Deutschlands einsetzte und ausreichende Bildungsmöglichkeiten forderte. Gegen deutsche Kolonialmandate sprach sich auch der linksliberale Professor Bonn in seinen acht Thesen aus und führte hierin ähnliche Argumente wie Fabian an (vgl. Die Friedens-Warte 28. Jg., 1928, 2: 58f.).<sup>19</sup> Der Aufbau eines Kolonialapparates sei zu teuer und von Deutschland nicht leistbar. Außerdem werde Kolonialbesitz den europäischen Problemen, mit denen Deutschland ohnehin bereits konfrontiert sei, nunmehr auch noch außereuropäische hinzufügen. Bonn sah darüber hinaus konkrete Handlungsmöglichkeiten für Deutschland gegeben, gerade weil es nicht Kolonialmacht war:

„Nach Aufnahme in den Völkerbund ist Deutschland dort der natürliche Führer der keine Kolonien besitzenden kleineren Mächte. Es

---

<sup>19</sup> Bonns Thesen wurden zuerst in der Monatsschrift „Europäische Gespräche“ im Dezemberheft 1927 abgedruckt (vgl. Europäische Gespräche. Hamburger Monatshefte für Auswärtige Politik 5. Jg., 1927, 12: 616f.). Die Zeitschrift hatte zuvor eine Umfrage zum Thema „Soll Deutschland Kolonialpolitik treiben?“ mit 200 Personen der deutschen Öffentlichkeit beabsichtigt, von denen letztlich 50 antworteten.

kann daher an deren Spitze darauf dringen, daß die Ausübung der Mandate sowohl im Interesse der Gleichberechtigung des Welthandels als auch der eingeborenen Völkerschaften erfolgt. Diese Stellungnahme ist nur möglich, solange es nicht durch Rücksicht auf eigene koloniale Interessen zu Kompromissen gezwungen wird.“ (Die Friedens-Warte 28. Jg., 1928, 2: 58)

Hervorzuheben ist, dass Bonn die Wichtigkeit der ‚neutralen‘ Position Deutschlands betonte. Nur von dieser aus konnte es seiner Ansicht nach eine Politik betreiben, die allen in diesem System Involvierten gerecht wurde. Sobald Deutschland selbst Mandatsmacht würde, stände dem eine vom Eigeninteresse stark geleitete Politik entgegen. Letztlich sah Bonn in der Kolonialpolitik aber ohnehin ein „absterbendes System“, an dem sich Deutschland nur insofern beteiligen sollte, als es zu seiner Überleitung in ein „Zeitalter der Gegenkolonisation“ beitrage (Die Friedens-Warte 28. Jg., 1928, 2: 58).

Kolonialmandate für Deutschland forderten schließlich nur wenige PazifistInnen der Friedensbewegung, unter ihnen Hellmut von Gerlach, Geschichtspräsident Veit Valentin und Geheimrat Richard Kuenzer.<sup>20</sup> Ihre Begründungen lauteten wie folgt: Von Gerlach argumentierte euphemistisch, Deutschland könne dann beweisen, „(...) aus den Fehlern Altdeutschlands gegenüber Hereros und Dualas gelernt (...)“ zu haben (Die Friedens-Warte 25. Jg., 1925, 9: 279). Valentin führte die gleichen Argumente wie die KolonialrevisionistInnen an. Als „Kulturnation“ müsse Deutschland am weltpolitischen Geschehen beteiligt werden und seine Errungenschaften müssten in Übersee Einzug erhalten. Zudem solle „kostbares Volkstum“ nicht in ausländische Territorien abwandern. Und schließlich könne der Drang der deutschen Wirtschaftskräfte nach Schaffensgebieten außerhalb der eigenen Grenzen das „verwundete Nationalgefühl“ wieder aufwerten. (Europäische Gespräche 5. Jg., 1927, 12: 671f.). Weniger offen nationalistisch äußerte sich Kuenzer, dessen kulturmissionarische Argumentation auch kolonialrevisionistische Wirtschaftskonzepte aufgriff:

---

<sup>20</sup> Kuenzer und Valentin wurden in der „Friedens-Warte“ als Befürworter von deutschen Kolonialmandaten erwähnt, äußerten sich in der Zeitschrift selbst aber nicht zur Kolonialfrage. Ihre Positionen sind im Dezemberheft der „Europäischen Gespräche“ von 1926 abgedruckt (vgl. Europäische Gespräche 5. Jg., 1927, 12: 649-651 und 670-672).

„Wirklich nur als Vormund sollten wir uns gebärden, der den Eingeborenen rationellere Arbeit lehrt und ihm die Segnungen unserer Wissenschaft und Religion bringt. (...) Formale ‚Souveränität‘ wäre nicht das wesentliche, daher scheint der von Reichsbankpräsident Schacht propagierte Gedanke der Chartered Company nicht schlecht.“  
(Herv. i. O., Europäische Gespräche 5. Jg., 1927, 12: 651)<sup>21</sup>

Damit vertraten diese Pazifisten in ihren Forderungen, in unterschiedlicher Gewichtung, kolonialrevisionistische Positionen.

### Fazit

So heterogen wie die Zusammensetzung der Friedensbewegung selbst, so verschiedenartig waren auch ihre Positionen zur Kolonialfrage. Aus einer ethischen Perspektive bewerteten die meisten PazifistInnen Kolonialismus als unterdrückerisches Herrschaftsverhältnis, das zur Ausbeutung und Zerstörung indigener Gesellschaften geführt hatte. Während allerdings die antikolonialen KolonialkritikerInnen darlegten, dass die weitere Ausübung von Kolonialherrschaft jeglicher Rechtfertigung entbehre und für ein bedingungsloses ‚Selbstbestimmungsrecht aller Völker‘ eintraten, waren die reformerischen davon überzeugt, dass es noch Länder und Bevölkerungen gebe, die zur Selbstregierbarkeit nicht fähig seien und daher der Anleitung der EuropäerInnen bedürften. Diese reformerischen PazifistInnen rechtfertigten die koloniale Betätigung demnach ähnlich wie die KolonialrevisionistInnen: mit einer kulturmissionarischen Pflicht.

Hervorzuheben ist, dass aber selbst viele der antikolonialen PazifistInnen die kolonisierten Länder nicht differenziert, sondern als homogene Einheit betrachteten. Sie blieben daher trotz ihrer universellen Gleichheitsansprüche einem hierarchischen Klassifizierungsschema verhaftet, das sich nicht mit dem Begriff des kulturmissionarischen Rassismus fassen lässt, sondern mit dem des Kulturalismus, der sich aber durchaus mit rassistischen Vorstellungen vereinbaren ließ. Dabei hielten diese antikolonialen KolonialkritikerInnen an einer Zweiteilung der Welt in ‚zivilisierte‘ und ‚primitive‘ ‚Kulturen‘ fest, wobei letzteren wertvolle Attribute wie unverdorben und rein zugeschrieben wurden. Der Blick auf

---

<sup>21</sup> Chartered Companies waren "(...) Handelsgesellschaften, die mit staatlichen Schutzbriefen ausgestattet genau bestimmte Territorien wirtschaftlich erschließen durften, ohne daß sich der Staat direkt an der Verwaltung beteiligte." (Nöhre 1997: 98)



die realen komplexen Gesellschaftsverhältnisse blieb aufgrund dieser ‚Idyllisierung‘ eindeutig verstellt. Darüber hinaus wurden die Kolonisierten selbst davon ausgeschlossen, gesellschaftliche Werte und Entwicklungen zu definieren; damit wurde ein hierarchisches Herrschaftsverhältnis aufrecht erhalten. Gezeigt hat sich aber auch, dass vereinzelte Stimmen die rassistischen Unterscheidungsmerkmale durchaus als solche erkannten und pointiert in Frage stellten.

Im Hinblick auf die Bewertung des Mandatssystems wurde deutlich, dass nur die LgkU und die IFLFF sowie diverse Einzelpersonen wie z.B. Foerster neben der direkten Kolonialherrschaft auch dieses System grundsätzlich ablehnten. Damit einhergehend sprachen sie sich gegen den Erwerb deutscher Kolonialmandate aus. Diese antikolonialen KolonialkritikerInnen waren die einzigen, die das Mandatssystem als ausbeuterisches Herrschaftssystem bewerteten, da in ihm ihrer Ansicht nach die Interessen der Kolonisierten nicht berücksichtigt wurden. Zudem sahen sie es als Teil des Kolonialimperialismus, der einen Konkurrenzkampf zwischen den europäischen Staaten und damit eine ständige Kriegsgefahr verursache.

Grundlegend anders argumentierten reformerische PazifistInnen wie Wehberg und Fabian, die eine kulturmissionarische Position bezogen und das Mandatssystem als notwendige Herrschaftsform für die kolonisierten Länder betrachteten, die sich noch nicht selbst regieren konnten. Die kolonisierte Bevölkerung sollte nach europäischem Vorbild so ‚erzogen‘ werden, dass sie zur eigenen Selbstbestimmung und -regierbarkeit befähigt wurde. Aus diesem reformerischen Spektrum kam auch die Forderung nach Ausdehnung des Mandatssystems auf alle Kolonien. Jedoch traten diese KolonialkritikerInnen für eine Verbesserung des Mandatssystems ein, erblickten sie in ihm doch ein geeignetes Mittel, durch das zukünftig Einzelkriege gegen die kolonisierten Länder verhindert würden. Unter diesen reformerischen PazifistInnen wiederum gab es nur einige wenige Personen, wie z.B. von Gerlach, die *deutsche* Kolonialmandate forderten. Sie vertraten mit nationalistischen, kulturmissionarischen und wirtschaftlichen Argumenten kolonialrevisionistische Positionen.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Friedensbewegung die imperialistischen Forderungen der KolonialrevisionistInnen zwar kritisierte, dabei aber ihren eigenen Rassismus nicht ausreichend reflektierte. Bis auf

wenige Ausnahmen ignorierten die PazifistInnen in ihrer Ablehnung von Kolonialherrschaft die indigenen gesellschaftlichen Strukturen und Werte und übertrugen ihr eurozentristisches Menschen- und Weltbild auf die kolonisierten Gesellschaften. Dies zeigt, dass Rassismus auch unter linken und linksliberalen DenkerInnen verankert war und in der Weimarer Republik einen breiten Raum einnahm.

Trotzdem bleibt es meines Erachtens notwendig, den kolonialrassistischen Diskurs differenziert zu betrachten: Ob Menschen als minderwertig und beständig unmündig angesehen werden oder ob in ihrer postulierten Andersartigkeit eine potentielle Gleichwertigkeit liegt, stellt einen qualitativen Unterschied dar und hat demnach auch unterschiedliche Konsequenzen.

### **Abstract:**

The heterogeneous pacifist movement of the Weimar Republic reacted towards colonial revisionism with protest and critical statements concerning ethical and political questions. Reformist pacifists held on to a cultural-missionary view since they supported the mandates system of the League of Nations as an interim solution necessary for the colonised societies until they could be released into independence. In contrast, anti-colonial pacifists fundamentally judged direct colonial rule as well as the mandates system as a relation of violence and power. However, their criticism was based on a dichotomous world-view, which blocked a perception of the complex social relations in the colonised nations. Thus, these anti-colonial pacifists argued from a culturalistic perspective that could also be combined with racist beliefs. Only some voices questioned such categories as problematic so that racist views dominated even among left-wing and left-wing liberal thinkers in the Weimar Republic.

### **Bibliographie**

Boldt, Bärbel. 1991. „Eine entscheidende Wende“? Ossietzkys Haltung zu den antikolonialen Freiheitsbewegungen. In: Kraiker, Gerhard; Grathoff, Dirk (Hg.): Carl von Ossietzky und die politische Kultur der Weimarer Republik. Symposium

- zum 100. Geburtstag. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität, 53-79.
- Brandstetter, Anna-Maria. 1997. Kolonialismus. Wider die vereinfachenden Dichotomien. In: Deutsch, Jan-Georg; Wirz, Albert (Hg.): Geschichte in Afrika. Einführung in Probleme und Debatten. Berlin: Das Arabische Buch, 75-105.
- Die Friedens-Warte. Blätter für internationale Verständigung und zwischenstaatliche Organisation.* Berlin, 22. Jg., 1920, Heft 4 - 22. Jg., 1920, Heft 10; 25. Jg., 1925, Heft 9 - 30. Jg., 1930, Heft 12.
- Esche, Jan. 1989. Koloniales Anspruchdenken in Deutschland im Ersten Weltkrieg, während der Versailler Friedensverhandlungen und in der Weimarer Republik (1914 bis 1933). Univ. Diss. Hamburg: Selbstverlag.
- Europäische Gespräche. Hamburger Monatshefte für Auswärtige Politik.* Berlin, 5. Jg., 1927, Heft 12, 609-676.
- Fritsch, Werner. 1983. Deutsches Friedenskartell (DFK) 1921-1929/30. In: Fricke, Dieter; Fritsch, Werner; Gottwald, Herbert u.a. (Hg.): Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789-1945). In vier Bänden. Köln: Pahl-Rugenstein, Bd. 2, 347-358.
- Geiss, Imanuel. 1988. Geschichte des Rassismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Grosse, Pascal. 2000. Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850-1918. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Hildebrand, Klaus. 1969. Vom Reich zum Weltreich. Hitler, NSDAP und koloniale Frage 1919-1945. München: Fink.
- Hoffmann, Martin, D. 1927. Keine Kolonien! Eine Kampfschrift gegen den neuen deutschen Imperialismus. Windischleuba: Schumann.
- Holl, Karl. 1988. Pazifismus in Deutschland. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hund, Wulf D. 1999. Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Lütgemeier-Davin, Reinhold. 1982. Pazifismus zwischen Kooperation und Konfrontation. Das Deutsche Friedenskartell in der Weimarer Republik. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Melber, Henning. 1992. Der Weißheit letzter Schluss. Rassismus und kolonialer Blick. Frankfurt a.M: Brandes & Apsel.
- Miles, Robert. 2000. Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus (Erstveröffentlichung 1989); in: Rätzzel, Nora (Hg.): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument, 17-33.
- Möhle, Heiko. 2003. Betreuung, Erfassung, Kontrolle. Afrikaner aus den deutschen Kolonien und die „Deutsche Gesellschaft für Eingeborenenkunde“ in der Weimarer Republik. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Klein-Arendt, Reinhard (Hg.): Die (koloniale) Begegnung. AfrikanerInnen in Deutschland 1880-1945, Deutsche in Afrika 1880-1918, Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a.: Lang, 225-236.
- Mosse, Georg L. 1994. Die Geschichte des Rassismus in Europa. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch (Amerikanische Originalausgabe 1978).
- Nöhre, Joachim. 1997. Das Selbstverständnis der Weimarer Kolonialbewegung im Spiegel ihrer Zeitschriftenliteratur. Diss. Münster: Lit.

- Pinn, Irmgard; Nebelung, Michael. 1989. Das Menschenbild der Bevölkerungstheorie und Bevölkerungspolitik. In: *Peripherie* Nr. 37, 21-50.
- Pogge von Strandmann, Hartmut. 1983. Deutscher Imperialismus nach 1918. In: Stegmann, Dirk; Wendt, Bernd-Jürgen; Witt, Peter-Christian (Hg.): *Deutscher Konservatismus im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Fritz Fischer zum 75. Geburtstag und zum 50. Doktorjubiläum.* Bonn: Neue Gesellschaft, 281-293.
- Pogge von Strandmann, Hartmut. 2002. „Deutsches Land in fremder Hand“ – Der Kolonialrevisionismus. In: Van der Heyden, Ulrich; Zeller, Joachim (Hg.): *Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche.* Berlin: Berlin-Ed., 232-239.
- Priester, Karin. 2003. *Rassismus. Eine Sozialgeschichte.* Leipzig: Reclam.
- Rogowski, Christian. 2003. „Heraus mit unseren Kolonien!“. Der Kolonialrevisionismus der Weimarer Republik und die „Hamburger Kolonialwoche“ von 1926. In: Kundrus, Birthe (Hg.): *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus.* Frankfurt a.M., New York: Campus, 243-262.
- Rosenhaft, Eve. 2003. Afrikaner und „Afrikaner“ im Deutschland der Weimarer Republik. Antikolonialismus und Antirassismus zwischen Doppelbewusstsein und Selbsterfindung. In: Kundrus, Birthe (Hg.): *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus.* Frankfurt a.M., New York: Campus, 282-301.
- Rüger, Adolf. 1977. Der Kolonialrevisionismus der Weimarer Republik. In: Stoecker, Helmuth (Hg.): *Drang nach Afrika. Die koloniale Expansionspolitik und Herrschaft des deutschen Imperialismus in Afrika von den Anfängen bis zum Ende des zweiten Weltkrieges.* Berlin: Akademie, 243-279.
- Rüger, Adolf. 1995. Richtlinien und Richtungen Deutscher Kolonialpolitik 1923-1926. In: Heine, Peter; Heyden, Ulrich van der (Hg.): *Studien zur Geschichte des deutschen Kolonialismus in Afrika. Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Sebald.* Pfaffenweiler: Centaurus, 453-465.
- Rwankote, Matias Mulumbar. 1985. Ostafrika in den Zielvorstellungen der Reichspolitik und der verschiedenen Interessengruppen im Rahmen der kolonialen politischen Aktivitäten in der Zeit der Weimarer Republik. Univ. Phil. Diss. Köln: Selbstverlag.
- Sadji, Amadou Booker. 1985. Das Bild des Negro-Afrikaners in der Deutschen Kolonialliteratur (1884-1945). Ein Beitrag zur literarischen Imagologie Schwarzafrikas. Berlin: Reimer.
- Schmotel, Wolfe W. 1964 *Dream of Empire. German Colonialism, 1919-1945.* New Haven, London: Yale University Press.
- Schubert, Michael. 2003. Der schwarze Fremde. Das Bild des Schwarzafrikaners in der parlamentarischen und publizistischen Kolonialdiskussion in Deutschland von den 1870ern bis in die 1930er Jahre. Stuttgart: Steiner (Osnabrück Univ. Diss. 2001).
- Struck, Wolfgang. 2003. Die Geburt des Abenteurers aus dem Geist des Kolonialismus. Exotistische Filme in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg. In: Kundrus, Birthe (Hg.): *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus.* Frankfurt a.M., New York: Campus, 263-281.

- Thode-Arora, Hilke. 2004. Afrika-Völkerschauen in Deutschland. In: Bechhaus-Gerst, Marianne; Klein-Arend, Reinhard (Hg.): AfrikanerInnen in Deutschland und schwarze Deutsche – Geschichte und Gegenwart. Münster: Lit, 25-40.
- Van Laak, Dirk. 2003. „Ist je ein Reich, das es nicht gab, so gut verwaltet worden?“ Der imaginäre Ausbau der imperialen Infrastruktur in Deutschland nach 1918. In: Kundrus, Birthe (Hg.): Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus. Frankfurt a.M., New York: Campus, 71-90.
- Völkerversöhnende Frauenarbeit.* o.O., V. Teil, Januar 1926-Dezember 1928 - VI. Teil, Januar 1929-Dezember 1931.