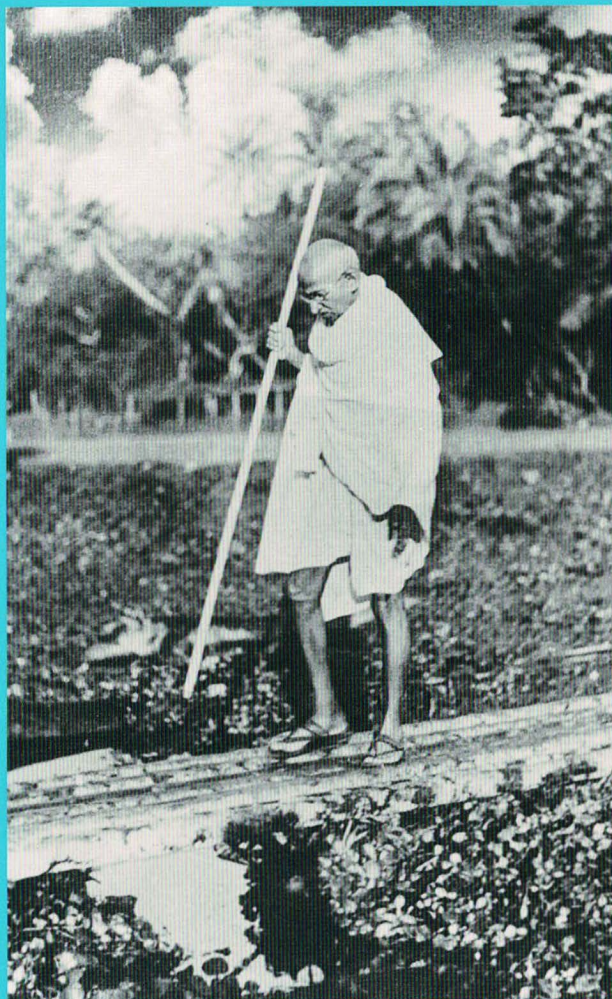


Wir wollen die Gewalt nicht

Die Buber-Gandhi-Kontroverse



Christian Bartolf (Hrsg.)

GANDHI-INFORMATIONEN-ZENTRUM

Ein Beitrag zur praktischen Philosophie

Hrsg. Christian Bartolf

Wir wollen die Gewalt nicht

Die Buber-Gandhi-Kontroverse

Gandhi-Informations-Zentrum

Selbstverlag

Wir wollen die Gewalt nicht: die Buber-Gandhi-Kontroverse / Hrsg. Christian Bartolf. Übers. Christian Bartolf. - 1. Aufl. - Berlin : Gandhi-Informations-Zentrum, 1998
ISBN 3-930093-11-1

	Seite
Kurze Darlegung des Inhalts	5
Vorwort	9
Herausgebernotiz	10
<i>Dokumentation I</i>	
– Mahatma Gandhi: Die Juden / The Jews	11
– Martin Buber: Offener Brief an Gandhi / Open Letter to Gandhi	16
– Judah L. Magnes: Offener Brief an Gandhi / Open Letter to Gandhi	30
<i>Christian Bartolf: Zur Emanzipation vom „bewußten Paria“</i>	41
Zu dieser Studie	
Die politische Herausforderung der Sozialphilosophie von Mohandas K. Gandhi	43
1.1 Gandhi und der „praktische Idealismus“	45
1.2 Gandhi und die antimilitaristische Bewegung (Bart de Ligt)	47
1.3 Gandhi und die sozialrevolutionäre Bewegung (C.R. und T. Das)	50
1.4 Gandhi und „Zion“	53
1.4.1 Gandhi und die Palästina-Frage (Hermann Kallenbach)	55
1.4.2 Gandhi und die deutschen Juden – Totalitäre Diktatur und SATYAGRAHA	59
2 Die erzieherische Herausforderung der Sozialphilosophie von Martin Buber	64
2.1 Buber und „Zion“	66
2.1.1 Buber und die Palästina-Frage (Hans Kohn)	68
2.1.2 Buber und die deutschen Juden – Erwachsenenbildung und Widerstand	72
2.2 Buber und der „religiöse“ Sozialismus (Gustav Landauer)	76
2.3 Buber und das neue Denken (Franz Rosenzweig)	80
2.4 Buber und das „politische Prinzip“ an seiner Grenze: die Lehre vom Nicht-Tun	83
3 Der Ausweg gewaltfreien Widerstandes aus der „totalitären Demokratie“ – die Emanzipation vom „bewußten Paria“	87
Anmerkungen	91
Literaturverzeichnis	103

1. Auflage, 1998

Alle Rechte der Vervielfältigung und Verbreitung sind dem Herausgeber und den Autoren vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm, CD-ROM, Online-Netz oder anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der Lizenzgeber reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

ISBN 3-930093-11-1

Kurze Darlegung des Inhalts

Als Mahatma Gandhi sich Ende November 1938 zum ersten Mal zur entsetzlichen Verfolgungssituation der deutschen Juden äußerte, hatte er sich bereits aus der indischen Politik zurückgezogen und "ohne Amt und Partei" die Sache der "unberühmbaren" Parias, der "outcasts" der indischen Gesellschaft, zu seinem zentralen Anliegen gemacht. Die Emanzipation der "Harijans" (Gottesmenschen), wie er sie nannte, durch die Abschaffung der Unberührbarkeit bedeutete die bewußte Beseitigung aller ungerechten Strukturen von Unterdrückung und Ausgrenzung, wie sie unter jeder Herrschaftsform bestimmte Gesellschaftsgruppen betreffen: in Indien die "Harijans" und die unteren Kasten im Kasten-Klassen-System, Juden und Zigeuner im Europa der totalitären Diktaturen der dreißiger Jahre. So nimmt es nicht wunder, daß Gandhi während seines "konstruktiven Programms" zur unwälzenden Sozialreform in Indien zu außenpolitischen Konflikten und Kriegen Stellung nahm, insbesondere wenn jene Konfliktlinien sichtbar das Übel von Kolonialismus und Imperialismus vor Augen führten (z.B. im italienisch-abessinischen Krieg oder im Spanischen Bürgerkrieg). Zweifellos war Gandhi ein scharfer Kritiker jeder totalitären Diktatur. Doch in seinen provozierenden öffentlichen Stellungnahmen deutete er auf die Verwässerung desselben totalitären Herrschaftsprinzips in der Regierungsform der westlichen Demokratien hin, insbesondere im Vorkriegsstadium ihrer Militarisierung. Zudem waren Gandhis Stellungnahmen ("The Jews", "If I were a Czech" u.a.) geprägt von Aufforderungen zu gewaltfreiem Widerstand gegen totalitäre Diktaturen. Am Beispiel der Situation der deutschen Juden nach dem Novemberpogrom (der "Reichskristallnacht" vom 8. November 1938) hatte Gandhi eine solche Aufforderung ausgesprochen zu einem Zeitpunkt, als die Verfolgungs- und Entrechtungssituation der deutschen Juden eine neue Dimension bekam: die offenkundige Stigmatisierung und Enteignung einer ganzen Bevölkerungsgruppe innerhalb der deutschen Gesellschaft des NS-Staates, auf dem Weg zu ihrer Exterritorialisierung und Exterminierung in den Vernichtungslagern Osteuropas. Protest und öffentliche Kritik waren die verständliche und zwangsläufige Reaktion auf Gandhis Artikel in seiner Zeitschrift "Harijan" vom Ende November 1938. Gandhi antwortete seinen Kritikern (zum Beispiel Hayyim Greenberg); die schärfste Replik jedoch, der offene Brief Martin Bubers blieb unbeantwortet. Diesen unterbliebenen Dialog wiederaufzunehmen, bildet nun das Ausgangsmotiv für die erste vollständige Dokumentation der BUBER-GANDHI-KONTROVERSE. Dieser unterbliebene Dialog hätte praktisch präzisieren müssen, was die EMANZIPATION VOM "BEWUßTEN PARIA" bewirkt. Diese Forderung nach praktischen Vorschlägen läßt sich gut nachlesen in dem Brief von Judah L. Magnes, dem Kanzler der Hebräischen Universität in Jerusalem, der zusammen mit dem Brief Martin Bubers von der jüdisch-arabischen Verständigungsinitiative "Das Joch" (Haol) im Frühjahr 1939 abgesandt wurde, Indien zwar offenkundig erreichte, Gandhi selbst jedoch ebenso offenkundig nicht. Der Grund, warum diese bedeutenden Briefe Gandhi nicht erreichten, ist bis heute ungeklärt. Die vorliegende Interpretation ist darum bemüht, den Hintergrund des unterbliebenen Dialoges darzustellen: warum Gandhi seinen Artikel verfaßte, warum Martin Buber darauf antwortete und welche Beziehung es zwischen den Sozialphilosophien von Buber und Gandhi bereits zuvor gegeben hat.

Im Anhang des Buches wird somit letzte Klarheit darüber gegeben, daß (neben Gandhis Motiv zum Verfassen des Artikels) auch Bubers Stellungnahme aus einer Aufforderung resultierte, die Kontroverse zu suchen bzw. aufzunehmen. Daß die Buber-Gandhi-Kontroverse nicht zum Austrag gekommen ist, bezeichnet eine signifikante Leerstelle in der politischen Philosophie der Neuzeit, zu welcher das Buch einen Beitrag liefert. Der abschließende Brief von Simon Wolff an Gandhi vom 24. Dezember 1938 verdeutlicht letztlich, welche erstaunliche Nähe im Denken eines deutsch-jüdischen Kulturzionisten in Palästina und der Symbolfigur des gewaltfreien Widerstands dieses Jahrhunderts besteht, konkreter Hinweis auf die Hoffnung auf kosmopolitische Verständigung.

Dokumentation II

– Motiv für Martin Bubers Brief an Gandhi	Seite
– Artikel von Abraham Shohet: Gandhi and the Jews (2. 12. 1938)	106
– Brief von Simon Wolff an Mahatma Gandhi (26. 12. 1938)	109
– Simon Wolff: Gandhi und das Palästina-Problem (Auszug eines Artikels vom 27. 4. 1958)	115
– Mahatma Gandhi: Statements	122
	124

Im Vorwort wird deutlich, daß die Buber-Gandhi-Kontroverse allein im Kontext von Gandhis Konzept politischer Philosophie verstanden werden kann: SATYAGRAHA (Kraft der Wahrheit auf dem Weg der Gewaltfreiheit). Dieser Weg ohne Gewalt kann in Europa allein ein Weg der Zivilisationskritik sein.

Im Punkt "1 Die politische Herausforderung der Sozialphilosophie von Mohandas K. Gandhi" wird zusammengefaßt, wer Gandhi in seiner Lehre vom gewaltfreien Widerstand beeinflusst hat: vor allem Leo Tolstoi, der sich in seiner Sozialethik wiederum auf die ersten Theoretiker des gewaltfreien Widerstands bezieht: die Amerikaner Ballou und Garrison, Gegner der Sklaverei.

Im Punkt "1.1 Gandhi und der "praktische Idealismus"" wird deutlich, daß Gandhis SATYAGRAHA Aktivität und Widerstand bewirkt. Gandhis Konzept der Gleichheit aller Menschen gründet in seiner Interpretation der Bhagavadgita, die er allegorisch deutet als Kampf zwischen Mutlosigkeit und Gleichmut in der menschlichen Seele.

Im Punkt "1.2 Gandhi und die antimilitaristische Bewegung (Bart de Ligt)" wird in dem kritischen Dialog von Bart de Ligt und Gandhi über die Frage der Kriegsbeteiligung deutlich, daß über die Kriegsdienstverweigerung und die Kritik der Wehrpflichtsysteme hinaus eine organisierte, aktive Nicht-Zusammenarbeit mit dem militärischen System allein (z.B. durch Kriegssteuerungsverweigerung) Kriege im Keim verhindern kann. Gandhi unterzeichnete zusammen mit Martin Buber das "Internationale Manifest gegen die Wehrpflicht".

In Punkt "1.3 Gandhi und die sozialrevolutionäre Bewegung (C.R. und T. Das)" werden die beiden Punkte der Kontroverse anschaulich, die Martin Buber in seinem Gandhi-Aufsatz von 1930 bereits zum Ausdruck gebracht hat: die Frage des politischen Obstruktionismus (Parlamentsbeteiligung mit destruktiven Absichten der Lähmung von Parlamentsaktivitäten bis zur Abschaffung des Parlaments) und die Frage der radikalen Zivilisationskritik. Gandhis Plädoyer gegen Obstruktion als politische Methode, für umfassende Nicht-Zusammenarbeit und für eine radikale Zivilisationskritik zeichnet ihn als konsequenten Nachfolger Tolstois (z.B. in dessen "Brief an einen Inder") aus.

In Punkt "1.4 Gandhi und "Zion"" verbindet die (kontroversen) Auffassungen Bubers und Gandhis ihre gemeinsame Politikkritik, die Gandhi jedoch ebenfalls auf den politischen Zionismus anwendet. Im Kern dieser Kritik findet sich die Verwerfung jedes Kolonialismus und Imperialismus (wie im Tolstoi-Nachfolger A.D. Gordon, dem Gründer des ersten Kibbutz, sichtbar zum Ausdruck gebracht).

In Punkt "1.4.1 Gandhi und die Palästina-Frage (Hermann Kallenbach)" wird deutlich, daß Gandhi seinen Artikel über "Die Juden" auf die Bitte von Hermann Kallenbach verfaßt, dem südafrikanischen Freund und Mitarbeiter Gandhis auf der "Tolstoi-Farm". Gandhis Artikel jedoch widerspricht den Erwartungen der "Jewish Agency", die sich eine Sympathiewerbung für den Zionismus erwartete. Deutlich wird die Differenz zwischen dem politischen Zionismus während der dreißiger Jahre zu den ursprünglichen Absichten des Tolstoischen Sozialismus nach Gordon.

In Punkt "1.4.2 Gandhi und die deutschen Juden - Totalitäre Diktatur und SATYAGRAHA" wird deutlich, daß Gandhi die Monströsität der Hitler-Diktatur in Mitteln und Bereitschaft zur Gewaltanwendung nicht unterschätzt, weder in seiner Stellungnahme zum Angriff der deutschen Wehrmacht auf die Tschechoslowakei als auch in der Frage des "exklusiven und militanten Militarismus", der den Zweiten Weltkrieg hervorbringt. In Ermangelung einer Alternative der gewaltfreien Sozialen Verteidigung gegen Okkupationen und militärischen und politischen Terror vonseiten des NS-Staates rät Gandhi zu einem individuellen und einem kollektiven Opfer der besetzten Völker und unterdrückten und verfolgten Juden in Europa. Gandhi weist auf die Eskalation der Gewaltpotentiale hin, auf einen "verrückten Rüstungswettlauf", welcher einen weltumspannenden Totalitarismus und eine Zerstörung der Demokratien oder eine Selbstauslöschung der Menschen durch ihre eigenen Destruktionsmittel nach sich zieht.

In Punkt "2 Die erzieherische Herausforderung der Sozialphilosophie von Martin Buber" wird durch den Lebensweg Martin Bubers ersichtlich, daß der ursprüngliche Impuls zur Beteiligung am Projekt eines Verständigungszionismus bei Buber in seiner Erwachsenenbildungskonzeption begründet liegt sowie im dialogischen Prinzip der Konfliktlösung zwischen Bevölkerungsgruppen, in Deutschland wie in Palästina.

In Punkt "2.1 Buber und "Zion"" kann Bubers Idee von "Zion" als Ausgangspunkt einer universellen Lehre verstanden werden, als Brückenschlag zwischen Ost und West, der die Widersprüche jüdischer Existenz in Europa löst.

In Punkt "2.2 Buber und die Palästina-Frage (Hans Kohn)" konzipiert Buber dieses modellhafte palästinensische Gemeinwesen als föderativen, dezentralen Sozialismus und die Realisierung eines Werkzionismus, welcher nicht expansiv ist, sondern konzentrierte Kolonisation bedeute. Im kritischen Dialog mit Hans Kohn wird deutlich, daß der pazifistische und antiimperialistische Impuls im sozialistischen Zionismus bereits in den zwanziger Jahren kollidierte mit dem zionistischen Staatsprojekt, welches nur im Zusammenhang mit der britischen Kolonialpolitik, also im Kontext der Gewaltverhältnisse, realisiert wurde.

In Punkt "2.1.2 Buber und die deutschen Juden - Erwachsenenbildung und Widerstand" wird die unmögliche Kommunikation mit einer "dämonischen Universalwalze", wie Buber Hitler bezeichnet, mit SATYAGRAHA, als einseitige Garantie ununterbrochener Kommunikation ohne Strafandrohung, verglichen. Die Unfähigkeit, auf Hitler nicht anders als mit Gewalt zu reagieren, verweist auf den Dualismus von Lehre und Tat.

In Punkt "2.2 Buber und der "religiöse" Sozialismus (Gustav Landauer)" wird deutlich, daß die Bestimmung der Ziel-Mittel-Relation auf den Augenblick der "Bewährung" einer Lehre deutet. Buber verweist stets auf die situative Bedingtheit politischer Praxis, die bei ihm von der Vorstellungsgröße einer jeweils zu verschiebenden "Demarkationslinie" begrenzt ist. Martin Bubers politische Philosophie weiß vom Moment der Umkehr inmitten der Konfrontation.

In Punkt "2.3 Buber und das neue Denken (Franz Rosenzweig)" wird Franz Rosenzweigs Idee einer messianischen Politik, welche aus der Staatskritik des ersten Systemprogramms des deutschen Idealismus stammt, mit einer deutlichen Kritik von Kapitalismus und Sklaverei verbunden. Rosenzweig formulierte genau die Gefahren des Zionismus und der Assimilation und alternativ dazu "aneignende Selbstbehauptung" im geistigen Widerstand als praktische Zeitkritik.

In Punkt "2.4 Buber und das "politische Prinzip" an seiner Grenze: die Lehre vom Nicht-Tun" wird aufgezeigt, daß Landauers Revolutionsbegriff als permanente Erneuerung der Politik und Etienne de la Boéties Aufsatz "Über die freiwillige Knechtschaft" der Unterthanen Grundvorstellungen bei Buber bilden, die mit Tolstois Konzept der umfassenden Nicht-Zusammenarbeit mit dem Unrechtssystem korrespondieren. Letztlich wird im Rückgriff auf die entscheidenden Kategorien der chinesischen Philosophie (insbesondere bei Lao-Tse und Tschuang-Tse) das "bewußte Nicht-Tun" als "geheime Gewalt" (Carl von Ossietzky) bei Buber, Tolstoi und Gandhi wiederaufgefunden.

In Punkt "3 Der Ausweg gewaltfreien Widerstandes aus der "totalitären Demokratie" - die Emanzipation vom "bewußten Paria"" wird in Bubers Plädoyer für eine "planetarische Front" gewaltfreien Widerstandes und zivilen Ungehorsams und in Gandhis Kritik militarisierter Demokratien deutlich, daß die "totalitäre Demokratie" ein unversöhnliches Gewaltelement enthält, welches die "natürliche Wehrpflicht des Geistes" (Rosenzweig) herausfordert.

Die Emanzipation vom "bewußten Paria" (nach Bernard Lazare und Hannah Arendt) ist gleichbedeutend mit der gewaltfreien Rebellion aller Unterdrückten für ein Leben ohne Herrschaft und Knechtschaft, orientiert an den "wahren Realitäten": "Sonne, Musik, Bäume, Kinder".

In einem umfangreichen Apparat von Anmerkungen und einem Literaturverzeichnis werden durch Zitate (aus der Briefkorrespondenz zwischen Gandhi und Kallenbach zum Beispiel) entscheidende Querverweise gegeben, welche die Gedankenführung bereichern.

Im Anhang (Addendum) wird ein wichtiger Hinweis auf bislang unveröffentlichte Quellen (Buber-Archive) gegeben, welcher aufzeigt, daß Martin Buber zu seiner öffentlichen Stellungnahme gegen Gandhis Artikel "Die Juden" aufgefordert worden ist.

Der Brief von Simon Wolff ist letztlich ein einzigartiges Dokument eines nicht unterbliebenen Dialoges zwischen Gandhi und einem in Jerusalem lebenden Kulturzionisten, welcher ebenfalls in Deutschland geboren worden war. Die Grußbotschaft Arnold Zweigs vom Berg Carmel in Haifa, Palästina zum 70. Geburtstag Gandhis und der Brief von Simon Wolff verdeutlichen, daß die Verständigung zwischen West und Ost möglich ist!

Vorwort

Nach über fünfzig Jahren ist die vorliegende Dokumentensammlung die erste umfassende Wiederaufnahme (Rezeption) der vollständigen Buber-Gandhi-Kontroverse. Der hier erstmals in deutscher Sprache abgedruckte Brief von Judah L. Magnes, den der Kanzler der Hebräischen Universität in Berlin Ende Februar 1939 verfaßte und mit Martin Bubers offenem Brief an Gandhi zusammen nach Indien sandte, wurde bislang kaum berücksichtigt, wenn es darum ging, die Antwort prominenter jüdischer Intellektueller in Palästina auf Gandhis "Harijan"-Artikel "The Jews" (Die Juden) vom November 1938 auszuwerten. Gerade der Brief von Magnes war es, der Gandhi um praktische Vorschläge bat und eine Brücke der Verständigung hätte schlagen können. Doch erreichten die beiden im April 1939 in einer englischen Fassung in Jerusalem von der jüdisch-arabischen Verständigungsgruppe "The Bond" (Das Joch) herausgegebenen Briefe Gandhi nachweislich nicht. Dabei ist es sehr wahrscheinlich, daß Gandhis Sekretär Pyarelal diese Briefe in Zentralindien noch empfing, jedoch nicht weiterleitete bzw. die Briefe auf dem Weg in Indien verloren gingen. Auf Hayyim Greenbergs Reaktion auf "The Jews" hat Gandhi eingehend geantwortet, so daß eine Replik auf die Buber/Magnes-Briefe vonseiten Gandhis mehr als wahrscheinlich gewesen wäre. Das zeigt auch die Tatsache, daß der zum Ende dieses Bandes abgedruckte Brief von Simon Wolff an Gandhi aus Jerusalem vom Dezember 1938 von ihm (wenn auch nur kurz, so doch freundlich) im Empfang bestätigt und beantwortet worden ist. Trotzdem bleibt das Schicksal der beiden hier im Original und in deutscher Übersetzung dokumentierten Briefe weiterhin unaufgeklärt.

Martin Bubers Brief wurde, vermittelt von Leonhard Ragaz, bereits 1939 in Zürich (Schweiz) in deutscher Sprache veröffentlicht. Was kaum bekannt ist: Martin Buber hatte bereits 1930 für den von Fritz Dietrich herausgegebenen Sammelband "Die Gandhi-Revolution" (Dresden 1930) einen umfangreichen Aufsatz über "Gandhi, die Politik und wir" verfaßt, an den er nun anknüpfen konnte. In diesem Band läßt sich mit Theodor Lessings nachdenkenswertem Aufsatz "Gewalt und Liebe" ein zweiter, bedeutender jüdischer Denker aus Deutschland in seinen Reflektionen zu Gandhi nachlesen. Zur gleichen Zeit, als Buber mit Enttäuschung und Zorn seinen offenen Brief an Gandhi verfaßte und von Jerusalem aus publizierte, saß der Schriftsteller Arnold Zweig in seinem palästinensischen Exil auf dem Carmel-Berg in Haifa und beglückwünschte Gandhi zu seinem 70. Geburtstag mit höchst signifikanten Bezugnahmen auf die Totalitarismen, welche eine ungetrübte Geburtstagsfreude für den jüdischen Zeitgenossen Gandhis nicht aufkommen ließen. Seine Hommage an Gandhi, dessen SATYAGRAHA ("Festhalten an der Wahrheit" durch gewaltfreien Widerstand im Großen wie im Kleinen) von Palästina wie ein Gegenmittel erschien gegen die Eskalation repressiver Gewalt in Europa durch den Terror der deutschen Nazi-Diktatur, wird in der sich an die dokumentierten Briefe anschließenden wissenschaftlichen Rezeption wiedergegeben. Dieser umfangreiche Aufsatz wurde im Winter 1986/87 als politikwissenschaftliche Diplomarbeit an der Freien Universität Berlin unter dem Titel "Zum gewaltfreien Widerstand nach Auschwitz" verfaßt und im Herbst 1989 im Frankfurter "Verlag für Interkulturelle Kommunikation" in dem von Dr. Arnold Köpcke-Duttler herausgegebenen Aufsatzsammelband "Buber-Gandhi-Tagore" fast unbemerkt erstveröffentlicht. Die eigens für diese Veröffentlichung autorisierte übersetzte Wiedergabe des aufschlußreichen Briefes von Simon Wolff aus Jerusalem an Gandhi deutet auf Kongruenzen im Denken Gandhis und seiner jüdischen Zeitgenossen hin, deren KIDDUSH HASHEM-Theologem (Heiligung des Namens Gottes auf den Lippen des Glaubensmartyrers, der allein aufgrund seines Glaubens verfolgt und getötet wird), wie Professor Gideon Shimoni bereits in seiner in Jerusalem erschienenen Rezeption der Buber-Gandhi-Kontroverse angemerkt hat ("Gandhi, Satyagraha and the Jews: A Formative Factor in India's Policy Towards Israel", Leonard-Davis-Institut für Internationale Beziehungen der Hebräischen Universität in Jerusalem 1977) und Judah Leon Magnes ausdrücklich in seinem Brief betont, eine große Affinität zu Gandhis SATYAGRAHA-Lehre aufweist. Gandhi betonte zeit seines Lebens die Identität der Konzepte von "Gott" und "Wahrheit"; sein religiös motivierter gewaltfreier Widerstand wurde auch für Atheisten und Agnostiker bis heute zu einer bleibenden Herausforderung.

Nach der in dem Münchner "Ner Tamid"-Verlag 1961 unter dem Titel "Juden, Palästina und Araber" herausgegebenen Übersetzung und der von Professor Paul R. Mendes-Flohr im Frankfurter Insel-Verlag 1983 erschienenen Übersetzung der Buber-Gandhi-Kontroverse (unter dem Titel: "Martin Buber. Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage") ist es nun geboten, zum ersten Mal alle Dokumente (somit auch den Brief von Magnes) in einer sorgfältig überarbeiteten Übersetzung, zusammen mit dem schwer auffindbaren englischen Original, wiederzugeben. Dies soll mit dem vorliegenden Buch geschehen.

Christian Bartolf, Berlin, 30. April 1998

Herausgebernottiz

Ein herzlicher Dank sei zunächst Frau Erna Wolff aus Freudenstadt gezollt, weil sie zum Gedenken an ihren Ehemann Simon Wolff diese Veröffentlichung großzügig unterstützt hat. Die in diesem Buch veröffentlichten Texte von Simon Wolff haben wir mit ihrer freundlichen Erlaubnis zum ersten Mal abgedruckt. Zusammen mit der politikwissenschaftlichen Arbeit "Zur Emanzipation vom 'bewußten Paria'" von Christian Bartolf wurde der Brief von Simon Wolff an Gandhi zuerst im Band "Buber - Gandhi - Tagore: Aufforderung zu einem Weltgespräch" (Hrsg. Arnold Köpcke-Duttler) in Frankfurt am Main im Jahr 1989 im IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation erstveröffentlicht.

Für die Abdruckgenehmigung des Briefes von Martin Buber an Mahatma Gandhi danken wir Mr. Richard Balkin (The Balkin Agency, Inc., P.O. Box 222, Amherst, MA 01004, USA) für die englischsprachige Fassung sowie dem Bleicher Verlag (Lambert Schneider im Bleicher Verlag, Weilimdorfer Straße 76, D-70839 Gerlingen) für die deutschsprachige Fassung. Der Brief Martin Bubers an Mahatma Gandhi wurde entnommen aus dem Buch von Martin Buber: Der Jude und sein Judentum. Verlag Lambert Schneider, Gerlingen, 2. Aufl. 1993 (1. Aufl. 1963, S. 628-643, Vgl. Joseph Melzer, Köln). Für die Vermittlung der Abdruckgenehmigungen danken wir herzlichst Professor Paul Mendes-Flohr (The Hebrew University of Jerusalem, The Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History, Advanced Studies Building, Givat-Ram, Jerusalem 91904, Israel bzw. The Hebrew University Jerusalem, Department of Jewish Thought, Mount Scopus, Jerusalem 91905, Israel) sowie Frau Margot Cohn (The Jewish National & University Library, Department of Manuscripts & Archives, P.O.B. 34165, Jerusalem 91341).

Dr. Judith Buber Agassi (Herzlia, Israel) und Mr. Rafi Magnes (Tel Aviv-Jaffa, Israel) gaben uns ihre freundliche Zustimmung zum Abdruck der in dieser Publikation wiedergegebenen Schriften der Professoren Buber und Magnes. Ihnen sei herzlich gedankt.

Mr. Abraham Shohet (Mevasseret Ziyyon, Israel) gab uns freundlicherweise die Erlaubnis, seinen Artikel "Gandhi and the Jews" im englischsprachigen Original abzudrucken. Dieser Artikel wurde in Bombay am 2.12.1938 in "The Jewish Advocate" veröffentlicht. Mr. Abraham Shohet war der Herausgeber dieses offiziellen Organs der zionistischen Jewish Agency in Indien.

Dr. Jitendra Desai vom Verlag Navajivan Trust (Ahmedabad, Indien), Rechteinhaber aller Schriften von Mahatma Gandhi, erteilte uns freundlicherweise die Lizenz zum Abdruck der in dieser Veröffentlichung wiedergegebenen Schriften von Mahatma Gandhi.

Dokumentation I

- Mahatma Gandhi: Die Juden (Segaon/Indien, 20. November 1938)

"Ich habe mehrere Briefe erhalten, in denen ich gebeten werde, meine Ansichten über die arabisch-jüdische Frage in Palästina und die Verfolgung der Juden in Deutschland darzulegen. Nur zögernd wage ich, meine Ansichten zu dieser sehr schwierigen Frage darzulegen.

Meine Sympathien gehören ganz den Juden. Ich habe sie in Südafrika eingehend kennengelernt. Einige wurden meine Freunde fürs Leben. Durch diese Freunde lernte ich viel über ihre jahrhundertelange Verfolgung. Sie sind die Unberührbaren der Christenheit gewesen. Die Parallele zwischen ihrer Behandlung durch die Christen und der Behandlung der Unberührbaren durch die Hindus liegt sehr nahe. In beiden Fällen hat man sich zur Rechtfertigung der unmenschlichen Behandlung, die man ihnen zufügte, darauf berufen, daß diese von der Religion gutgeheißen würde. Meine Sympathien mit den Juden haben deshalb, abgesehen von den Freundschaften, einen eher gemeinsam-universellen Grund.

Aber meine Sympathie macht mich nicht blind gegenüber den Erfordernissen der Gerechtigkeit. Der Ruf nach einer nationalen Heimstätte für die Juden spricht mir nicht sehr zu. Seine Beglaubigung sucht man in der Bibel und der Beharrlichkeit, mit der die Juden nach einer Rückkehr nach Palästina verlangt haben.

Warum sollten sie nicht, wie andere Völker der Erde, jenes Land zu ihrer Heimat machen, wo sie geboren sind und ihren Lebensunterhalt verdienen?

Palästina gehört den Arabern im selben Sinne, wie England den Engländern oder Frankreich den Franzosen gehört. Es ist falsch und unmenschlich, die Juden den Arabern aufzubürden.

Was heute in Palästina vorgeht, läßt sich durch keinen moralischen Verhaltenskodex rechtfertigen. Die Mandatsvollmachten haben keine andere Sanktion als den letzten Krieg. Sicherlich wäre es ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die stolzen Araber zu erniedrigen, so daß Palästina den Juden teilweise oder ganz als ihre nationale Heimstätte wiedergegeben werden könnte.

Es wäre ein edleres Vorgehen, auf einer gerechten Behandlung der Juden zu bestehen, wo immer sie geboren und erzogen wurden. Die Juden, die in Frankreich geboren sind, sind in genau demselben Sinne Franzosen wie die Christen, die in Frankreich geboren sind.

Würden die Juden, wenn sie keine andere Heimat als Palästina haben, Geschmack finden an dem Gedanken, daß sie gezwungen sind, die übrigen Teile der Welt, in denen sie sich niedergelassen haben, zu verlassen? Oder wollen sie eine doppelte Heimat, wo sie nach Belieben bleiben können? Dieser Ruf nach der nationalen Heimstätte bietet eine trügerische Rechtfertigung für die deutsche Judenvertreibung.

Aber die deutsche Judenverfolgung scheint keine Parallele in der Geschichte zu haben. Die Tyrannen von einst wurden niemals so verrückt, wie es Hitler geworden zu sein scheint. Und er tut es mit religiösem Eifer. Denn er schlägt eine neue Religion des exklusiven und militanten Nationalismus vor, in dessen Namen jede Unmenschlichkeit zu einem Akt der Menschlichkeit wird, der hier und im Jenseits belohnt wird. Das Verbrechen eines offensichtlich verrückten, aber unerschrockenen Jugendlichen wird an seinem ganzen Volk mit unvorstellbarer Grausamkeit geahndet. Wenn es überhaupt einen gerechten Krieg im Namen der Menschlichkeit und für sie geben könnte, wäre ein Krieg gegen Deutschland zur Verhinderung der frevelhaften Verfolgung eines ganzen Volkes völlig gerechtfertigt. Aber ich glaube an keinen Krieg. Eine Erörterung der Für und Wider eines solchen Krieges liegt daher außerhalb meines Gesichts- und Wirkungskreises.

Wenn es aber nicht einmal für ein derartiges Verbrechen, wie es jetzt an den Juden verübt wird, einen Krieg gegen Deutschland geben kann, kann es doch sicher kein Bündnis mit Deutschland geben? Wie kann es ein Bündnis zwischen einer Nation, die für sich in Anspruch nimmt, für Recht und Demokratie einzutreten, und einer, die der erklärte Feind beider ist, geben? Oder treibt England auf die bewaffnete Diktatur und alles, was damit verbunden ist, zu?

Deutschland zeigt der Welt, wie wirksam Gewalt angewendet werden kann, wenn sie nicht durch Heuchelei oder Schwäche, die sich als Menschenfreundlichkeit ausgeben, behindert ist. Es zeigt auch, wie häßlich, schrecklich und erschreckend sie in ihrer Unverhülltheit aussieht.

Können die Juden dieser organisierten und schamlosen Verfolgung widerstehen? Gibt es einen Weg für sie, ihre Selbstachtung zu bewahren, ohne sich hilflos, vernachlässigt und verlassen zu fühlen? Ich nehme an, ja. Niemand, der an einen lebendigen Gott glaubt, braucht sich hilflos und verlassen zu fühlen. Der Jehovah der Juden ist ein persönlicherer Gott als der Gott der Christen, Moslems oder Hindus, obwohl Er

tatsächlich im Wesen allen gemeinsam, einzig und jenseits aller Beschreibung ist. Aber da die Juden Gott Persönlichkeit zusprechen und glauben, daß Er jede ihrer Handlungen lenkt, sollten sie sich nicht hilflos fühlen. Wenn ich ein Jude und in Deutschland geboren wäre und dort meinen Lebensunterhalt verdiente, würde ich Deutschland als meine Heimat beanspruchen gerade so wie der größte nicht-jüdische Deutsche, und ich würde ihn herausfordern, mich zu erschießen oder in den Kerker zu werfen; ich würde mich weigern, vertrieben zu werden oder mich einer diskriminierenden Behandlung zu unterwerfen. Und ich sollte damit nicht warten, bis meine Glaubensbrüder sich meinem zivilen Widerstand anschließen, sondern darauf vertrauen, daß die übrigen schließlich meinem Beispiel folgen. Wenn ein Jude oder alle Juden diesen hier gemachten Vorschlag annehmen sollten, können er oder sie nicht schlechter dran sein, als sie es jetzt sind. Und das freiwillig auf sich genommene Leiden wird ihnen eine innere Stärke und Freude geben, wie noch so viele Sympathiekundgebungen, die in der Welt außerhalb Deutschlands veranstaltet werden, es ihnen nicht geben können. In der Tat: Selbst wenn Großbritannien, Frankreich und Amerika Deutschland den Krieg erklären würden, können sie keine innere Freude, keine innere Stärke bringen. Die einkalkulierte Gewalt Hitlers könnte sogar zu einem allgemeinen Massaker an den Juden werden durch seine erste Antwort auf solch eine Kriegserklärung. Aber wenn der jüdische Geist auf freiwilliges Leiden vorbereitet werden könnte, könnte selbst das Massaker, das ich mir vorstellte, zu einem Tag des Dankes und der Freude werden dafür, daß Jehovah die Befreiung für das Volk, sei es auch durch die Hände des Tyrannen, gebracht hat. Für die Gottesfürchtigen hat der Tod keinen Schrecken. Er ist ein freudiger Schlaf, dem ein Erwachen folgen würde, welches für den langen Schlaf um so erfrischender wäre.

Es ist kaum notwendig für mich, darauf hinzuweisen, daß es für die Juden leichter als für die Tschechen ist, meinem Vorschlag zu folgen. Und sie haben in der indischen Satyagraha-Kampagne in Südafrika eine genaue Parallele. Dort nahmen die Inder durchaus denselben Platz ein wie die Juden heute in Deutschland. Die Verfolgung hatte gleichfalls eine religiöse Färbung. Präsident Krüger pflegte zu sagen, daß die weißen Christen die Auserwählten Gottes seien und die Inder minderwertige Wesen, geschaffen, um den Weißen zu dienen. Die Verfassung von Transvaal enthielt die grundlegende Bestimmung, daß es keine Gleichheit zwischen den Weißen und den farbigen Rassen, einschließlich der Asiaten, geben sollte. Auch dort wurden die Inder in Ghettos verfrachtet, die man als Lagerorte beschrieb. Die anderen Entrechtungen waren nahezu von der gleichen Art wie die der Juden in Deutschland. Die Inder, nur eine Handvoll, nahmen ihre Zuflucht zu *Satyagraha* ohne einen Rückhalt in der Welt draußen oder in der indischen Regierung. In der Tat versuchten die britischen Offiziellen, die Satyagrahis von ihrem geplanten Schritt abzubringen. Die Weltmeinung und die indische Regierung kamen ihnen nach acht Jahren Kampf zu Hilfe, und das auch wiederum durch diplomatischen Druck und nicht durch eine Kriegsdrohung.

Aber die Juden in Deutschland können *Satyagraha* unter unendlich besseren Voraussetzungen als die Inder in Südafrika bieten. Die Juden sind eine feste, homogene Gemeinschaft in Deutschland. Sie sind weitaus begabter als die Inder in Südafrika. Sie haben die organisierte Weltmeinung hinter sich. Ich bin überzeugt davon, daß, wenn jemand von ihnen mit Mut und einer Vision aus ihren Reihen aufstehen kann, um sie zu einer gewaltlosen Aktion zu führen, der Winter ihrer Verzweiflung in einem Augenblick zu einem Sommer der Hoffnung werden kann. Und was heute eine entwürdigende Menschenjagd geworden ist, kann zu einem ruhigen und entschlossenen Widerstand werden, der von unbewaffneten Männern und Frauen geleistet wird, welche die Stärke des Leidens besitzen, die ihnen von Jehovah gegeben wurde. Dann wird es ein wahrhaft religiöser Widerstand gegen die gottlose Raserei eines entmenschten Mannes sein. Die deutschen Juden werden einen bleibenden Sieg über die deutschen Nichtjuden in dem Sinne davontragen, als sie diese zu einer Wertschätzung der Menschenwürde bekehren werden. Sie werden ihren deutschen Mitbürgern einen Dienst erweisen und ihre Berechtigung erweisen, die wahren Deutschen zu sein im Gegensatz zu jenen, die heute den deutschen Namen, wenn auch unbewußt, in den Schmutz ziehen.

Und nun ein Wort zu den Juden in Palästina. Ich habe keinen Zweifel, daß sie sich auf dem falschen Wege befinden. Das Palästina der biblischen Konzeption ist keine geographische Gegend. Es liegt in ihren Herzen. Aber wenn sie schon das geographische Palästina als ihre nationale Heimstätte ansehen müssen, so ist es falsch, es unter dem Schatten des britischen Gewehres zu betreten. Eine religiöse Tat kann nicht mit der Hilfe des Bajonettes oder der Bombe ausgeführt werden. Sie können sich in Palästina nur mit dem Wohlwollen der Araber niederlassen. Sie sollten versuchen, die Herzen der Araber zu bekehren. Derselbe Gott, der die Herzen der Juden regiert, regiert auch die Herzen der Araber. Sie können

Satyagraha vor den Arabern zeigen und sich selbst darbieten, erschossen oder ins Tote Meer geworfen zu werden, ohne einen kleinen Finger gegen sie zu erheben. Sie werden die öffentliche Meinung der Welt bei ihren religiösen Bestrebungen auf ihrer Seite finden. Es gibt Hunderte von Möglichkeiten, mit den Arabern vernunftig zu verhandeln, wenn sie nur die Hilfe des britischen Bajonettes loswerden. So, wie es ist, sind sie Teilhaber der Briten bei der Ausraubung eines Volkes, das ihnen nichts Falsches getan hat.

Ich verteidige nicht die arabischen Ausschreitungen. Ich wünschte, sie hätten den Weg der Gewaltfreiheit gewählt in ihrem Widerstand gegen das, was sie berechtigterweise als einen unvermeidbaren Übergriff auf ihr Land erachten. Aber gemäß dem anerkannten Kanon von Recht und Unrecht kann angesichts erdrückender Unterschiede nichts gegen den arabischen Widerstand eingewandt werden.

Sollen die Juden, die beanspruchen, das auserwählte Volk zu sein, ihren Anspruch einlösen dadurch, daß sie den Weg der Gewaltfreiheit wählen, um ihre Position auf der Erde zu verteidigen. Jedes Land ist ihre Heimat, einschließlich Palästina, nicht aufgrund von Aggressionen, sondern durch liebevollen Dienst. Ein jüdischer Freund sandte mir ein Buch zu mit dem Titel "Der jüdische Beitrag zur Zivilisation" von Cecil Roth. Es gibt einen Bericht über das, was die Juden getan haben, um die Literatur, die Kunst, die Musik, das Theater, die Wissenschaft, die Medizin, die Landwirtschaft etc. auf der Welt zu bereichern. Seinen festen Willen vorausgesetzt, kann der Jude sich weigern, als ausgestoßener Kastenloser (outcaste) des Westens behandelt zu werden, verachtet oder gönnerhaft behandelt. Er kann Anspruch auf Achtung und Respekt der Welt erheben dadurch, daß er ein Mensch ist, die auserwählte Schöpfung Gottes, anstatt daß er ein Mensch ist, der schnell herabsinkt zu den Scheusalen und von Gott Verlassenen. Die Juden können ihren zahlreichen Beiträgen den außerordentlichen und unübertrefflichen Beitrag der gewaltfreien Aktion hinzufügen.

Segaon, 20. November 1938" (**HARIJAN, 26. 11. 1938**)

- Mahatma Gandhi: The Jews (Segaon/India, November 20, 1938)

"Several letters have been received by me asking me to declare my views about the Arab-Jew question in Palestine and the persecution of the Jews in Germany. It is not without hesitation that I venture to offer my views on this very difficult question.

My sympathies are all with the Jews. I have known them intimately in South Africa. Some of them became life-long companions. Through these friends I came to learn much of their age-long persecution. They have been the untouchables of Christianity. The parallel between their treatment by Christians and the treatment of untouchables by Hindus is very close. Religious sanction has been invoked in both cases for the justification of the inhuman treatment meted out to them. Apart from the friendships, therefore, there is the more common universal reason for my sympathy for the Jews.

But my sympathy does not blind me to the requirements of justice. The cry for the national home for the Jews does not make much appeal to me. The sanction for it is sought in the Bible and the tenacity with which the Jews have hankered after return to Palestine. Why should they not, like other peoples of the earth, make that country their home where they are born and where they earn their livelihood?

Palestine belongs to the Arabs in the same sense that England belongs to the English or France to the French. It is wrong and inhuman to impose the Jews on the Arabs. What is going on in Palestine today cannot be justified by any moral code of conduct. The mandates have no sanction but that of the last war. Surely it would be a crime against humanity to reduce the proud Arabs so that Palestine can be restored to the Jews partly or wholly as their national home.

The nobler course would be to insist on a just treatment of the Jews wherever they are born and bred. The Jews born in France are French in precisely the same sense that Christians born in France are French. If the Jews have no home but Palestine, will they relish the idea of being forced to leave the other parts of the world in which they are settled? Or do they want a double home where they can remain at will? This cry for the national home affords a colourable justification for the German expulsion of the Jews.

But the German persecution of the Jews seems to have no parallel in history. The tyrants of old never went so mad as Hitler seems to have gone. And he is doing it with religious zeal. For he is propounding a new religion of exclusive and militant nationalism in the name of which any inhumanity becomes an act of humanity to be rewarded here and hereafter. The crime of an obviously mad but intrepid youth is being visited upon his whole race with unbelievable ferocity. If there ever could be a justifiable war in the name of and for humanity, a war against Germany, to prevent the wanton persecution of a whole race, would be completely justified. But I do not believe in any war. A discussion of the pros and cons of such a war is therefore outside my horizon or province.

But if there can be no war against Germany, even for such a crime as is being committed against the Jews, surely there can be no alliance with Germany. How can there be alliance between a nation which claims to stand for justice and democracy and one which is the declared enemy of both? Or is England drifting towards armed dictatorship and all it means?

Germany is showing to the world how efficiently violence can be worked when it is not hampered by any hypocrisy or weakness masquerading as humanitarianism. It is also showing how hideous, terrible and terrifying it looks in its nakedness.

Can the Jews resist this organized and shameless persecution? Is there a way to preserve their self-respect, and not to feel helpless, neglected and forlorn? I submit there is. No person who has faith in a living God need feel helpless or forlorn. Jehovah of the Jews is a God more personal than the God of the Christians, the Mussalmans or the Hindus, though, as a matter of fact in essence, He is common to all and one without a second and beyond description. But as the Jews attribute personality to God and believe that He rules every action of theirs, they ought not to feel helpless. If I were a Jew and were born in Germany and earned my livelihood there, I would claim Germany as my home even as the tallest gentile German may, and challenge him to shoot me or cast me in the dungeon; I would refuse to be expelled or to submit to discriminating treatment. And for doing this, I should not wait for the fellow Jews to join me in civil resistance but would have confidence that in the end the rest are bound to follow my example. If one Jew or all the Jews were to accept the prescription here offered, he or they cannot be worse off than now. And suffering voluntarily undergone will bring them an inner strength and joy which no number of resolutions of sympathy passed in the world outside Germany can. Indeed, even if Britain, France and America were to declare hostilities against Germany, they can bring no inner joy, no inner strength. The

calculated violence of Hitler may even result in a general massacre of the Jews by way of his first answer to the declaration of such hostilities. But if the Jewish mind could be prepared for voluntary suffering, even the massacre I have imagined could be turned into a day of thanksgiving and joy that Jehovah had wrought deliverance of the race even at the hands of the tyrant. For to the godfearing, death has no terror. It is a joyful sleep to be followed by a waking that would be all the more refreshing for the long sleep.

It is hardly necessary for me to point out that it is easier for the Jews than for the Czechs to follow my prescription. And they have in the Indian satyagraha campaign in South Africa an exact parallel. There the Indians occupied precisely the same place that the Jews occupy in Germany. The persecution had also a religious tinge. President Kruger used to say that the white Christians were the chosen of God and Indians were inferior beings created to serve the whites. A fundamental clause in the Transvaal constitution was that there should be no equality between the whites and coloured races including Asiatics. There too the Indians were consigned to ghettos described as locations. The other disabilities were almost of the same type as those of the Jews in Germany. The Indians, a mere handful, resorted to satyagraha without any backing from the world outside or the Indian Government. Indeed the British officials tried to dissuade the satyagrahis from their contemplated step. World opinion and the Indian Government came to their aid after eight years of fighting. And that too was by way of diplomatic pressure not of a threat of war.

But the Jews of Germany can offer satyagraha under infinitely better auspices than the Indians of South Africa. The Jews are a compact, homogenous community in Germany. They are far more gifted than the Indians of South Africa. And they have organized world opinion behind them. I am convinced that if someone with courage and vision can arise among them to lead them in non-violent action, the winter of their despair can in the twinkling of an eye be turned into the summer of hope. And what has today become a degrading man-hunt can be turned into a calm and determined stand offered by unarmed men and women possessing the strength of suffering given to them by Jehovah. It will be then a truly religious resistance offered against the godless fury of dehumanized man. The German Jews will score a lasting victory over the German gentiles in the sense that they will have converted the latter to an appreciation of human dignity. They will have rendered service to fellow-Germans and proved their title to be the real Germans as against those who are today dragging, however unknowingly, the German name into the mire.

And now a word to the Jews in Palestine. I have no doubt that they are going about it the wrong way. The Palestine of the Biblical conception is not a geographical tract. It is in their hearts. But if they must look to the Palestine of geography as their national home, it is wrong to enter it under the shadow of the British gun. A religious act cannot be performed with the aid of the bayonet or the bomb. They can settle in Palestine only by the goodwill of the Arabs. They should seek to convert the Arab heart. The same God rules the Arab heart who rules the Jewish heart. They can offer satyagraha in front of the Arabs and offer themselves to be shot or thrown into the Dead Sea without raising a little finger against them. They will find the world opinion in their favour in their religious aspiration. There are hundreds of ways of reasoning with the Arabs, if they will only discard the help of the British bayonet. As it is, they are co-sharers with the British in despoiling a people who have done no wrong to them.

I am not defending the Arab excesses. I wish they had chosen the way of non-violence in resisting what they rightly regarded as an unwarrantable encroachment upon their country. But according to the accepted canons of right and wrong, nothing can be said against the Arab resistance in the face of overwhelming odds.

Let the Jews who claim to be the chosen race prove their title by choosing the way of non-violence for vindicating their position on earth. Every country is their home including Palestine not by aggression but by loving service. A Jewish friend has sent me a book called *The Jewish Contribution to Civilization* by Cecil Roth. It gives a record of what the Jews have done to enrich the world's literature, art, music, drama, science, medicine, agriculture, etc. Given the will, the Jew can refuse to be treated as the outcaste of the West, to be despised or patronized. He can command the attention and respect of the world by being man, the chosen creation of God, instead of being man who is fast sinking to the brute and forsaken by God. They can add to their many contributions the surpassing contribution of non-violent action.

SEGAON, November 20, 1938" (Harijan, 26-11-1938)

(The Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. 68, 1938-39, Ahmedabad 1977, S. 137-141)

"MAHATMA GANDHI,

Der Unglückliche hört nicht zu, wenn rings um ihn die eitlen Mäuler sein Schicksal beschwätzen; wenn aber, den leeren Lärm durchstoßend, eine Stimme ihn beim Namen anruft, die er seit langem kennt und verehrt, eine große ernste Stimme, horcht er auf. Was diese Stimme mir zu sagen hat - so denkt er -, das kann nur guter Rat und echter Trost sein, denn der da redet, weiß, was Leid ist, er weiß, daß der Leidende des echten Trostes fast noch mehr als des guten Rats bedarf, und er hat beides, Weisheit, um richtig zu raten, und jene schlichte Einheit von Glauben und Liebe, der allein sich das Geheimnis des Tröstens erschließt. Doch was er nun zu hören bekommt, enthält zwar Elemente einer ihm, eben aus dem Munde dieses Sprechers, wohlbekannten und an sich hohen Lobes würdigen Anschauung, aber auf ihn und seine Lage passen sie gar nicht, sie sind gar nicht wirklich an ihn gerichtet, jedem Wort merkt er an, daß es nur aus allgemeinen, wie gesagt sehr preisenswerten Grundsätzen geschöpft ist, und daß der Sprecher ihn, den Angerufenen, in dieser seiner Lage nicht sieht, ihn, ehe er das Wort ergriff, nicht angesehen hat, daß er ihn und seine Lage nicht kennt. Dazu kommt aber noch, daß sich mit Rat und Trost ein Drittes mischt, das beide übertönt: der Vorwurf. Nicht als wollte der Leidende in dieser Stunde von dem verehrten Manne keine Anklage entgegennehmen - im Gegenteil: erst wenn sich mit dem guten Rat und dem echten Trost der gerechte Vorwurf verbände und beiden ihren Sinn und Grund gäbe, erkannte er im Bringer des Wortes den Boten. Aber die Anklage, die da geäußert wird, ist eine ganz andere, als die er aus dem Sturm der Ereignisse und aus dem schweren Schläge des eigenen Herzens vernimmt, eine fast entgegengesetzte, - er prüft, er forsch, nein: sie ist nicht gerecht. Und das durchbohrt den Panzer seines Schweigens. Was das Wüten des Feindes nicht zustande brachte, bewirkt der freundliche Zuspruch: er muß antworten. Daß die Meister der Eishölle, ruft er, auf einen kunstfertig hergestellten Popanz meinen Namen kleben, ist in ihrem Wesen und im Wesen ihrer Beziehung zu mir begründet; aber du, Mann des guten Willens, wie weißt du nicht, daß man den sehen muß, den man anspricht, ihn in seiner Beschaffenheit, an seinem Orte, von seinem Schicksal unwittert!

Juden werden verfolgt, beraubt, mißhandelt, gepeinigt, umgebracht. Und Sie, Mahatma Gandhi, sagen, ihre Lage in dem Lande, in dem ihnen dies widerfährt, entspräche genau (*an exact parallel*) der Lage der Inder in Südafrika zur Zeit, als Sie dort Ihre berühmte "Wahrheitskraft"- oder "Seelenstärke"- (*Satyagraha*-) Kampagne eröffneten: dort hätten die Inder durchaus denselben Platz eingenommen (*there the Indians occupied precisely the same place*) und die Verfolgung habe auch dort eine religiöse Färbung (*a religious tinge*) gehabt. Auch dort habe die Verfassung die Gleichberechtigung zwischen Weißen und Farbigen, einschließlich der Asiaten, abgelehnt, auch dort seien den Indern Ghetti angewiesen worden, und die übrigen Disqualifikationen seien ebenfalls nahezu von der gleichen Art gewesen wie die der Juden in Deutschland (*almost of the same type as those of the Jews in Germany*). Ich habe diese Sätze Ihres Artikels wieder und wieder gelesen, ohne sie zu verstehen. Ich habe Ihre Reden und Schriften aus der südafrikanischen Zeit, obgleich ich sie gründlich kannte, nochmals gelesen und mir jede Beschwerde, die Sie darin vorbringen, mit aller Aufmerksamkeit und Phantasie vergegenwärtigt; ich habe dasselbe mit den Berichten Ihrer Freunde und Schüler über jene Zeit getan; aber all das hat mir nicht geholfen zu begreifen, was Sie von uns sagen. In Ihrem ersten mir bekannten Vortrag, von 1896, haben Sie, unter den Pfuirufen der Versammlung, zwei besondere Vorgänge als Zeugnis angeführt: daß eine Europäerbande einen indischen Dorfladen anzündete und einigen Schaden verursachte, und daß eine andere Bande brennende Raketen in einen anderen städtischen Laden warf. Wenn ich dagegen die Tausende und Tausende zerstörter und verbrannter jüdischer Geschäfte stelle, werden Sie vielleicht entgegen, das sei nur ein Unterschied der Quantität, und die Handlungen seien doch *almost of the same type*. Aber wissen Sie nichts, Mahatma, von der Verbrennung der Synagogen und der Thorarollen? Wissen Sie nicht, was da an heiligem, zum Teil uraltem Gut der Gemeinschaft in Flammen aufgegangen ist? Ich habe nie davon gehört, daß Buren oder Engländer in Südafrika ein indisches Heiligtum verletzt hätten. Und dann finde ich noch eine konkrete Beschwerde in jenem Vortrag angeführt: daß drei indische Schullehrer, die sich entgegen dem Verbot nach neun Uhr abends auf der Straße befanden, verhaftet und erst danach freigesprochen worden seien. Das ist alles, was Sie an Derartigem vorbringen. Aber wissen Sie, oder wissen Sie nicht, Mahatma, was ein Konzentrationslager ist und wie es darin zugeht, welches die Martern des Konzentrationslagers, welches seine Methoden des langsamen und des schnellen Umbringens sind? Ich kann nicht annehmen, daß Sie es wissen, denn sonst wäre dieses tragikomische "*almost of the same*

type" Ihnen doch wohl nicht über die Lippen gegangen. Die Inder wurden in Südafrika verachtet und verächtlich behandelt, aber rechtlos waren sie nicht, vogelfrei waren sie nicht, Geiseln für das erwünschte Verhalten des Auslands waren sie nicht. Und meinen Sie etwa, ein Jude könnte in Deutschland auch nur einen einzigen Satz eines Vortrags wie jenes von Ihnen öffentlich aussprechen, ohne niedergeschlagen zu werden? Was für eine Bedeutung hat es, auf etwas Gemeinsames hinzuweisen, wenn man solche Verschiedenheit unbeachtet läßt!

Es scheint mir nicht überzeugend, daß Sie Ihre Weisung an uns, in Deutschland *Satyagraha* zu üben, mit dieser Ähnlichkeit der Voraussetzungen begründen. Ich habe in den fünf Jahren, die ich selbst unter dem gegenwärtigen Regime verbracht habe, viele Handlungen echter Seelenstärke von Juden erlebt, die sich ihr Recht nicht abdingen und sich nicht niederbeugen ließen, und die nicht allein keine Gewalt, sondern auch keine List gebrauchten, um den Folgen solcher Haltung zu entgehen. Aber diese Handlungen haben offenbar keinen Einfluß auf das Handeln der Gegenseite ausgeübt. Gewiß: Heil und Ehre jedem, der solche Seelenstärke bekundet! Aber als Parole der allgemeinen Haltung, die eine Wirkung zu tun geeignet erscheint, vermag ich sie für die deutschen Juden nicht anzuerkennen. Man kann einsichtlosen Menschenseelen gegenüber eine wirksame Haltung der Gewaltlosigkeit einnehmen, auf Grund der Möglichkeit, ihnen dadurch allmählich Einsicht beizubringen, aber einer dämonischen Universalwalze kann man so nicht begegnen. Es gibt eine Situation, in der aus der *satyagraha* der Seelenstärke keine *satyagraha* der Wirkungskraft werden kann. Das Wort "Martyrium" bedeutet Zeugenschaft; wenn aber kein Mensch da ist, der das Zeugnis entgegennimmt? Zeugenschaft ohne Zeugnis, unwirksames, unbeachtetes, verwehendes Martyrium, das ist das Los unzähliger Juden in Deutschland. Gott allein nimmt ihr Zeugnis entgegen; der "siegelnnde" Gott, wie es in unseren Gebeten heißt, besiegelt es; aber eine Maxime des angemessenen Verhaltens kann man daraus nicht ableiten. Solches Martyrium wird getan; doch wer darf es fordern!

Aber Ihre Vergleichung der Lage der Juden in Deutschland mit der der Inder in Südafrika nötigt mich, Sie auf einen noch wesentlicheren Unterschied aufmerksam zu machen. Das ist freilich ein Unterschied, von dem ich, so groß er ist, recht wohl begreife, daß er Ihnen gar nicht bewußt war, als Sie die *exact parallel* aufstellten. Es ist so gut zu begreifen, daß es Ihnen, wenn Sie an Ihre südafrikanische Zeit zurückdenken, ganz selbstverständlich ist, daß es auch damals diese große Mutter Indien für Sie gegeben hat, wie es Ihnen auch damals selbstverständlich war, daß es sie gibt. Das war und ist für Sie so selbstverständlich, daß Sie sich offenbar gar nicht den fundamentalen Unterschied zwischen all den Völkern vergegenwärtigen, die solch eine Mutter haben - es muß nicht eine so große Urmutter sein, es kann auch ein kleines, schmales Mütterlein sein, aber eben eine Mutter, Mutterschoß und Mutterherz -, und einem Volk, das verwaist ist, oder dem man von seinem Lande sagt: Dies ist deine Mutter nicht mehr.

Als Sie in Südafrika waren, Mahatma, lebten dort etwa 150 000 Inder. Aber weit mehr als zweihundert Millionen lebten in Indien! Und diese Tatsache nährte die Seelen der hundertfünftausend; ob sie es wußten oder nicht, sie hatten Kraft zu leben und Mut zu leben von dieser Tatsache her. Fragten Sie sie da, wie Sie die Juden fragen, *if they want a double home where they can remain at will* (ob sie eine doppelte Heimat wollen, wo sie nach Belieben bleiben können; Übers. d. Hrsg.)? Sie sagen den Juden, wenn Palästina ihr Heim sei, müßten sie sich mit dem Gedanken vertraut machen, daß sie genötigt würden *to leave the other parts of the world in which they are settled* (die übrigen Teile der Welt, in denen sie sich niedergelassen haben, zu verlassen; Übers. d. Hrsg.)? Haben Sie den Indern in Südafrika auch gesagt, wenn Indien ihr Heim sei, müßten sie sich mit dem Gedanken vertraut machen, daß sie genötigt würden, nach Indien zurückzukehren? Oder sagten Sie ihnen, Indien sei ihr Heim nicht? Und wenn, was freilich unvorstellbar ist, die Hunderte Millionen Inder morgen über die Erde verstreut würden, und übermorgen würde ein anderes Volk sich in Indien festsetzen, und die Inder würden erklären, daß trotzdem dort noch Platz sei für Begründung eines *National Home* für sie, das ihrer Diaspora eine starke organische Konzentration, die Errichtung einer lebendigen Mitte gewährt, soll dann ein jüdischer Gandhi - angenommen, daß es so etwas geben kann - ihnen antworten (was Sie den Juden antworten): *This cry for the National Home affords a colourable justification for your expulsion* (Dieser Ruf nach der nationalen Heimstätte bietet eine trügerische Rechtfertigung für eure Vertreibung; Übers. d. Hrsg.)? Oder sie belehren, ähnlich wie Sie die Juden belehren: Das Indien der vedischen Vorstellung ist nicht eine geographische Gegend, es ist in euren Herzen? Ein Land, von dem ein heiliges Buch den Söhnen dieses Landes erzählt, ist niemals bloß in den Herzen, ein Land wird nie zum bloßen Symbol. Es ist in den Herzen, weil es in der Welt ist; es ist ein Symbol, weil es eine Wirklichkeit ist. Zion ist das prophetische

Bild einer Verheißung für die Menschheit; aber es wäre nur eine schlechte Metapher, wenn es den Zionsberg nicht wirklich gäbe. Dieses Land heißt "heilig", aber es ist nicht die Heiligkeit einer Idee, es ist die Heiligkeit eines Stückes Erde; was Idee ist und nichts anderes, kann nicht heilig werden, aber ein Stück Erde kann heilig werden, wie ein Mutterleib heilig werden kann.

Zerstreuung ist erträglich und zuweilen sogar sinnreich, wenn es irgendwo eine Sammlung, eine wachsende heimatliche Mitte gibt, ein Stück Erde, wo man nicht in der Zerstreuung, sondern in der Sammlung ist und von wo aus der Geist der Sammlung in allen Stätten der Zerstreuung hinaus wirken kann. Wo es das gibt, gibt es ein aufstrebendes gemeinsames Leben, das Leben einer Gemeinschaft, die heute zu leben wagt, weil sie morgen zu leben hoffen darf. Aber wo der Zerstreuung diese wachsende Mitte, dieses unablässige Geschehen der Sammlung fehlt, da wird sie zur Zerstückelung. Von da aus ist die Frage unseres jüdischen Schicksals unablässig an die Möglichkeit der Sammlung, diese aber an Palästina gebunden.

"Warum sollen sie nicht", fragen Sie, "wie andere Völker der Erde jenes Land zu ihrer Heimat machen, wo sie geboren sind und ihren Lebensunterhalt erwerben?" Weil ihr Schicksal ein anderes ist als das aller anderen Völker der Erde, und zwar ein Schicksal, das nach Wahrheit und Gerechtigkeit keinem Volk der Erde zuzumuten ist. Weil ihr Schicksal Zerstreuung ist, nicht Zerstreuung eines Teils und Bewahrung des Kerns wie bei anderen Völkern, sondern nichts als Zerstreuung ohne Kern und Mitte, und weil jedes Volk fordern darf, einen lebendigen Kern der Sammlung zu besitzen. Weil hundert angenommene Heimaten ohne eine angestammte und selbstverständliche ein Volk krank und elend machen. Weil auf stiefmütterlichem Boden zwar Wohlstand von Einzelnen und Leistung von Einzelnen gedeihen mag, aber das Volkswesen verkümmert. Und wie Sie, Mahatma, wünschen, daß nicht bloß alle Inder leben und wirken können, sondern daß auch das indische Wesen, die indische Weisheit, die indische Wahrheit gedeihe und fruchtbar sei, so wünschen wir es für das Judentum. Ihnen braucht es gar nicht bewußt zu werden, daß das Gedeihen des indischen Wesens ohne die Verbindung der Inder mit ihrem Mutterboden und ohne ihre Sammlung auf ihm nicht gewährleistet wäre; aber wir wissen, worauf es ankommt: weil eben dieses uns versagt ist oder doch versagt war bis zu diesen Geschlechtern, die begonnen haben, an der Wiedergewinnung des Mutterbodens zu arbeiten.

Aber das ist noch nicht alles, ja, es ist für uns, für die Juden, die so denken wie ich, noch nicht das Entscheidende, so schmerzlich drängend es auch ist. Sie sagen, Mahatma Gandhi, für den Ruf nach einem nationalen Heim, der Sie "nicht sehr anspreche", werde eine Beglaubigung (*sanction*) "in der Bibel gesucht". Nein, so ist es nicht. Wir schlagen die Bibel nicht auf und suchen darin nicht nach Beglaubigungen. Eher ist es umgekehrt: die Verheißungen der Wiederkehr, der Wiederherstellung, die die Sehnsucht von hundert Generationen gespeist haben, geben auch denen von heute einen elementaren, von wenigen in seiner Bedeutung ganz erkannten, aber auch im Leben der vielen, die nicht an die Botschaft der Bibel glauben, wirksamen Antrieb. Auch dies jedoch ist noch nicht das Entscheidende für uns, die wir zwar nicht in jedem Satz der Schrift ein Stück göttlicher Offenbarung sehen, aber dem Geist vertrauen, der ihre Sprecher angeweht hat. Nicht die Verheißung des Landes ist für uns das Entscheidende, sondern die Forderung, deren Erfüllung an das Land, an die Existenz einer freien jüdischen Gemeinschaft in diesem Land gebunden ist. Die Bibel sagt uns nämlich, und unser innerstes Wissen bestätigt es, daß einst, vor mehr als dreitausend Jahren, unsere Einwanderung in dieses Land im Bewußtsein eines Auftrags von oben geschah, hier, mit den Generationen unseres Volkes, eine gerechte Lebensordnung aufzurichten, wie sie eben nicht von einzelnen im Bereich der privaten Existenz, sondern nur von einem Volk in der Gestaltung seiner Gesellschaft zu verwirklichen ist: Gemeinschaftsbesitz am Boden (Lev. 25,23), regelmäßig wiederkehrender Ausgleich der sozialen Unterschiede (Lev. 25,13), Verbürgung der Unabhängigkeit jeder Person (Ex. 21,2), gegenseitige Hilfe (Ex. 23,4f.), gemeinsame Sabbatruhe, die Knecht und Tier als Wesen gleichen Anspruchs mitumfaßt (Ex. 23,12), Sabbatjahr, in dem sich mit der Schonung der Natur ein freier Zugang aller zu ihren Früchten verbindet (Lev. 25,2-7). Das sind nicht von weisen Männern zweckmäßig erdachte Gesetze, sondern was die Führung eines Volkes, offenbar selbst überrascht und überwältigt, als die gesetzte Aufgabe, als die Bedingungen der Landnahme erfährt. Keinem Volk sonst ist dergleichen an den Anfang seines Weges gestellt worden. So etwas vergißt man nie, man entledigt sich seiner nie. Wir haben damals nicht zustandegebracht, was uns aufgetragen worden war, wir sind unverrichteter Sache ins Exil gegangen, aber das Gebot ist bei uns geblieben, und es ist drängender geworden als je. Wir brauchen eigene Erde, um es zu erfüllen, wir brauchen die Freiheit, unser eigenes Leben zu ordnen; auf fremden Boden und unter fremder Satzung ist kein Versuch zu wagen.

Es kann nicht sein, daß uns die Erde und die Freiheit zur Erfüllung versagt werden. Wir sind nicht begehrlieh, Mahatma; wir wollen nur endlich gehorchen können.

Nun mögen Sie freilich fragen, ob ich für das jüdische Volk spreche, wenn ich "wir" sage. Nein, ich spreche nur eben für die, die das Gerechtigkeitsgebot des biblischen Israel als Auftrag an sie selbst empfinden. Und wären dies nur wenige, so sind sie der Kern des Volkes, und die Zukunft des Volkes hängt an ihnen, denn die Uraufgabe des Volkes lebt in ihnen, wie das Keimblatt im Kern der Frucht. Und im Zusammenhang damit muß ich Ihnen auch dies sagen, daß Sie zu Unrecht voraussetzen, die Juden von heute glaubten durchweg an Gott, und daraus ableiten, wie sie sich zu verhalten haben. Die Judenheit macht heute eine schwere Glaubenskrisis durch; ja, es scheint mir, daß die Glaubenskrisis der heutigen Menschheit, ihre Unfähigkeit, wirklich an Gott zu glauben, sich in dieser Krise der Judenheit konzentriert: hier ist sie noch schwerer, noch gefährlicher, noch entscheidungsvoller als irgendwo anders in der Welt. Und diese Glaubenskrisis ist auch hier in Palästina nicht überwunden; vielmehr erkennen wir hier noch mehr als irgendwo sonst in der Judenheit, wie schwer sie ist. Aber wir erkennen zugleich, daß sie nur hier zu überwinden ist. Nicht aus dem Leben von isolierten und preisgegebenen Einzelnen kann sie überwunden werden, wiewohl erhofft werden darf, daß in ihrer großen Not das Fünkchen des Glaubens erwacht. Die Überwindung kann nur aus dem Leben einer Gemeinschaft kommen, die den Willen Gottes zu tun beginnt, vielfach ohne ihn als solchen zu tun, ohne zu glauben, daß Gott ist und daß er dies will. Sie kann aus diesem Leben der Gemeinschaft dann kommen, wenn glaubende Menschen ihr zur Seite stehen, die nicht richten und fordern, nicht drängen und predigen, sondern mitleben, helfen, warten und bereit sind für den Augenblick, wo es an ihnen sein wird, Fragenden die wahre Antwort zu geben. Dies ist die innerste Wirklichkeit des jüdischen Lebens in Palästina; vielleicht wird sie nicht bloß für die Überwindung der Glaubenskrisis in der Judenheit, sondern auch für die Überwindung der Glaubenskrisis in der Menschheit von Bedeutung sein. Die Begegnung dieses Volkes mit diesem Land hat nicht bloß eine heilige Urgeschichte; wir fühlen ein noch unerschlossenes Geheimnis in ihr. Sie, Mahatma Gandhi, der Sie um den Zusammenhang von Überlieferung und Zukunft wissen, sollten nicht zu denen gehören, die ohne Ahnung und Teilnahme an dieser unserer Sache vorbeigehen.

Sie sagen aber - und es ist für mich das Wichtigste von allem, was Sie auf uns zu sagen -, Palästina gehöre den Arabern, und es sei daher "unrecht und unmenschlich, die Juden den Arabern aufzuerlegen". Hier muß ich etwas Persönliches einschalten, um Ihnen deutlich zu machen, von welchen Voraussetzungen aus ich diese These nun betrachten will.

Ich gehöre einem Menschenkreise an, der, seit Palästina von den Briten erobert worden ist, nicht aufgehört hat, dafür zu kämpfen, daß die Juden einen echten Frieden mit den Arabern suchen. Unter einem echten Frieden verstanden und verstehen wir, daß die beiden Völker gemeinsam das Land bewirtschaften sollen, ohne daß eins dem andern seinen Willen aufzwingen darf. Das erschien uns in Anbetracht der internationalen Gepflogenheiten unseres Zeitalters sehr schwierig, aber nicht unmöglich. Wir waren und sind uns dessen bewußt, daß es in diesem außergewöhnlichen, ja beispiellosen Fall darauf ankommt, neue Wege der Völkerverständigung und des Völkereinvernehmens zu suchen. Auch darin standen und stehen wir unter einem Gebot.

Grundlegend war für uns die Einsicht, daß hier zwei vitale Ansprüche sich einander gegenüber erheben, zwei Ansprüche verschiedener Herkunft und verschiedener Art, die nicht sachlich gegeneinander abgewogen werden können, zwischen denen nicht sachlich entschieden werden kann, dieser sei gerecht und jener ungerecht. Wir empfanden und empfinden es als unsere Aufgabe, den Anspruch, der dem unseren entgegentritt, zu verstehen, zu ehren und uns um eine Versöhnung beider Ansprüche miteinander zu bemühen. Auf den jüdischen Anspruch konnten und können wir nicht verzichten; ist doch an dieses Land noch Höheres als das Leben unseres Volkes, nämlich sein Werk, und das heißt: der göttliche Auftrag an es, gebunden. Aber wir waren und sind überzeugt, daß es möglich sein muß, einen Ausgleich zwischen diesem Anspruch und dem anderen zu finden, weil wir dieses Land lieben und an seine Zukunft glauben, und weil, da gewiß auch auf der anderen Seite solche Liebe und solcher Glaube vorhanden sind, ein Zusammenschluß zu gemeinsamem Dienst an dem Land nicht unerreichbar sein kann. Wo Glaube und Liebe sind, kann auch ein scheinbar tragischer Widerspruch zur Lösung gelangen.

Um diese unerhörte schwierige Aufgabe erfüllen zu können, deren Anerkennung wir ja auch gegen einen ebenso törichteren wie natürlichen innerjüdischen Widerstand durchzusetzen haben, bedurften wir des Beistands der wohlmeinenden Menschen aller Völker und hofften darauf. Nun aber kommen Sie und erledigen das ganze existentielle Dilemma mit der einfachen Formel: "Palästina gehört den Arabern."

Was bedeutet das, ein Land gehöre einer Bevölkerung? Sie wollen mit Ihrer Formel doch offenbar nicht bloß einen Zustand beschreiben, sondern ein Recht deklarieren. Sie wollen damit offenbar sagen, ein Volk habe das ausschließliche Besitzrecht auf das Land, in dem es angesessen sei, ein so ausschließliches Besitzrecht, daß, wer darin ohne die Erlaubnis dieses Volkes siedelt, einen Raub begehe. Aber auf welchem Weg haben sich wohl die Araber das Besitzrecht auf Palästina erworben? Doch wohl auf dem der Eroberung, und zwar einer siedelnden Eroberung. Als einer solchen gestehen Sie ihr also zu, daß sie ein ausschließliches Besitzrecht begründe, während die nachfolgenden nur auf Herrschaft, nicht auf Siedlung ausgehenden Eroberungen der Mamluken und der Türken in Ihren Augen freilich keins begründen, sondern das des im Land verbliebenen früheren Eroberervolkes unberührt lassen. Besiedlung durch Eroberergewalt begründet also für Sie ein Besitzrecht an Palästina, während eine Siedlung wie die jüdische, deren Methoden zwar nicht immer dem arabischen Lebensanspruch gerecht wurden, aber auch im bedenklichsten Falle von denen des Eroberers weit entfernt blieben, Ihrer Ansicht nach keine Anteilnahme an diesem Besitzrecht zu begründen vermag. Zu solcher Konsequenz gelangen Sie dadurch, daß Sie wie von einem Axiom von dem Satz ausgehen, ein Land gehöre seiner Bevölkerung. In einer Epoche der Völkerwanderung würden Sie zunächst das Besitzrecht des Volkes vertreten, dem Verdrängung oder Ausrottung droht, ist diese aber vollzogen, müßten Sie, vielleicht nicht gleich, aber nach einer angemessenen Zahl von Generationen, nunmehr dem Vergewaltiger das Land "gehören" lassen. Vielleicht ist die Zeit nicht fern, da - etwa nach einer Katastrophe, deren Ausmaß wir uns heute noch nicht vorzustellen vermögen,- die Vertreter der Menschheit sich über eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Menschen, Völkern und Ländern, über eine Besiedlung dünnbevölkerter Territorien ebenso wie über eine gemeinschaftliche Bewirtschaftung der notwendigen Rohstoffe und über eine folgerichtige Intensivierung des Bodenbaus des Erdballs werden verständigen müssen, um eine neue, ungeheuer vergrößerte Völkerwanderung zu verhüten, an der die Menschheit zugrunde zu gehen drohte. Soll dann den Männern, die die Rettung wagen, das Dogma des "Gehörens", des unabänderlichen Besitzrechts, des heiligen status quo entgegengehalten werden? Gewiß, wir sind Zeugen, wie das in der Tiefe des Völkerlebens drängende Gefühl, dieses Dogma müsse angefochten werden, verhängnisvoll mißbraucht wird; aber sind an diesem Mißbrauch nicht jene Vertreter der mächtigsten Staaten mitschuldig, die jede Prüfung des Dogmas wie ein Sakrileg behandelten?

Und wenn nicht die Völker wandern, aber ein Volk? Und wenn dieses wandernde Volk nach seiner alten Heimat verlangt, wo neben jenem Volk, dem sie jetzt "gehört", auch noch für einen wesentlichen, für einen zentrumbildenden Teil von ihm Raum ist? Wenn dieses wandernde Volk, dem sie einst, freilich ebenfalls auf Grund siedelnder Eroberungsgewalt, gehörte und das einst auf ihr durch reine Herrschaftsgewalt vertrieben worden war, nun einen freien oder ohne Beeinträchtigung fremden Lebensraums freiwerdenden Teil des Landes zu besetzen strebt, um endlich wieder eine *Volksheimat* zu haben, eine Heimat, wo seine Menschen *als Volk* leben können? Dann helfen Sie, Mahatma Gandhi, die Schranke vorziehen und helfen rufen: "Bleibt fort! Dieses Land gehört nicht Euch!" Statt zu helfen, einen echten Frieden zu stiften, der uns gibt, was wir brauchen, ohne den Arabern zu nehmen, was sie brauchen, - auf der Grundlage einer gerechten Abmessung, was von ihnen wirklich gebraucht wird und was unserem Bedürfnis zugestanden werden darf!

Eine solche Abmessung des Lebensraums für alle ist möglich, wenn man damit eine umfassende Intensivierung des gesamten palästinensischen Bodenbaus verbindet. Bei der gegenwärtigen, hilflos primitiven Fellachenwirtschaft ist der zur Ernährung einer Familie benötigte Raum um ein vielfaches größer als er dann wäre. Soll an den sinnlos gewordenen Formen einer überalterten Wirtschaft festgehalten, soll eine Produktivierung des Bodens vermieden werden, um einem Zuzug neuer Siedler ohne Beeinträchtigung der alten vorzubeugen? Ich wiederhole: ohne Beeinträchtigung. Das soll die Grundlage des Einvernehmens sein, das wir anstreben.

Sie sorgen, Mahatma, nur um das "Besitzrecht" der einen Seite; nach dem Recht der anderen, der nach Erde hungernden, auf ein freies Stück Erde, fragen Sie nicht. Aber da ist noch jemand, den Sie nicht befragen und der doch, wenn es gerecht, das heißt auf Grund der ganzen erkennbaren Wirklichkeit, zugehen soll, befragt werden müßte: das ist diese Erde hier selbst. Fragen Sie sie, was die Araber in 1300 Jahren und was wir in 50 für sie getan haben! Muß ihre Antwort nicht ein gewichtiges Zeugnis in einer gerechten Verhandlung darüber sein, wem dieses Land "gehört"?

Mir scheint, Gott schenke überhaupt keinen Fleck seiner Erde so her, daß der Besitzer sagen dürfte, was Gott in der Schrift (Ex. 19,5) sagt: "Mein ist all das Erdland." Auch den siedelnden Eroberern leiht er, meine ich, das eroberte Land nur her und wartet ab, was sie damit anfangen.

Man sagt mir aber, ich dürfe nicht bloß den Ackerboden ehren und die Wüste verachten. Man sagt mir, die Wüste wolle auf das Werk ihrer Kinder warten, uns Zivilisationsbeladene erkenne sie als ihre Kinder nicht mehr an. Ich habe Ehrfurcht vor der Wüste, aber ich glaube nicht an ihr unbedingtes Widerstreben, denn ich glaube an die große Ehe des Menschen (Adam) mit der Erde (Adama). Dieses Land erkennt uns an, denn es wird fruchtbar durch uns, und eben dadurch, daß es uns fruchtbar wird, erkennt es uns an. Unsere Siedler kommen nicht wie die abendländischen Kolonisatoren hierher, um Eingeborene für sich arbeiten zu lassen, sie setzen sich selber ein, ihre Kraft und ihr Blut, um dieses Land fruchtbar zu machen. Aber wir wollen seine Fruchtbarkeit nicht für uns allein. Die jüdischen Bauern haben angefangen, ihre Brüder, die arabischen Bauern, zu lehren, diesen Boden intensiver zu bebauen; wir wollen sie es weiter lehren, zusammen mit ihnen wollen wir ihn bearbeiten, das heißt auf Hebräisch: ihn bedienen. Je fruchtbarer dieser Boden wird, um so mehr Raum wird hier sein für uns und für sie. Wir wollen sie nicht verdrängen, wir wollen mit ihnen leben. Wir wollen sie nicht beherrschen, wir wollen mit ihnen dienen.

Sie haben einmal gesagt, Mahatma, die Politik umstricke uns heutzutage wie die Windungen einer Schlange, denen man nicht entschlüpfen könne, was immer man versuche; Sie begehrten daher, sagten Sie, mit der Schlange zu ringen. Hier ist die Schlange in ihrer größten Macht zu sehen. Juden und Araber haben Anspruch auf dieses Land, aber die Ansprüche lassen sich faktisch miteinander versöhnen, wenn sie nur auf das vom Leben selbst und von einem Willen zur Versöhnung bestimmte Maß zurückgeführt werden, das heißt, wenn sie in die Sprache von Bedürfnissen lebender Menschen für sich und ihre Kinder übersetzt werden. Statt dessen werden sie nun aber unter dem Einfluß der Schlange zu prinzipiellen, zu politischen Ansprüchen zugespitzt und werden mit all der Rücksichtslosigkeit vertreten, die die Politik den von ihr Geführten einflößt. Das Leben mit seinen Wirklichkeiten und Möglichkeiten entschwindet ebenso wie der Wille zur Wahrheit und zum Frieden, nichts wird mehr gewußt und gefühlt als die politische Parole allein. Die Schlange siegt nicht bloß über den Geist, sondern auch über das Leben. Wer will mit ihr ringen?

Mitten in Ihren Ausführungen, Mahatma, steht ein gutes Wort, das wir dankbar aufnehmen. Wir sollten suchen, sagen Sie, das arabische Herz zu bekehren. Nun denn, helfen Sie uns, es zu tun! Auch bei uns sind viele törichte Herzen zu bekehren, die jener völkischen Selbstsucht verfallen sind, welche nur den eigenen Anspruch kennt; das werden wir hoffentlich selbst zustande bringen. Aber zu dem anderen Werk der Bekehrung brauchen wir Ihre Hilfe. Ihre Rüge gilt jedoch nur den Juden, weil sie es dulden, daß die britischen Bajonette sie gegen die Bombenwerfer verteidigen. Über diese selbst äußern Sie sich wesentlich zurückhaltender: Sie sagen, Sie wünschten, daß die Araber den Weg der Gewaltlosigkeit gewählt hätten, aber *according to the accepted canons of right and wrong* (gemäß dem anerkannten Kanon von Recht und Unrecht; Übers. d. Hrsg.) sei nichts gegen ihr Verhalten zu sagen. Wie ist es nun möglich, daß Sie hier, was Sie doch sonst nirgends tun, den *accepted canons* eine, wenn auch nur bedingte, Geltung zugestehen! Sie werfen uns vor, daß wir, die wir selber kein Heer besitzen, es zulassen, daß das britische manches blinde Morden verhindert; denen aber, die täglich, ohne hinzusehen, wen's trifft, den Mord in unsere Reihen tragen, lassen Sie in Anbetracht der *accepted canons* eine verständnisvolle Nachsicht angedeihen. Übersuchen Sie alles, Mahatma, Tun und Lassen, Recht und Unrecht beider Seiten - sollten Sie da nicht erkennen, daß wir gewiß nicht am wenigsten Ihre Hilfe brauchen?

Wir haben in diesem Land neu zu siedeln begonnen, 35 Jahre ehe ihm der "Schatten des britischen Geschützes" nahte. Nicht wir haben diesen Schatten aufgesucht, nicht um unsere, sondern um die britischen Interessen zu wahren, ist er hier erschienen und geliebt. Wir wollen die Gewalt nicht.

Aber Sie, Mahatma Gandhi, haben nach den Beschlüssen von Delhi, Anfang März 1922, geschrieben: "*Have I not repeatedly said that I would have India become free even by violence rather than that she should remain in bondage* (Habe ich nicht wiederholt gesagt, daß ich Indien eher durch Gewalt befreit haben möchte, als daß es unter dem Joch verbleiben sollte; Übers. d. Hrsg.)?" Damit haben Sie etwas sehr Wichtiges ausgesprochen: daß die Gewaltlosigkeit für Sie ein Glaube und nicht ein politisches Prinzip ist -, daß aber das Verlangen nach der Freiheit Indiens in Ihnen *noch* stärker ist als ihr Glaube. Um dessen willen liebe ich sie.

Wir wollen die Gewalt nicht. Wir haben nicht, wie unser Volksohn Jesus und wie Sie, die Lehre der Gewaltlosigkeit ausgerufen, weil wir meinen, daß ein Mann zuweilen, um sich oder gar seine Kinder zu retten, Gewalt üben muß. Aber wir haben von der Urzeit an die Lehre der Gerechtigkeit und des Friedens ausgerufen; wir haben gelehrt und gelernt, daß der Friede das Ziel der Welt und daß die Gerechtigkeit der Weg zu ihm ist. Also können wir nicht Gewalt üben *wollen*. Wer sich zu Israel zählt, kann nicht Gewalt üben wollen.

Nun aber sagen Sie, unsere Gewaltlosigkeit sei *of the helpless and the weak* (von den Hilflosen und Schwachen; Übers. d. Hrgs.). Das entspricht der Wirklichkeit nicht. Sie wissen nicht oder bedenken nicht, welche Seelenstärke, welche satyagraha dazu gehört hat, hier, unter jahrelangen unauhörlichen Taten der blinden Gewalt an uns, unseren Frauen und unseren Kindern, an uns zu halten und nicht mit Taten der blinden Gewalt zu antworten.

Und andererseits haben Sie, Mahatma, damals, 1922, die Worte geschrieben: *"I see that our non-violence is skindEEP... This non-violence seems to be due merely to our helplessness... Can true voluntary non-violence come out of this seeming forced non-violence of the weak* (Ich sehe, daß unsere Gewaltlosigkeit hauttief ist... Diese Gewaltlosigkeit kommt bloß von unserer Hilflosigkeit... Kann wahrhaft freiwillige Gewaltfreiheit aus dieser anscheinend erzwungenen Gewaltlosigkeit der Schwachen herauskommen?)" Als ich damals diese Worte las, begann meine Verehrung für Sie, eine so große, daß auch Ihre Ungerechtigkeit gegen uns ihr nicht Abbruch zu tun vermag.

Sie sagen, es sei *a stigma* gegen uns, daß unsere Ahnen Jesus gekreuzigt haben. Ich weiß nicht, ob das wirklich geschehen ist; aber ich halte es für möglich. Ich halte es für ebenso möglich, wie daß das indische Volk unter anderen Umständen und wenn das, was Sie lehren, seiner eigenen Neigung stärker entgegen wäre (*"India"*, sagen Sie, *"is by nature non-violent"*), Sie hingerichtet hätte. Völker verschlingen nicht selten das Große, das sie geboren haben. Wie kann man dergleichen ohne Widerspruch als "Stigma" eines Volkes bezeichnen! Ich möchte Ihnen aber nicht verschweigen, daß ich zwar nicht unter den Kreuzigern Jesu, aber auch nicht unter seinen Anhängern gewesen wäre. Denn ich kann mir nicht verbieten lassen, dem Übel zu widerstreben, wo ich sehe, daß es daran ist, das Gute zu vernichten. Ich muß, wie dem Übel in mir, so dem Übel in der Welt widerstreben. Ich kann nur darum ringen, es nicht durch Gewalt tun zu müssen. Ich will die Gewalt nicht. Aber wenn ich nicht anders als durch sie verhindern kann, daß das Übel das Gute vernichtet, werde ich hoffentlich Gewalt üben und mich in Gottes Hände geben.

"India", sagen Sie, *"is by nature non-violent"*. Das war es nicht immer. Das Mahabharata ist ein Epos der kriegerischen, der disziplinierten Gewalt. In der größten seiner Dichtungen, der Bhagavad-Gita, wird erzählt, wie Arjuna auf dem Schlachtfeld zur Einsicht kommt, er wolle die Sünde nicht begehen, seine Verwandten zu töten, die ihm entgegenstehen, und Bogen und Pfeile fallen läßt; aber der Gott verweist ihm solches Tun als unmännlich und schändlich: ein Besseres als einen gerechten Kampf gebe es für einen Ritter überhaupt nicht.

Ist das die Wahrheit? Wenn ich die meine zu bekennen habe, muß ich sagen: Ein Besseres als die Gerechtigkeit gibt es für einen Menschen überhaupt nicht, es sei denn die Liebe; wir sollen für die Gerechtigkeit auch kämpfen können, aber liebend kämpfen.

Ich habe diesen Brief an Sie, Mahatma, sehr langsam geschrieben. Immer wieder habe ich ausgesetzt, zuweilen nach einem kurzen Absatz tagelang, um mein Wissen und meine Meinung nachzuprüfen. Immer wieder bin ich tage- und nächtelang mit mir ins Gericht gegangen, ob ich nicht an irgendeinem Punkte das Maß der von Gott einer menschlichen Gemeinschaft erlaubten und sogar anbefohlenen Selbsterhaltung überschreite und in die schlimme Verirrung der kollektiven Selbstsucht verfälle. Freunde und mein eigenes Gewissen haben, wo diese Gefahr drohte, mich dazu gebracht, mich zu reinigen. Darüber sind etliche Wochen vergangen, und eine Zeit ist gekommen, wo über die jüdisch-arabische Sache in der Hauptstadt des britischen Reiches verhandelt wird und, wie es heißt, auch entschieden werden soll. Aber die wahre Entscheidung kann in dieser Sache nicht von außen, sondern nur von innen kommen. Ich darf daher diesen Brief schließen, ohne das Ergebnis von London abzuwarten.

MARTIN BUBER

Jerusalem, 24. Februar 1939."

- Martin Buber: Letter to Mahatma Gandhi (Jerusalem, February 24, 1939)

"MAHATMA GANDHI,

He who is unhappy lends a deaf ear when idle tongues discuss his fate amongst themselves. But when a voice that he has long known and honoured, a great voice and an earnest one, pierces the vain clamour and calls him by his name, he is all attention. Here is a voice, he thinks, which can but give good counsel and genuine comfort: for he who speaks knows what suffering is: he knows that the sufferer is more in need of comfort than of counsel; and he has both the wisdom to counsel rightly and that simple union of faith and love which alone is the open-sesame to true comforting. But what he hears - containing though it does elements of a noble and most praiseworthy conception such as he expects from his speaker - is yet barren of all application to his peculiar circumstances. These words are in truth not applicable to him at all. They are inspired by most praiseworthy general principles; but the listener is aware that he, the speaker, has cast not a single glance at the situation of him whom he is addressing, that he sees him not nor does he know him and the straits under which he labours. Moreover, intermingled with the counsel and the comfort, a third voice makes itself heard drowning both the others, the voice of reproach. It is not that the sufferer disdains to accept reproach in this hour from the man he honours: on the contrary, if only there were mingled with the good counsel and the true comfort a word of just reproach giving to the former a meaning and a reason, he would recognise in the speaker the bearer of a message. But the accusation voiced is another altogether from that which he hears in the storm of events and in the hard beating of his own heart: it is almost the opposite of this. He weighs it and examines it, - no, it is not a just one! and the armour of his silence is pierced. The friendly appeal achieves what the enemy's storming has failed to do: he must answer. He exclaims: let the lords of the ice-inferno affix my name to a cunningly constructed scare crow; this is the logical outcome of their own nature and the nature of their relations to me. But you, the man of good will, do you not know that you must see him whom you address, in his place and circumstance, in the throes of his destiny?

Jews are being persecuted, robbed, maltreated, tortured, murdered. And you, Mahatma Gandhi, say that their position in the country where they suffer all this is an exact parallel to the position of Indians in South Africa at the time when you inaugurated your famous "Force of Truth" or "Strength of the Soul" (Satyagraha) campaign. There the Indians occupied precisely the same place and the persecution there also had a religious tinge. There also the constitution denied equality of rights to the white and the black race including the Asiatics: there also the Indians were assigned to ghettos and the other disqualifications were, at all events, almost of the same type as those of the Jews in Germany. I read and reread these sentences in your article without being able to understand. Although I know them well, I reread your South African speeches and writings and called to mind, with all the attention and imagination at my command, every complaint which you made therein; and I did likewise with the accounts of your friends and pupils at that time; but all this did not help me to understand what you say about us. In the first of your speeches with which I am acquainted, that of 1896, you quoted two particular incidents to the accompaniment of the hisses of your audience: first, that a band of Europeans had set fire to an Indian village shop causing some damage; and second, that another band had thrown burning rockets into an urban shop. If I oppose to this the thousands on thousands of Jewish shops, destroyed and burnt-out, you will perhaps answer that the difference is only one of quantity and that the proceedings were almost of the same type. But, Mahatma, are you not aware of the burning of Synagogues and scrolls of the Law? Do you know nothing of all the sacred property of the community - in part of great antiquity, that has been destroyed in the flames? I am not aware that Boers and Englishmen in South Africa ever injured anything sacred to the Indians. I find further only one other concrete complaint quoted in that speech, namely, that three Indian school-teachers, who were found walking in the streets after 9 p.m. contrary to orders, were arrested and only acquitted later on. That is the only incident of the kind you bring forward. Now do you know or do you not know, Mahatma, what a concentration camp is like and what goes on there? Do you know of the torments in the concentration camp, of its methods of slow and quick slaughter? I cannot assume that you know of this; for then this tragi-comic utterance "almost of the same type" could scarcely have crossed your lips. Indians were despised and despicably treated in South Africa: but they were not deprived of rights, they were not outlawed, they were not hostages for the coveted attitude of foreign powers. And do you think perhaps that a Jew in Germany could pronounce in public one single sentence of a speech such as yours without being knocked down? Of what significance is it to point to a certain

something in common when such differences are overlooked? It does not seem to me convincing when you base your advice on us to observe Satyagraha in Germany on these similarities of circumstance. In the five years which I myself spent under the present régime, I observed many instances of genuine Satyagraha among the Jews, instances showing a strength of spirit wherein there was no question of bartering their rights or of being bowed down, and where neither force nor cunning was used to escape the consequences of their behaviour. Such actions, however, exerted apparently not the slightest influence on their opponents. All honour indeed to those who displayed such strength of soul! But I cannot recognise herein a parole for the general behaviour of German Jews which might seem suited to exert an influence on the oppressed or on the world. An effective stand may be taken in the form of non-violence against unfeeling human beings in the hope of gradually bringing them thereby to their senses; but a diabolical universal steam-roller cannot thus be withstood. There is a certain situation in which from the "Satyagraha" of the strength of the spirit no "Satyagraha" of the power of truth can result. The word "Satyagraha" signifies testimony. Testimony without acknowledgement, ineffective, unobserved martyrdom, a martyrdom cast to the winds - that is the fate of innumerable Jews in Germany. God alone accepts their testimony; God "seals" it, as it is said in our prayers. But no maxim for suitable behaviour can be deduced therefrom. Such martyrdom is a deed - but who would venture to demand it?

But your comparing of the position of the Jews in Germany with that of the Indians in South Africa, compels me to draw your attention to a yet more essential difference. True, I can well believe that you were aware of this difference, great as it is, when you drew the exact parallel. It is obvious that when you think back to your time in South Africa it is a matter of course for you that then as now you always had this great Mother India. That fact was and still is so taken for granted that apparently you are entirely unaware of the fundamental differences existing between nations having such a mother (it need not necessarily be such a great Mother, it may be a tiny motherkin, but yet a mother, a mother's bosom and a mother's heart) and a nation that is orphaned, or to whom one says in speaking of his country: "This is no more your mother"!

When you were in South Africa, Mahatma, there were living there 150.000 Indians. But in India there were far more than 200 millions! And this fact nourished the souls of the 150.000, whether they were conscious of it or not: they drew from this source their strength to live and their courage to live. Did you ask then as you ask the Jews now, whether they want a double home where they can remain at will? You say to the Jews: if Palestine is their home, they must accustom themselves to the idea of being forced to leave the other parts of the world in which they are settled. Did you also say to the Indians in South Africa that if India is their home, they must accustom themselves to the idea of being compelled to return to India? Or did you tell them that India was not their home? And if - though indeed it is inconceivable that such a thing could come to pass - the hundreds of millions of Indians were to be scattered to-morrow over the face of the earth; and if the day after to-morrow another nation were to establish itself in India and the Indians (in Original: "Jews"; Anm. D. Hrsg.) were to declare that there was yet room for the establishment of a national home for the Indians, thus giving to their diaspora a strong organic concentration and a living centre; should then a Jewish Gandhi - assuming there could be such - answer them, as you answered the Jews: this cry for the national home affords a colourable justification for your expulsion? Or should he teach them, as you teach the Jews: that the India of the Vedic conception is not a geographical tract, but that it is in your hearts? A land about which a sacred book speaks to the sons of the land is never merely in their hearts; a land can never become a mere symbol. It is in the hearts because it is the prophetic image of a promise to mankind: but it would be a vain metaphor if Mount Zion did not actually exist. This land is called "Holy"; but this is not the holiness of an idea, it is the holiness of a piece of earth. That which is merely an idea and nothing more cannot become holy; but a piece of earth can become holy just as a mother's womb can become holy.

Dispersion is bearable: it can even be purposeful, if somewhere there is ingathering, a growing home centre, a piece of earth wherein one is in the midst of an ingathering and not in dispersion and from whence the spirit of ingathering may work its way out to all the places of the dispersion. When there is this, there is also a striving, common life, the life of a community which dares to live to-day because it hopes to live tomorrow. But when this growing centre, this increasing process of ingathering is lacking, dispersion becomes dismemberment. On this criterion the question of our Jewish destiny is indissolubly bound up with the possibility of ingathering and this in Palestine.

You ask: "Why should they not, like other nations of the earth, make that country their home where they are born and where they earn their livelihood?" Because their destiny is different from that of all other nations of the earth: it is a destiny which in truth and justice should not be imposed on any nation on earth. For their destiny is dispersion, not the dispersion of a fraction and the preservation of the main substance as in the case of other nations; it is dispersion without the living heart and centre; and every nation has a right to demand the possession of a living heart. It is different, because a hundred adopted homes without one original and natural one render a nation sick and miserable. It is different, because although the well-being and the achievement of the individual may flourish on step-mother soil, the nation as such must languish. And just as you, Mahatma, wish that not only should all Indians be able to live and work, but that also Indian substance, Indian wisdom and Indian truth should prosper and be fruitful, so do we wish this for the Jews. For you there is no need to be aware, that the Indian substance could not prosper without the Indian's attachment to the mother-soil and without his ingathering therein. But we know what is the essential: we know it because it is just this that is denied us or was, at least, up to the generation which has just begun to work at the redemption of the mother-soil.

But this is not all: because for us, for the Jews who think as I do, painfully urgent as it is, it is indeed not the decisive Factor. You say, Mahatma Gandhi, that to support the cry for a national home which "does not make much appeal to you", a sanction is "sought in the Bible". No - there is not so. We do not open the Bible and seek therein sanction. The opposite is true: the promises of return, of re-establishment, which have nourished the yearning hope of hundreds of generations, give those of to-day an elementary stimulus, recognised by few in its full meaning but effective also in the lives of many who do not believe in the message of the Bible. Still this too is not the determining factor for us who, although we do not see divine revelation in every sentence of Holy Scripture, yet trust in the spirit which inspired their speakers. Decisive for us is not the promise of the Land - but the command, the fulfilment of which is bound up with the land, with the existence of a free Jewish community in this country. For the Bible tells us and our inmost knowledge testifies to it, that once, more than 3000 years ago, our entry into this land was in the consciousness of a mission from above to set up a just way of life through the generations of our people, such a way of life as can be realised not by individuals in the sphere of their private existence but only by a nation in the establishment of its society: communal ownership of the land (Lev. 25,23), regularly recurrent levelling of social distinctions (Lev. 25,13), guarantee of the independence of each individual (Ex. 21,2), mutual help (Ex. 23,4ff.), a common Sabbath embracing serf and beast as beings with equal claim (Ex. 23,12), a Sabbatical year whereby, letting the soil rest, everybody is admitted to the free enjoyment of its fruits (Lev. 25,5-7). These are not practical laws thought out by wise men; they are measures which the leaders of the nation, apparently themselves taken by surprise and overpowered have found to be the set task and condition for taking possession of the land. No other nation has ever been faced at the beginning of its career with such a mission. Here is something which allows of no forgetting, and from which there is no release. At that time we did not carry out what was imposed upon us: we went into exile with our task unperformed: but the command remained with us and it has become more urgent than ever. We need our own soil in order to fulfil it: we need the freedom of ordering our own life: no attempt can be made on foreign soil and under foreign statute. It may not be that the soil and the freedom for fulfilment be denied us. We are not covetous, Mahatma: our one desire is that at last we may obey.

Now you may well ask whether I speak for the Jewish people when I say "we". I speak only for those who feel themselves entrusted with the commission of fulfilling the command of justice delivered to Israel of the Bible. Were it but a handful - these constitute the pith of the nation and the future of the people depends on them; for the ancient mission of the nation lives on in them as the cotyledon in the core of the fruit. In this connection I must tell you that you are mistaken when you assume that in general the Jews of to-day believe in God and derive from their faith guidance for their conduct. Jewry of to-day is in the throes of a serious crisis in the matter of faith. It seems to me that the lack of faith of present day humanity, its inability truly to believe in God, finds its concentrated expression in this crisis of Jewry; here all is darker, more fraught with danger, more fateful than anywhere else in the world. Neither is this crisis resolved here in Palestine: indeed we recognise its severity here even more than elsewhere among Jews. But at the same time we realise that here alone can it be resolved. There is no resolution to be found in the life of isolated and abandoned individuals, although one may hope that the spark of faith will be kindled in their great need. The true solution can only issue from the life of a community which begins to carry out the will of God, often without being aware of doing so, without believing that God exists and

this is His will. It may be found in this life of the community if believing people support it who neither direct nor demand, neither urge nor preach, but who share the life, who help, wait and are ready for the moment when it will be their turn to give the true answer to the enquirer. This is the innermost truth of the Jewish life in the Land; perhaps it may be of significance for the solution of this crisis of faith not only for Jewry but for all humanity. The contact of this people with this Land is not only a matter of sacred ancient history: we sense here a secret still more hidden.

You, Mahatma Gandhi, who know of the connection between tradition and future, should not associate yourself with those who pass over our cause without understanding or sympathy.

But you say - and I consider it to be the most significant of all the things you tell us - that Palestine belongs to the Arabs and that it is therefore "wrong and inhuman to impose the Jews on the Arabs."

Here I must add a personal note in order to make clear to you on what premises I desire to consider this matter.

I belong to a group of people who, from the time when Britain conquered Palestine, have not ceased to strive for the concluding of genuine peace between Jew and Arab.

By a genuine peace we inferred and still infer that both peoples should together develop the Land without the one imposing his will on the other. In view of the international usages of our generation this appeared to us to be very difficult but not impossible. We were well aware and still are, that in this unusual - yet unexampled case, it is a question of seeking new ways of understanding and cordial agreement between the nations. Here again we stood and still stand under the sway of a commandment.

We considered it a fundamental point, that in this case two vital claims are opposed to each other, two claims of a different nature and a different origin, which cannot be pitted one against the other and between which no objective decision can be made as to which is just or unjust. We considered and still consider it our duty to understand and to honour the claim which is opposed to ours and to endeavour to reconcile both claims. We cannot renounce the Jewish claim; something even higher than the life of our people is bound up with the Land, namely the work which is their divine mission. But we have been and still are convinced that it must be possible to find some form of agreement between this claim and the other; for we love this land and we believe in its future; and, seeing that such love and such faith are surely present also on the other side, a union in the common service of the Land must be within the range of the possible. Where there is faith and love, a solution may be found even to what appears to be a tragic contradiction.

In order to carry out a task of such extreme difficulty - in the recognition of which we have to overcome an internal resistance on the Jewish side, as foolish as it is natural - we are in need of the support of well-meaning persons of all nations, and we had hope of such. But now you come and settle the whole existential dilemma with the simple formula: "Palestine belongs to the Arabs".

What do you mean by saying that a land belongs to a population? Evidently you do not intend only to describe a state of affairs by your formula, but to declare a certain right. You obviously mean to say that a people, being settled on the land, has such an absolute claim to the possession of this land that whoever settles in it without the permission of this people, has committed a robbery. But by what means did the Arabs attain to the right of ownership in Palestine? Surely by conquest and, in fact, a conquest by settlement. You therefore admit that this being so, it constitutes for them an exclusive right of possession; whereas the subsequent conquests of the Mamelukes and the Turks which were not conquests with a view to settlement, do not constitute such in your opinion, but leave the former conquering nation in rightful ownership. Thus settlement by force of conquest justifies for you a right of ownership of Palestine; whereas a settlement such as the Jewish one - the methods of which, it is true, though not always doing full justice to Arab ways of life, were, even in the most objectionable cases, far removed from those of conquest - do not justify in your opinion any participation in this right of possession. These are the consequences which result from your statement in the form of an axiom that a land belongs to its population. In an epoch of migration of nations you would first support the right of ownership of the nation that is threatened with dispossession or extermination; but were this once achieved, you would be compelled, not at once, but after the elapse of a suitable number of generations, to admit that the land belongs to the usurper.

Possibly the time is not far removed when - perhaps after a catastrophe the extent of which we cannot yet estimate - the representatives of humanity will have to come to some agreement on the re-establishment of relations between peoples, nations and countries, on the colonisation of thinly populated

territories as well as on a communal distribution of the necessary raw materials and on a logical intensification of the cultivation of the globe in order to prevent a new, enormously extended migration of nations which would threaten to destroy mankind. Is then the dogma of "possession", of the inalienable right of ownership, of the sacred status quo to be held up against the men who dare to save the situation? For surely, we are witnesses of how the feeling, penetrating deep into the heart of national life, that this dogma must be opposed, is disastrously misused; but do not those representatives of the most powerful states share the guilt of this misuse, who consider every questioning of the dogma as a sacrilege?

And what if it is not the nations who migrate, but o n e nation? And what if this migrating nation should yearn towards its ancient home where there is still room for a considerable section of it, enough to form a centre side by side with the people to whom the land now "belongs"? And what if this wandering nation, to whom the land once belonged, likewise on the basis of a settlement by force of conquest - and who were once driven out of it by mere force of domination, should now strive to occupy a free part of the land, or a part that might become free without encroaching on the living room of others, in order at last to acquire again for themselves a n a t i o n a l home - a home where its people could live a s a n a t i o n? Then you come, Mahatma Gandhi, and help to draw the barriers and to declare "Hands off! This land does not belong to you!" Instead of helping to establish a genuine peace, giving us what we need without taking from the Arabs what they need, on the basis of a fair adjustment as to what they would really make use of and what might be admitted to satisfy our requirements!

Such an adjustment of the required living room for all is possible if it is brought into line with an all-embracing intensification of the cultivation of the whole soil in Palestine. In the present, helplessly primitive state of fellah agriculture the amount of land needed to produce nourishment for a family is ever so much larger than it otherwise would be. Is it right to cling to ancient forms of agriculture which have become meaningless, to neglect the potential productivity of the soil, in order to prevent the immigration of new settlers without prejudice to the old? I repeat: without prejudice. This should be the basis of the agreement for which we are striving.

You are only concerned, Mahatma, with the "right of possession" on the one side: you do not consider the right to a piece of free land on the other side - for those who are hungering for it. But there is another of whom you do not enquire and who in justice, i.e. on the basis of the whole perceptible reality, would have to be asked: this other is the soil itself. Ask the soil what the Arabs have done for her in 1300 years and what we have done for her in 50! Would her answer not be weighty testimony in a just discussion as to whom this land "belongs"?

It seems to me that God does not give any one portion of the earth away so that the owner thereof may say as God does in the Holy Script: "Mine is the Land". Even to the conqueror who has settled on it, the conquered land is, in my opinion, only lent - and God waits to see what he will make of it.

I am told however, I should not respect the cultivated soil and despise the desert. I am told, the desert is willing to wait for the work of her children: we who are burdened with civilisation are not recognised by her any more as her children. I have a veneration of the desert; but I do not believe in her absolute resistance, for I believe in the great marriage between man (Adam) and earth (Adama). This land recognises us, for it is fruitful through us: and through its fruit-bearing for us it recognises us. Our settlers do not come here as do the colonists from the Occident, with natives to do their work for them: they themselves set their shoulders to the plow, and they spend their strength and their blood to make the land fruitful. But it is not only for ourselves that we desire its fertility. The Jewish peasants have begun to teach their brothers, the Arab peasants, to cultivate the land more intensively; we desire to teach them further: together with them we want to cultivate the land - to "serve" it as the Hebrew has it. The more fertile this soil becomes, the more space there will be for us and for them. We have no desire to dispossess them: we want to live with them. We do not want to rule, we want to serve with them.

You once said, Mahatma, that politics enmesh us nowadays as with serpent's coils from which there is no escape however hard one may try. You said you desired, therefore, to wrestle with the serpent. Here is the serpent in the fulness of its power! Jews and Arabs both have a claim to this land; but these claims are in fact reconcilable as long as they are restricted to the measure which life itself allots, and as long as they are limited by the desire for conciliation - that is, if they are translated into the language of the needs of living people for themselves and their children. But instead of this they are turned through the serpent's influence into claims of principle and politics, and are represented with all the ruthlessness which politics instils into those that are led by her. Life with all its realities and possibilities disappears as does the

desire for truth and peace: nothing is known and sensed but the political parole alone. The serpent conquers not only the spirit but also life. Who would wrestle with her?

In the midst of your arguments, Mahatma, there is a fine word which we gratefully accept. We should seek, you say, to convert the heart of the Arab. Well then - help us to do so! Among us also there are many foolish hearts to convert - hearts that have fallen a prey to that nationalist egoism which only admits its own claims. We hope to achieve this ourselves. But for the other task of conversion we need your help. Instead, your admonition is only addressed to the Jews, because they allow British bayonets to defend them against the bomb-throwers. Your attitude to the latter is much more reserved: you say you wish the Arabs had chosen the way of non-violence; but, according to the accepted canons of right and wrong there is nothing to be said against their behaviour. How is it possible that in this case, you should give credence - if only in a limited form - to the accepted canons, whereas you have never done so before! You reproach us, that, having no army of our own, we consent to the British army preventing an occasional blind murder. But in view of the accepted canons you cast a lenient eye on those who carry murder into our ranks every day without even noticing who is hit. Were you to look down on all, Mahatma, on what is done and what is not done on both sides - on the just and the unjust on both sides - would you not admit that we certainly are not least in need of your help?

We began to settle in the land anew, 35 years before the "shadow of the British gun" was cast upon it. We did not seek out this shadow; it appeared and remained here to guard British interests and we do not want force. But after the resolutions of Delhi, at the beginning of March 1922, you yourself, n o t o u r s. Mahatma Gandhi, wrote: "Have I not repeatedly said that I would have India become free even by violence rather than that she should remain in bondage?" This was a very important pronouncement on your part: you asserted thereby that non-violence is for you a faith and not a political principal - and that the desire for the freedom of India is even s t r o n g e r in you than your faith. And for this, I love you. We do not want force. We have not proclaimed, as did Jesus, the son of our people, and as you do, the teaching of non-violence, because we believe that a man must sometimes use force to save himself or even more his children. But from time immemorial we have proclaimed the teaching of justice and peace: we have taught and we have learnt that peace is the aim of all the world and that justice is the way to attain it. Thus we cannot d e s i r e to use force. No one who counts himself in the ranks of Israel can desire to use force.

But, you say, our non-violence is that of the helpless and the weak. This is not in accordance with the true state of affairs. You do not know or you do not consider what strength of soul, what Satyagraha has been needed for us to restrain ourselves here after years of ceaseless deeds of blind violence perpetrated against us, our wives and our children, and not to answer with like deeds of blind violence. And on the other hand you, Mahatma, wrote in 1922 as follows: "I see that our non-violence is skin-deep... This non-violence seems to be due merely to our helplessness... Can true voluntary non-violence come out of this seeming forced non-violence of the weak?" When I read those words at that time, my reverence for you took birth - a reverence so great that even your injustice towards us cannot destroy it.

You say it is a stigma against us that our ancestors crucified Jesus. I do not know whether that actually happened; but I consider it possible. I consider it just as possible as that the Indian people under different circumstances should condemn you to death - if your teachings were more strictly opposed to their own tendencies ("India", you say, "is b y N a t u r e non-violent"). Not infrequently do nations swallow up the greatness to which they have given birth. How can one assert, without contradiction, that such action constitutes a stigma! I would not deny however, that although I should not have been among the crucifiers of Jesus, I should also not have been among his supporters. For I cannot help withstanding evil when I see that it is about to destroy the good. I am forced to withstand the evil in the world just as the evil within myself. I can only strive not to have to do so by force. I do not want force. But if there is no other way of preventing the evil destroying the good, I trust I shall use force and give myself up into God's hands.

"India", you say, "is by Nature non-violent". It was not always so. The Mahabharata is an epos of warlike, disciplined force. In the greatest of its poems, the Hagavad - Gita, it is told how Arjuna decides on the battlefield that he will not commit the sin of killing his relations who are opposed to him and he lets fall his bow and arrow. But the God reproaches him saying that such action is unmanly and shameful; there is nothing better for a knight in arms than a just fight.

Is that the truth? If I am to confess what is truth to me, I must say: There is nothing better for a man than to deal justly - unless it be to love; we should be able even to fight for justice - but to fight lovingly.

I have been very slow in writing this letter to you, Mahatma. I made repeated pauses - sometimes days elapsing between short paragraphs - in order to test my knowledge and my way of thinking. Day and night I took myself to task, searching whether I had not in any one point overstepped the measure of self-preservation allotted and even prescribed by God to a human community, and whether I had not fallen into the grievous error of collective egoism. Friends and my own conscience have helped to keep me straight whenever danger threatened. Weeks have now passed since then and the time has come, when negotiations are proceeding in the capital of the British Empire on the Jewish-Arab problem - and when, it is said, a decision is to be made. But the true decision in this matter can only come from within and not from without.

I take the liberty therefore of closing this letter without waiting for the result in London.

MARTIN BUBER

Jerusalem, February 24th 1939."

(aus: THE BOND. Pamphlets of the Group "The Bond", Jerusalem, 1. TWO LETTERS TO GANDHI from Martin Buher and J. L. Magnes, Rubin Mass, Jerusalem, April 1939: A letter from Martin Buher, S. 1-22)

- Judah L. Magnes: Brief an Mahatma Gandhi (Jerusalem, 26. Februar 1939)

"Lieber Herr Gandhi,

Was Sie neulich über die Juden gesagt haben, ist eine Stellungnahme, die ich bislang gesehen habe und mit der ich mich grundlegend auseinandersetzen muß. Ihre Stellungnahme ist eine Herausforderung besonders für diejenigen von uns, die sich einbildeten, Ihre Anhänger zu sein.

Ich bin sicher, daß Sie darin richtig liegen, wenn Sie behaupten, daß die Juden in Deutschland Satyagraha leisten können gegen "die gottlose Raserei ihrer entmenschten Unterdrücker".

Aber wie und wann? Sie geben darauf keine Antwort. Sie mögen sagen. daß Sie nicht zur Genüge vertraut sind mit der deutschen Verfolgung, um die praktische Methode von Satyagraha zum Gebrauch für die deutschen Juden zu skizzieren. Aber eines der großen Dinge an Ihnen und Ihrer Lehre ist stets gewesen, daß Sie die Aussicht auf praktischen Erfolg nachdrücklich betont haben, wenn Satyagraha geleistet wird. Doch bislang haben Sie den deutschen Juden keinen praktischen Rat gegeben, den doch nur Ihre einzigartige Erfahrung geben könnte, und ich bin mir nicht darüber im klaren, ob es hilfreich ist, die Juden Deutschlands bloß im allgemeinen dazu aufzufordern, Satyagraha zu leisten. Ich hörte, daß viele Juden Deutschlands sich selbst gefragt haben, wie und wann Satyagraha geleistet werden muß, ohne die Antwort darauf gefunden zu haben. Die Bedingungen in Deutschland sind von denen, die in Südafrika und in Indien vorgeherrscht haben, radikal unterschieden. Jene von uns, die außerhalb Deutschlands sind, müssen, so nehme ich an, sehr sorgfältig über den Rat nachdenken, den wir den Unglücklichen geben, welche in den Klauen der Hitler-Bestie gefangen sind.

Wenn Sie in Ihrer Stellungnahme die Sätze über das nehmen, was Sie tun würden, wenn Sie ein deutscher Jude wären, dann würden Sie, glaube ich, herausfinden, daß nicht nur ein deutscher Jude, wie Sie verlangen, "Mut und Vision" hatte, sondern deren viele, deren Namen bekannt sind, und deren mehr, die Zeugnis abgelegt haben für ihren Glauben, ohne daß ihre Namen bekanntgeworden wären.

"Ich würde Deutschland als meine Heimat beanspruchen". Es hat niemals eine Gemeinde gegeben, die leidenschaftlicher ihrer Heimat verbunden war als die deutschen Juden Deutschland. Die Tausende von Exilierten, die heute überall zu finden sind, sind von ihrer Einstellung, von ihrer Psychologie, in ihrer Sprache, ihren Sitten, ihren Vorurteilen, ihrem Aussehen, so durch und durch deutsch, daß wir uns fragen, wie viele Generationen es dauern mag, bis dies entwurzelt ist. Die Geschichte der Juden in Deutschland geht mindestens auf die Zeit der Römer zurück, und obwohl die Juden in ihrer gesamten Geschichte dort in Massakern umgebracht und zu diversen Anlässen von dort vertrieben worden sind, so hat die eine oder die andere Sache sie doch immer wieder dorthin zurückgebracht.

"Ich würde ihn herausfordern, mich zu erschießen oder mich in den Kerker zu werfen." Viele Juden - Hunderte, Tausende sind erschossen worden. Hunderte, Tausende sind in den Kerker geworfen worden. Was mehr kann ihnen Satyagraha bieten? Ich frage dies in aller Bescheidenheit; denn ich bin sicher, daß Sie eine konstruktive Antwort geben können.

"Ich würde nicht auf meine Glaubensbrüder warten, daß sie sich meinem zivilen Widerstand anschließen, sondern darauf vertrauen, daß die übrigen schließlich meinem Beispiel folgen werden." Aber die Frage ist doch, **wie** Juden in Deutschland zivilen Widerstand leisten können? Das geringste Zeichen des Widerstands bedeutet Ermordung oder Konzentrationslager oder Beseitigung auf andere Art. Gewöhnlich werden sie in der Stille der Nacht zum Verschwinden gebracht. Keiner, außer ihre erschrockenen Familien, erfährt darüber. Es kräuselt nicht einmal die Oberfläche im Leben der Deutschen. Die Straßen sind die gleichen, das Geschäft geht wie gewöhnlich weiter, der gelegentliche Besucher sieht nichts. Kontrastieren Sie dies mit einem einzigen Hungerstreik in einem amerikanischen oder englischen Gefängnis, und die öffentliche Aufregung, die dieses verursacht. Kontrastieren Sie dies mit einer Ihrer Fastenaktionen oder mit Ihrem Salzmarsch zum Meer oder mit einem Besuch beim Vizekönig, wenn es der ganzen Welt erlaubt ist, sich an Ihre Worte zu klammern oder Zeuge zu sein bei Ihren Aktionen. Ist dies nicht größtenteils dadurch möglich gewesen, weil trotz aller Exzesse seines Imperialismus England schließlich doch eine Demokratie mit einem Parlament und einem beträchtlichen Maß an freier Aussprache ist? Ich frage mich, ob selbst Sie den Weg zur öffentlichen Meinung im totalitären Deutschland finden würden, wo das Leben ausgepustet wird wie eine Kerze und niemand sieht oder weiß, daß das Licht aus ist.

"Wenn ein Jude oder alle Juden diesen hier gemachten Vorschlag annehmen sollten, können er oder sie nicht schlechter dran sein, als sie es jetzt sind." Sicherlich meinen Sie nicht, daß jene Juden, die in der Lage sind, Deutschland zu verlassen, so schlecht dran wären wie jene, die bleiben müssen? Sie fordern Aufmerksamkeit für die unvorstellbare Grausamkeit, welche gegen alle Juden ein Verbrechen "eines offensichtlich verrückten, aber unerschrockenen Jugendlichen" ahndet. Aber der Versuch aufseiten auch nur eines Juden in Deutschland, ganz zu schweigen von der Gemeinde dort, zivilen Widerstand zu leisten, würde als unendlich größeres Verbrechen erachtet werden, und ihm würde wahrscheinlich eine Wiederholung dieser unvorstellbaren Grausamkeit folgen oder Schlimmeres.

"Und das freiwillig auf sich genomene Leiden wird ihnen innere Stärke und Freude geben." Ich wundere mich darüber, daß niemand Ihre Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt hat, daß jene deutschen Juden, die dem Judentum treu sind - und sie sind die Mehrheit - in großem Maße die innere Stärke und Freude haben, die aus dem Leiden für Ihre Überzeugungen stammen. Es sind jene unglücklichen 'Nicht-Arier', die eine Spur von jüdischem Blut haben, die jedoch als deutsche Christen aufgezogen wurden, welche am meisten bedauert werden müssen. Sie müssen Leiden ertragen und wissen nicht, warum. Viele von ihnen sind in der Verachtung gegenüber Juden und dem Judentum erzogen worden, und nun ist dieses verachtete Volk, diese verschmähte Religion, in ihren Augen, der Grund für ihr Leiden. Was für eine Tragödie für sie.

Aber in bezug auf die Juden - ich weiß nicht, ob es eine tiefere und verbreitetere Geschichte des Märtyrertums gibt. Sie können die Geschichte darüber in jedem jüdischen Geschichtsbuch lesen oder, wenn Sie eine brauchbare Darstellung wünschen, in der Jüdischen Enzyklopädie, welche vor einer Generation in New York veröffentlicht worden ist. Um nur allein Deutschland zu nehmen, so könnten Sie an einem Dokument interessiert sein, welches uns aus dem Mittelalter überliefert worden ist. Es wird das Memorbuch von Nürnberg genannt - das Nürnberg der Nürnberger Gesetze, dessen Synagoge gerade niedergeworfen wurde, das Futteral einer Thorarolle aus dem 15. Jahrhundert wurde dabei gestohlen und kürzlich dem Erzteufel der Stadt präsentiert.

Das Memorbuch enthält eine Liste von Orten, wo Massaker in Deutschland während der Kreuzzüge von 1096 bis 1298 stattfanden. Es gibt fünfzig dieser Massaker, chronologisch aufgelistet. Ein weiterer Eintrag von ungefähr 65 großen Seiten enthält Zeitpunkte und Orte mit dem Namen jener zu Tode Gemarteten von 1096 bis 1349. Nehmen Sie allein, was in diesem Nürnberg am Freitag, den 22. Ab 5058 des jüdischen Kalenders, dem 1. August 1298 des christlichen Kalenders geschah. Wir finden die Namen von 628 Männern, Frauen und Kindern, deren Familien, Alte und Junge, Gesunde und Kranke, Rabbiner und Gelehrte, Reiche und Arme, an jenem Tag abgeschlachtet wurden - verbrannt, ertränkt, mit dem Schwert niedergestreckt, erhängt, aufs Rad geflochten und gebrochen auf der Folterbank. In einigen Orten töteten die Alten die Jungen und setzten daraufhin ihrem Leben ein Ende.

In Spanien und Portugal, wo Juden die Möglichkeit gegeben wurde, zum Christentum zu konvertieren, war das, was normalerweise in einer betroffenen Stadt passierte, daß ungefähr ein Drittel konvertierte und ein Drittel zu fliehen versuchte und immer mindestens ein Drittel seine Todesqualen mit einem Lobpreis Gottes und seiner Einheit auf den Lippen annahm. Unsere hebräische Literatur ist in vielfacher Weise eine Literatur des Märtyrertums. Unser Talmud, der eine Phase von ungefähr tausend Jahren umfaßt, ist eine Literatur, die zu großem Maße unter den Bedingungen der Unterdrückung, des Exils und des Martyriums gedieh, und er enthält Erörterungen, Überlieferungen und Regeln über unsere Pflicht, eher das Martyrium anzunehmen als uns "der Götzenverehrung, der Unmoral oder dem Blutvergießen" auszuliefern. Die hebräische Liturgie pulsiert mit Elegien, in denen Dichter und Lehrer der Märtyrer einer Generation nach der anderen gedenken.

Wenn über die Jahrhunderte hindurch je ein Volk ein Volk der Gewaltlosigkeit war, waren es die Juden. Ich denke, daß sie nur wenig von anderen lernen können, was Treue zu ihrem Gott und ihre Bereitschaft angeht, zu leiden, während sie Seinen Namen heiligen.

Was neu und groß ist an Ihnen, schien mir dies zu sein, daß Sie die Gewaltfreiheit zum vorherrschenden Prinzip im ganzen Leben erhoben haben, im religiösen, sozialen und politischen Bereich, und daß Sie daraus eine praktische Methode gemacht haben, sowohl um mit dem Göttlichen zu Rate zu gehen als auch für eine neuere Welt der Gerechtigkeit und des Erbarmens und der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit selbst des unbedeutendsten "Outcast" zu kämpfen. Was Sie dem Juden dabei helfen können, seinem wertvollen Beitrag zur Menschheit hinzuzufügen, "der außerordentliche Beitrag

der gewaltfreien Aktion", ist nicht so sehr die Ermahnung, freiwillig zu leiden, sondern die praktische Methode von Satyagraha.

Sie hätten das Recht zu sagen, daß ein Jude dies tun sollte. Aber wir haben keinen mit Ihnen vergleichbaren religiösen und politischen Führer.

Es gibt, wie ich mir bewußt bin, andere Elemente außer Gewaltfreiheit in Satyagraha. Es gibt die Nicht-Zusammenarbeit und die Entsagung von Besitz und die Todesverachtung.

Die Juden sind ein Volk, das das Leben hervorhebt, und es kann streng behauptet werden, daß es den Tod verachtet. Lev. 18, 5 besagt: "Denn der Mensch, der meine Satzungen tut, wird durch sie leben", und die Interpretation fügt als ein Prinzip des jüdischen Lebens hinzu "und nicht durch sie sterben". Aus diesem Grund habe ich mich oft gefragt, ob wir geeignete Subjekte von Satyagraha sind. Und was das Eigentum angeht, so ist es nur natürlich, daß Juden ein Minimum ihres Besitzes von Deutschland oder anderswo mitnehmen wollten, um nicht anderen zur Last zu fallen. Es würde Ihnen, da bin ich sicher, Befriedigung geben zu sehen, wie eine große Anzahl der Flüchtlinge, die in Deutschland an Reichtum, Komfort, Kultur gewöhnt waren, ohne zu viele Klagen und sehr oft voller Heiterkeit ernsthaft ein neues Leben in Palästina und anderswo aufnahmen, viele von ihnen auf den Feldern oder als kleiner Angestellter in den Städten.

Was die Sache der Nicht-Zusammenarbeit angeht, habe ich eine Frage von Bedeutsamkeit, die ich Ihnen stellen möchte.

Ein Plan zwischen dem Evian-Flüchtlingsausschuß und der deutschen Regierung wird ausgearbeitet, der als nichts anderes als teuflisch erscheint. Die Einzelheiten sind noch nicht bekannt. Aber es scheint darauf hinauszulaufen: Die deutsche Regierung soll jeglichen jüdischen Besitz konfiszieren und im Austausch für erhöhten Exporthandel und fremder Valuta einer begrenzten Anzahl von Juden erlauben, in den nächsten Jahren jeweils jährlich Deutschland zu verlassen. Der Plan sieht den Verkauf von Millionen-Pfund-Schuldscheinen vor, welche von einer Flüchtlings- oder Emigrationsbank herausgegeben werden sollen, die eigens dafür geschaffen werden soll. Ob die Regierungen unter diese Schuldscheine ihren Namen setzen, weiß ich nicht. Aber sicherlich wird die gesamte jüdische Welt dazu aufgefordert werden.

Hier ist das Dilemma: Wenn man nicht unterzeichnet, werden keine Juden in der Lage sein, aus diesem Foltergefängnis namens Deutschland zu entkommen. Wenn man unterzeichnet, wird man mit jener Regierung zusammenarbeiten und mit jüdischem Fleisch und Blut handeln auf einem äußerst modernen Sklavenmarkt auf dem neuesten Stand. Ich sehe hier in Jerusalem ein Kind vor mir, das glücklich darüber ist, daß es fort ist von der Marter, und sein Bruder oder seine Eltern oder seine Großeltern. Eines der ältesten jüdischen Sprichwörter besagt: "Wer eine einzige Seele in Israel rettet, rettet so, als ob er die ganze Welt gerettet hätte." Keine lebende Seele retten? Und doch mit den Mächten des Bösen und der Finsternis zusammenarbeiten? Haben Sie eine Antwort?

Sie berühren einen vitalen Punkt der ganzen Sache, wenn Sie sagen, daß "wenn es überhaupt einen gerechten Krieg im Namen der Menschlichkeit und für sie geben könnte, ein Krieg gegen Deutschland zur Verhinderung der frevelhaften Verfolgung eines ganzen Volkes völlig gerechtfertigt (wäre). Aber ich glaube an keinen Krieg. Eine Erörterung der Für und Wider eines solchen Krieges liegt daher außerhalb meines Gesichtsbereichs und Wirkungskreises."

Aber wegen dieser "Für und Wider eines solchen Krieges" möchte ich Sie um Ihre Führung bitten. Die Frage gibt mir keine Ruhe, und ich bin sicher, daß es vielen so wie mir gehen wird. Wie Sie glaube ich an keinen Krieg. Ich sprach mich zusammen mit vielen, deren Namen Ihnen bekannt sind, für Pazifismus in Amerika während des Ersten Weltkrieges aus. Jener Krieg brachte den "Frieden" von Versailles und den Hitlerismus von heute. Aber mein Pazifismus, und wie ich mir vorstelle, der Pazifismus anderer durchläuft eine erbarmungslose Krise. Ich frage mich selbst: Angenommen: Amerika, England, Frankreich werden in einen Krieg mit der Hitler-Bestialität hineingezogen, was soll ich tun und was soll ich lehren? Dieser Krieg kann einen großen Teil des Lebens der Jugend der Welt zerstören und jene, die am Leben bleiben, dazu zwingen, ein Leben von Wilden zu führen. Zugleich weiß ich, daß ich mit meinem ganzen Herzen für eine Niederlage der Hitler-Inhumanität beten würde; und soll ich dann beiseite stehen und anderen das Kämpfen überlassen? Während des letzten Krieges betete ich für einen Frieden ohne Niederlage oder Sieg.

Die von Romain Rolland in seinem kleinen Buch "Frieden durch Revolution" (1935) gegebene Antwort scheint mir die, daß, während er selbst als einzelner sich weiterhin weigert, Waffen zu tragen, er alles,

was er kann, tun wird, seiner Seite (in diesem Fall: Rußland) zu helfen, den Krieg zu gewinnen. Das ist kaum eine zufriedenstellende Antwort.

Ich frage mich, wie ich mich fühlen würde, wenn ich kein Jude wäre. Ist die Hitler-Ungerechtigkeit wirklich so tief, wie ich sie mir vorstelle? Ich erinnere mich, daß während des letzten Krieges die Argumente gegen Deutschland ziemlich die gleichen waren wie heute. Ich maß diesen Argumenten damals keine Bedeutung bei. Vielleicht ist es die Marter meines eigenen Volkes, die mich übermäßig wütend macht? Doch ist es meine Überzeugung, daß mein Sinn für Beleidigung bei Ungerechtigkeit, vielleicht weil ich ein Jude bin, ein bißchen lebendiger ausgeprägt ist als im Durchschnitt und ich deshalb dem Übel gegenüber bewußter bin, welches der Hitler-Wahnsinn über die ganze Menschheit bringt. Der Jude, so verstreut er auch ist, ist ein Vorposten, der die Hauptlast einer Handlung gegen die Menschlichkeit früher trägt und der sie am längsten trägt. Aus einem Dutzend von Gründen ist er ein brauchbarer Sündenbock.

Ich sage dies, um deutlich zu machen, daß, wenn Juden gründlich erregt sind über Mißstände, wie den Hitler-Wahn, ihre Aufregung und Entrüstung nicht nur auf persönlicher Verletzung zu beruhen neigt, sondern auf einer mehr oder weniger glaubwürdigen Abschätzung des Übels, dem begegnet werden muß.

Wenn Sie sich die Mühe machen werden, die kleine Broschüre, die ich Ihnen sende, anzuschauen: "Gemeinschaft im Krieg" (1936), dann werden Sie sehen, daß ich einen unausrottbaren Glauben daran habe, daß kein Krieg, welcher auch immer, ein **gerechter** Krieg sein kann. Der Krieg der Zukunft für die "Demokratien" oder für eine andere noble Losung wird genau so ungerecht oder unsinnig sein, wie es der "Krieg zur Rettung der Demokratie" gestern war. Darüberhinaus werden die Demokratien, um den Krieg fortzuführen, notgedrungen totalitär werden müssen. Nicht einmal ein Krieg gegen die gräßliche Hitler-Barbarei kann gerecht genannt werden, weil jeder von uns gesündigt hat, Eroberer und Eroberte gleichermaßen, und wegen unserer Sünden, wegen unseres Mangels an Großzügigkeit und an Versöhnungs- und Entsagungsgeist konnte die Hitler-Bestie ihr Haupt erheben. Selbst auf den Seiten des Nürnberger Memorbuches finden wir die Worte: "Wegen unserer vielen Sünden" fand dieses und jenes Massaker statt. Es kann keinen Krieg **für** etwas **Gutes** geben. Das ist ein Widerspruch im Begriff. Das Gute soll durch total unterschiedliche Mittel erreicht werden.

Aber ein Krieg **gegen** etwas **Böses**? Wenn die Hitler-Grausamkeit einen Krieg gegen Sie vom Zaun bricht, was würden Sie tun, was werden Sie tun? Können Sie davon Abstand nehmen, eine Wahl zu treffen? Es ist eine Wahl zwischen Übeln - eine Wahl zwischen den Kapitalismen, den Imperialismen, den Militarismen der westlichen Demokratien und der Hitler-Religion. Kann man bei der Frage zögern, welches Übel zwischen diesen beiden das kleinere ist? Ist deshalb nicht eine Wahl geboten? Ich bin mir nur allzu schmerzlich darüber bewußt, daß ich beginne einzuräumen, daß, sollte Hitler seinen Krieg gegen uns richten, wir widerstehen müssen. Für uns würde es somit keinen gerechten Krieg, noch, um den Ausdruck zu gebrauchen, einen rechtfertigbaren Krieg geben, sondern einen **notwendigen** Krieg, nicht **für** etwas Gutes, sondern weil uns keine andere Wahl bleibt, **gegen** das größere **Übel**. Oder wissen Sie von einer anderen Wahlmöglichkeit?

Ich habe Ihnen bereits einen übermäßig langen Brief geschrieben, aber ich muß Ihre Geduld weiterhin mißbrauchen und bereite mich auf Palästina, ich hoffe in einer nicht allzu ausführlichen Weise.

Ich belaste Sie mit einer weiteren Broschüre von mir mit dem Titel "Wie alle Völker?". Darf ich Ihre Aufmerksamkeit lenken auf die Seiten 14 und 15, und daraufhin auf die Seiten 29 bis 32. Sie werden sehen, daß ich auf Seite 31 sage, daß wir alle Hindernisse in Palästina "mit allen Waffen der Zivilisation" überwinden müssen "außer Bajonetten..., also mit brüderlichen, freundlichen Waffen", und auf Seite 32, daß der Jude "eine jüdische Heimstätte, die auf lange Sicht nur gegen die gewaltsame Opposition der arabischen und moslemischen Völker aufrechterhalten werden kann, weder wollen, wünschen noch daran glauben soll". Es gibt andere Juden, die diese Ansichten teilen und die das Mandat als suspekt erachten, weil, wie Sie sagen, "die Mandatsvollmachten keine andere Sanktion haben als den letzten Krieg". In einer Rede in New York, Mai 1919, sagte ich: "Palästina soll, so sagen sie, dem jüdischen Volk 'gegeben' werden. Meiner Ansicht nach hat keine Friedenskonferenz das Recht, irgendwelches Land irgendeinem Volk zu geben, selbst wenn es das Land Israel ist, das an das Volk Israel gegeben würde. Wenn Selbstbestimmung wirklich ein Prinzip für alle Völker ist, so ist es genau solch eins für das jüdische Volk. ... Wenn wir wahre Demokraten sein sollen, müssen wir im jüdischen Leben genau so wahre Demokraten sein. Unsere neuen Anfänge in Palästina sind mit diesem Geschenk betraut" (S. 60 der o.g. Broschüre).

Aber die Bindung Israels an Palästina ist so alt wie die Bibel, und es hat keine Phase der Geschichte gegeben, in welcher diese Bindung nicht zum Ausdruck gekommen ist, und, wie wir immer klarer durch archäologische Ausgrabungen und die Wiederherstellung verlorener Dokumente erkennen, es hat niemals eine Zeit gegeben, in der jüdische Siedlungen im Heiligen Land völlig fehlten.

Das jüdische Leben wird immer eines wesentlichen Bestandteiles entbehren, wenn das jüdische Volk und das Judentum kein geistiges und intellektuelles Zentrum in Palästina haben. Es ist wahr, daß sie ohne es existieren können, wie die Geschichte zeigt, aber bei zahlreichen Anlässen haben sie nie aufgehört, ein tiefes Bedürfnis für solch ein Zentrum und den Versuch, es in Palästina zu errichten, zu erfahren. Solch ein geistiges und religiöses Zentrum muß für das jüdische Volk die Merkmale einer **Nationalen** Heimstätte annehmen. Das jüdische Volk ist nicht wie die katholische Kirche, für die die Ekklesia die höchste Autorität darstellt. Das Judentum ist darin etwas Besonderes, daß es seine letzte Autorität aus dem Leben selbst bezieht, aus den Leiden, den Sehnsüchten, den gesammelten Überlieferungen, dem Gottesbewußtsein eines **Volkes**, welches sich aus gewöhnlichen, alltäglichen, hart arbeitenden Menschen zusammensetzt. Aus diesem Grund kann das Jüdische Zentrum nicht nur aus Priestern und Gelehrten zusammengesetzt sein. Das Jüdische Zentrum sollte, um seine wirklichen Aufgaben zu erfüllen, mit allen Problemen und Möglichkeiten betraut werden, welche das Leben selbst auferlegt und, wie niemand besser als Sie weiß, das Leben drückt sich vielgestaltig aus, in politischen und sozialen so gut wie religiösen und spirituellen Formen.

Es ist, wie ich glaube, in Anerkennung all dessen, daß 52 Nationen die Lehre anerkannt haben, daß die Juden in Palästina "rechtsens" sind und nicht nur geduldet. Denken Sie nicht, daß all dies, zusätzlich zu der barbarischen Behandlung, die den Juden an viel zu vielen Orten zugemessen wird, eine Art "Recht" darstellt, welches mindestens so gültig ist wie andere Arten von "Rechten"?

Aber so wesentlich dieses Zentrum, oder diese Nationale Heimstätte, nach der Meinung vieler, für das Judentum und die Juden zu sein scheint, so denke ich doch, daß Sie eine große Anzahl von Juden in Übereinstimmung darüber finden würden, daß "es ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit wäre, die stolzen Araber herabzuwürdigen".

Die Frage ist: Was ist mit Herabwürdigung gemeint, und werden die Araber herabgewürdigt?

Sie sagen, daß "Palästina den Arabern im gleichen Sinne gehört, wie England den Engländern gehört".

"Mein ist das Land" (Lev. 25,23), sagt der Herr.

Darf ich wenigstens zwei Unterschiede herausarbeiten, warum Palästina den Arabern nicht "gehört" wie England den Engländern?

Gewöhnlich "gehört" ein Land jenem Volk, welches es erobert hat. Das ist eine häßliche Tatsache. Die Juden eroberten das Land vor langer Zeit. Sie verloren es an Eroberer, die es selbst auch verloren, und schließlich eroberten die Araber es. Aber die Araber verloren es an die Kreuzfahrer, und diese wiederum an die Araber, und diese an die Mongolen und an die Mamelucken, und diese an die Türken, von denen es durch die Alliierten Mächte, hauptsächlich England, erobert wurde. Die Araber besitzen deshalb keine politische Souveränität durch Eroberungsgewalt, und das Land "gehört" ihnen nicht in diesem Sinne.

Palästina "gehört" den Arabern in dem Sinne, daß sie seit der moslemischen Eroberung in großer Anzahl im Land sind, daß die meisten (auf keinen Fall alle) von jenen, die das Land bearbeiten, Araber sind, und die meisten (auf keinen Fall alle) von jenen, denen das Land gehört, arabische Grundeigentümer sind (eine vergleichsweise geringe Anzahl), und daß Arabisch die hauptsächlich gesprochene Sprache ist. Aber Palästina unterscheidet sich von England auch darin, daß es ein heiliges Land für drei monotheistische Religionen ist, und darin, daß ein Volk, die Juden, die ein Volk in Palästina wurden und dessen großer Klassiker, die Grundlage ihres Lebens, die Bibel, dort hervorgebracht wurde, daß dieses Volk die Jahrhunderte hindurch das Land nicht vergessen hat und nicht aufgehört hat, sich danach zu sehnen.

Das ist eine einzigartige Tatsache von nicht geringer Bedeutung.

Das grundlegende Problem ist, wie Sie es formuliert haben, das Bedürfnis der Juden, in Palästina "mit dem Wohlwollen der Araber" zu siedeln, und nicht "unter dem Schatten des britischen Gewehres".

Ich wäre nicht ehrlich, wenn ich Ihnen den Eindruck vermittelte, daß nach meiner Meinung mein Volk darin immer richtig gelegen hätte. Sie haben wundervolle Dinge getan, indem sie das Land aufbauten. Sie haben intelligent geplant und mit hohen sozialen Idealen. Sie haben willig Leiden und Härten ertragen. Sie lieben das Land, und sie haben es vor weiterem Verfall gerettet. Sie haben die hebräische Sprache wiederbelebt. In diesem Sinne "gehört" auch ihnen das Land. Aber ich bin sicher, daß es der tragische

Druck des jüdischen Lebens in Mittel- und Osteuropa gewesen ist, der mein Volk ungeduldig und oft intolerant hat werden lassen. Die Tragödie des jüdischen Wanderers und Flüchtlings begann nicht mit Deutschland. Wir hatten dieses Problem immer mit uns, und es war einer der Hauptgründe für den Aufstieg des modernen Zionismus. Und jetzt sind mit den deutschen Barbareien und mit dem, was Polen und anderswo bevorsteht, der Druck nach Raum und einer Heimstätte fast unerträglich angewachsen.

Während der vergangenen drei Jahre, während denen die jüdische Gemeinde hier unter fortwährendem Angriff stand, ist es eine Tatsache, daß die jüdische Gemeinde gewaltlos gewesen ist. Unsere jungen Männer und Frauen sind wie andere heißblütig. Aber es gibt sehr wenige übermittelte Fälle von Angriff von ihrer Seite aus, und es wurden keine Repressalien festgestellt, keine Wiedervergeltung. Diese Zurückhaltung, diese "Havlaga", wie sie genannt wrd, kann vielen Faktoren zugeschrieben werden. Aber wie die niemals endende Diskussion der "Havlaga" zeigt, so ist eine tiefe ethische Leidenschaft der vorherrschende Faktor in dieser Gewaltlosigkeit.

Ich frage mich deshalb, ob die Frage der Juden, die "Satyagraha vor den Arabern" leisten, sich in Palästina überhaupt stellt. Die jüdische Jugend hat Selbstverteidigungseinheiten organisiert, die heute, zum größten Teil, mit den Grundeinheiten der Streitkräfte des Landes verschmolzen sind. So weit mir bewußt ist, befürworten Sie nirgendwo die Abschaffung von Polizei- und Militärstreitkräften. Die Bilanz zeigt, daß in keinem einzigen Fall die legalisierten jüdischen Verbände in Palästina eine Angriffshandlung begangen haben. Ich möchte gern wissen, ob Sie der Auffassung sind, daß die jüdischen Siedlungen hätten unbewaffnet bleiben sollen oder es jetzt sein sollten, und daß, wenn Banden in eine Stadt wie Tiberias kommen und Säuglinge im Arm ihrer Mutter ermorden und verstümmeln, "sie sich selbst" anbieten sollten, "erschossen zu werden oder in das Tote Meer geworfen zu werden, ohne einen kleinen Finger gegen sie zu erheben". So wie ich Satyagraha verstanden habe, muß es, um effektiv zu sein, vor den wesentlichen Autoritäten und nicht vor umherstreifenden Banditen geleistet werden.

Werden Sie nicht zu den Arabern in der Sprache von Satyagraha sprechen? Das hätte ebenfalls einen tiefen Einfluß auf die Juden.

So groß auch das Bedürfnis ist, einen Zufluchtsort in Palästina für verfolgte Juden zu finden, und so groß die Möglichkeiten der spirituellen und intellektuellen, sozialen und politischen Errungenschaften in der jüdischen Nationalen Heimstätte sind, so gibt es doch viele, die mit Ihnen darin übereinstimmen, daß wir die Araber nicht "herabwürdigen" dürfen. Wenn ich verstehe, was Sie mit dem Wort "Herabwürdigung" meinen, würde ich, nach vielen Jahren Aufenthalt in Palästina, als meine Meinung kundgeben, daß die Araber nicht herabgewürdigt worden sind. Aber das entbindet die Juden nicht im mindesten von ihrer primären Pflicht und der vitalen Notwendigkeit, "danach zu streben, das arabische Herz zu bekehren". Vielleicht können Sie uns darin helfen mit Vorschlägen?

Aufrichtig der Ihre,

J. L. Magnes

Jerusalem, 26. Februar 1939

P.S. Sie sind vielleicht interessiert an einer dritten Broschüre, die eine kürzlich von mir gehaltene Ansprache über die Juden von Bologna, Italien, in der Hebräischen Universität enthält, insbesondere von Seite 8 an."

- Judah L. Magnes: Letter to Mahatma Gandhi (Jerusalem, February 26, 1939):

"Dear Mr. Gandhi,

What you have said recently about the Jews is the one statement I have yet seen which needs to be grappled with fundamentally. Your statement is a challenge, particularly to those of us who have imagined ourselves your disciples.

I am sure you must be right in asserting that the Jews of Germany can offer Satyagraha to the "godless fury of their dehumanized oppressors".

But how and when? You do not give the answer. You may say that you are not sufficiently acquainted with the German persecution to outline the practical technique of Satyagraha for use by the German Jews. But one of the great things about you and your doctrine has been that you have always emphasized the chance of practical success if Satyagraha be offered. Yet to the German Jews you have not given the practical advice which only your unique experience could offer, and I wonder if it is helpful merely in general terms to call upon the Jews of Germany to offer Satyagraha. I have heard that many a Jew of Germany has asked himself how and when Satyagraha must be offered, without finding the answer. Conditions in Germany are radically different from those that have prevailed in South Africa and in India. Those of us who are outside Germany must, I submit, think through most carefully the advice we proffer the unfortunates who are caught in the claws of the Hitler beast.

If you take the sentences of your statement as to what you would do were you a German Jew, you will find, I believe, that not only one German Jew, as you require, has had "courage and vision", but many whose names are known and many more who have borne witness to their faith without their names being known.

"I would claim Germany as my home". There has never been a community more passionately attached to its home than the German Jews to Germany. The thousands of exiles now to be found everywhere are so thoroughly German mentally, psychologically, in their speech, manners, prejudices, their outlook, that we wonder how many generations it may take before this is uprooted. The history of the Jews in Germany goes back to at least Roman times and though the Jews throughout their history there have been massacred and driven out on diverse occasions, one thing or the other has always brought them back there.

"I would challenge him to shoot me or to cast me into the dungeon". Many Jews - hundreds, thousands - have been shot. Hundreds, thousands have been cast into the dungeon. What more can Satyagraha give them? I ask this question in humility, for I am sure that you can give a constructive answer.

"I would not wait for fellow Jews to join me in civil resistance, but would have confidence that in the end the rest are bound to follow my example". But the question is **how** can Jews in Germany offer civil resistance? The slightest sign of resistance means killing or concentration camps or being done away with otherwise. It is usually in the dead of night that they are spirited away. No one, except their terrified families, is the wiser. It makes not even a ripple on the surface of German life. The streets are the same, business goes on as usual, the casual visitor sees nothing. Contrast this with a single hunger strike in an American or English prison, and the public commotion that this arouses. Contrast this with one of your fasts, or with your salt march to the sea, or a visit to the Viceroy, when the whole world is permitted to hang upon your words and be witness to your acts. Has not this been possible largely because, despite all the excesses of its imperialism, England is after all a democracy with a Parliament and a considerable measure of free speech? I wonder if even you would find the way to public opinion in totalitarian Germany, where life is snuffed out like a candle, and no one sees or knows that the light is out.

"If one Jew or all the Jews were to accept the prescriptions here offered, he or they cannot be worse off than now". Surely you do not mean that those Jews who are able to get out of Germany are as badly off as those who must remain? You call attention to the unbelievable ferocity visited upon all the Jews because of the crime of "one obviously mad but intrepid youth". But the attempt at civil resistance on the part of even one Jew in Germany, let alone the community, would be regarded as an infinitely greater crime and would probably be followed by a repetition of this unbelievable ferocity, or worse.

"And suffering voluntarily undergone will bring them an inner strength and joy". I wonder that no one has drawn your attention to the fact that those German Jews who are faithful to Judaism - and they are the majority - have in large measure the inner strength and joy that comes from suffering for their ideals. It is those unfortunate 'non-Aryans', who have a trace of Jewish blood but who have been brought up as

German Christians, who are most to be pitied. They are made to suffer, and they do not know why. Many of them have been raised to despise Jews and Judaism, and now this despised people, this scorned religion is, in their eyes, the cause of their suffering. What a tragedy for them.

But as to the Jews - I do not know if there is a deeper and more widespread history of martyrdom. You can read the story of it in any Jewish history book, or, if you wish a convenient account, in the Jewish Encyclopedia published in New York a generation ago. To take Germany alone, you may be interested in one document that has come down to us from the middle ages. It is called the Memorbuch of Nuernberg - Nuernberg of the Nuernberg laws, whose synagogue has just been torn down and a 15th century covering of a Scroll of the Law stolen and presented recently to the city's arch-fiend.

The Memorbuch gives a list of the places where massacres took place in Germany during the Crusades from 1096 to 1298. There are some fifty of these massacres entered chronologically. There is a further entry of some 65 large pages containing dates and places with the names of those martyred from 1096 to 1349. Take what happened in this very Nuernberg on Friday the 22nd of Ab 5058 of the Jewish calendar, the 1st August 1298 of the Christian calendar. We find the name of 628 men, women and children, whole families, old and young, strong and sick, rabbis and scholars, rich and poor, slaughtered on that day - burned, drowned, put to the sword, strangled, broken on the wheel and on the rack. In some places the elders killed the young, and then put an end to their own lives.

In Spain and Portugal where Jews were given the chance of conversion to Christianity, what usually happened in a stricken town was, that about a third converted, and a third succeeded in escaping, and always at least a third accepted their agony with the praise of God and his Unity on their lips. Our Hebrew literature is in many ways a literature of martyrdom. Our Talmud, which covers a period of about 1000 years, is a literature that grew up in large measure under oppression, exile and martyrdom, and it contains discussions, traditions and rules bearing upon our duty to accept martyrdom rather than yield to "idolatry, immorality, or the spilling of blood". The Hebrew liturgy throbs with elegies in which poets and teachers commemorate the martyrs of one generation after another.

If ever a people was a people of non-violence through century after century, it was the Jews. I think they need learn but little from anyone in faithfulness to their God and in their readiness to suffer while they Sanctify His Name.

What is new and great about you has seemed to me this, that you have exalted non-violence into the dominant principle of all of life, both religious, social and political, and that you have made it into a practical technique both of communing with the Divine and of battling for a newer world of justice and mercy and of respect for the human personality of even the most insignificant outcast. What you could give to help the Jew add to his precious contribution to mankind, "the surpassing contribution of non-violent action", is not as much the exhortation to suffer voluntarily, as the practical technique of Satyagraha.

You would have the right to say that some Jew should do this. But we have no one comparable to you as religious and political leader.

There are, as I am aware, other elements besides non-violence in Satyagraha. There is non-cooperation, and the renunciation of property, and the disdain of death.

The Jews are a people who exalt life, and they can hardly be said to disdain death. Lev. 18, 5 says: "my judgements which if a man do he shall live in them", and the interpretation adds as a principle of Jewish life "and not die through them". For this reason I have often wondered if we are fit subjects for Satyagraha. And as to property, it is but natural that Jews should want to take along with them a minimum of their property from Germany or elsewhere so as not to fall a burden upon others. It would, I am sure, give you satisfaction to see how large numbers of refugees, who in Germany were used to wealth, comfort, culture, have without too much complaint and very often cheerfully buckled down to a new life in Palestine and elsewhere, many of them in the fields or in menial employment in the cities.

It is in the matter of non-cooperation that I have a question of importance to put to you.

A plan is being worked out between the Evian Refugee Committee and the German Government which appears to be nothing short of devilish. The details are not yet known. But it seems to amount to this: The German Government is to confiscate all German Jewish property and in exchange for increased foreign trade and foreign currency they will permit a limited number of Jews to leave Germany annually for the next several years. The scheme involves the sale of millions of pounds of debentures to be issued by a

Refugee or Emigration Bank that is to be created. Whether Governments are to subscribe to these debentures, I do not know. But certainly the whole Jewish world will be called upon to do so.

Here is the dilemma: If one does not subscribe, no Jews will be able to escape from this prison of torture called Germany. If one does subscribe one will be cooperating with that Government, and be dealing in Jewish flesh and blood in a most modern and up-to-date slave market. I see before me here in Jerusalem a child who is happy now that he is away from the torment there, and his brother, or parent, or grandparent. One of the oldest of Jewish sayings is: "Who saves a single soul in Israel is as if he had saved a whole world". Not to save a living soul? And yet to cooperate with the powers of evil and darkness? Have you an answer?

You touch upon a vital phase of the whole subject when you say that "if there ever could be a justifiable war in the name of and for humanity, a war against Germany, to prevent the wanton persecution of a whole race, would be completely justified. But I do not believe in any war. A discussion of the pros and cons of such a war is therefore outside my horizon and province."

But it is in "the pros and cons of such a war" that I would ask your guidance. The question gives me no rest, and I am sure there are many like myself. Like you I do not believe in any war. I have pledged myself never to take part in a war. I spoke up for pacifism in America during the world war alongside of many whose names are known to you. That war brought the "peace" of Versailles and the Hitlerism of today. But my pacifism, as I imagine the pacifism of many others, is passing through a pitiless crisis. I ask myself: Suppose America, England, France are dragged into a war with the Hitler bestiality, what am I to do and what am I to teach? This war may destroy a large part of the life of the youth of the world and force those who remain alive to lead the lives of savages. Yet I know I would pray with all my heart for the defeat of the Hitler inhumanity; and am I then to stand aside and let others do the fighting? During the last war I prayed for a peace without defeat or victory.

The answer given by Romain Rolland in his little book "Par la révolution la paix" (1935), seems to be, that while he himself as an individual continues to refuse to bear arms, he will do everything he can to help his side (in this case, Russia) to win the war. That is hardly a satisfying answer.

I ask myself how I might feel if I were not a Jew. Is the Hitler iniquity really as profound as I imagine? I recall that during the last war the arguments against Germany were much the same as these of today. I took no stock in those arguments then. Perhaps it is the torture of my own people that enrages me unduly? Yet it is my conviction that, being a Jew, my sense of outrage at injustice may, perhaps, be a bit more alive than the average and therefore more aware of the evils that the Hitler frenzy is bringing upon all mankind. The Jew, scattered as he is, is an outpost, bearing the brunt earlier of an action against mankind, and bearing it longest. For a dozen reasons he is a convenient scapegoat. I say this in order to make the point that if the Jew is thoroughly aroused about an evil such as the Hitler madness, his excitement and indignation are apt to be based not only on personal hurt but on a more or less authentic appraisal of the evil that must be met.

If you will take the trouble of looking at the little pamphlet I am sending, "Fellowship in War" (1936), you will see that I have an ineradicable belief that no war whatsoever can be a **righteous** war. The war tomorrow for the "democracies" or for some other noble slogan will be just as unrighteous or as fatuous as was the "war to save democracy" yesterday. Moreover, to carry on the war the democracies will perform become totalitarian. Not even a war against the ghastly Hitler savagery can be called righteous, for we all of us have sinned, conquerors and conquered alike, and it is because of our sins, because of our lack of generosity and the spirit of conciliation and renunciation, that the Hitler beast has been enabled to raise its head. Even on the pages of the Nuernberg Memorbuch we find the words "Because of our many sins" this and that massacre took place. There can be no war **for** something **good**. That is a contradiction in terms. The good is to be achieved through totally different means.

But a war **against** something **evil**? If the Hitler cruelty launches a war against you, what would you do, what will you do? Can you refrain from making a choice? It is a choice of evils - a choice between the capitalisms, the imperialisms, the militarisms of the western democracies and between the Hitler religion. Can one hesitate as to which is the lesser of these two evils? Is not a choice therefore imperative? I am all too painfully conscious that I am begging to admit that if Hitler hurls his war upon us we must resist. For us it would thus become, not a righteous war, nor, to use your term, a justifiable war, but a **necessary** war, not **for** something good, but, because no other choice is left us, **against** the greater **evil**. Or do you know of some other choice?

I have already written you an inordinately long letter, but I must abuse your patience further and refer to Palestine, I hope in not too lengthy a way.

I am burdening you with a further pamphlet of mine called "Like all the Nations?". May I refer you to pages 14 and 15, and then to pages 20-32. You will see that on page 31 I say, that we must overcome all obstacles in Palestine "through all the weapons of civilisation except bayonets ... brotherly, friendly weapons", and on p. 32, the Jew "should not either will or believe in or want a Jewish Home that can be maintained in the long run only against the violent opposition of the Arab and Moslem peoples." There are other Jews who hold the same views and who regard the mandate as suspect because, as you say, "the Mandate has no sanction but that of the last war". In an address in New York in May, 1919, I said: "Palestine is, so they say, to be 'given' to the Jewish people. To my mind, no peace conference has the right to give any land to any people even though it be the land of Israel to the People of Israel. If self-determination be a true principle for other peoples, it is just as true for the Jewish people. ... If we are to be true democrats we must be true democrats in Jewish life as well. Our new beginnings in Palestine are burdened by this gift" (p. 60 of the above pamphlet).

But the attachment of Israel to Palestine is as old as the Bible, and there has been no period of history in which this attachment has not expressed itself, and, as we know more and more clearly from archaeological excavations and the recovery of lost documents, there has never been a time when Jewish settlements were utterly absent from the Holy Land.

Jewish life will always be lacking in an essential constituent, if Judaism and the Jewish people have no spiritual and intellectual Centre in Palestine. It is true they can exist without it, as history shows, but they have never ceased experiencing the deep need for such a Centre and of trying to establish it in Palestine on innumerable occasions. Such a spiritual and religious Centre must, for the Jewish people, take on the qualities of a **National** Home. The Jewish people are not like the Catholic Church for whom the ecclesia is the supreme authority. Judaism is peculiar in this, that it derives its final authority out of the life, the sufferings, the aspirations, the accumulated traditions, the God-consciousness of a **people** composed of ordinary every-day, hard-working human beings. It is for this reason that the Jewish Centre cannot be composed only of priests and scholars. The Jewish Centre to fulfill its true functions should be endowed with all the problems and possibilities that life itself imposes, and, as no one knows better than yourself, life expresses itself in many forms, political and social, as well as religious and spiritual.

It is, I think, in recognition of all of this that 52 nations accepted the doctrine that the Jews are in Palestine as of "right" and not just on sufferance. Do you not think that all of this, added to the barbarous treatment meted out to the Jews in all too many places, constitutes a kind of "right" at least as valid as the other varieties of "rights"?

But essential as this Centre, or National Home, seems to be, in the opinion of many, for Judaism and the Jews, I think you would find great numbers of Jews agreeing with you that "it would be a crime against humanity to reduce the proud Arabs".

The question is, what is meant by reduce, and are the Arabs being reduced?

You say that "Palestine belongs to the Arabs in the same sense that England belongs to the English".

"Mine is the land" (Lev. 25, 23) saith the Lord.

May I point out at least two ways in which Palestine does not "belong" to the Arabs as England does to the English?

Usually a land "belongs" to that people which has conquered it. That is an ugly fact. The Jews conquered the land long ago. They lost it to conquerors, who themselves lost it, and eventually the Arabs conquered it. But the Arabs lost it to the Crusaders, and they again to the Arabs, and they to the Mongols and to the Mameluks, and they to the Turks, from whom it was conquered by the Allied Powers, primarily by England. The Arabs do not therefore possess political sovereignty from conquest, and the land does not "belong" to them in this sense.

Palestine does "belong" to the Arabs in the sense that they have been in the land in large numbers since the Moslem conquest, that most (by no means all) of those working the land are Arabs, and most (by no means all) of those owning the land are Arab landholders (a comparatively small number), and Arabic is the chief spoken language.

But Palestine is different from England also in this, that it is a sacred land for three monotheistic religions, and in this, that a people, the Jews, who became a people in Palestine and whose great classic,

the basis of whose life, the Bible, was produced there, have never throughout all the centuries forgotten the land and ceased to yearn for it.

That is a unique fact of no mean importance.

The basic problem is, as you put it, the need for the Jews of settling in Palestine "with the goodwill of the Arabs", and not "under the shadow of the British gun".

I would not be honest if I conveyed the impression to you that in my opinion my people have always gone at this in the right way. They have done wonderful things in building up the land. They have planned intelligently and with high social ideals. They have borne sufferings and hardships willingly. They love the land and they have rescued it from further decay. They have revived the Hebrew tongue. In this sense the land also "belongs" to them. But I am sure that it has been the tragic pressure of Jewish life in Central and Eastern Europe that has made my people impatient and often intolerant. The tragedy of the Jewish wanderer and refugee did not begin with Germany. We have had this problem with us always, and it was one of the chief reasons for the rise of modern Zionism. And now with the German barbarities, and what is impending in Poland and elsewhere, the pressure for space and a Home has grown to be almost unbearable.

During the past three years when the Jewish community here has been under continual attack, it is a fact that the Jewish community has been non-violent. Our young men and women are hot-blooded as are others. But there are very few recorded cases of attack on their part and there have been no ascertained reprisals. This self-restraint, this "Havlaga", as it is called, can be ascribed to many factors. But, as the never ceasing discussion of "Havlaga" shows, a deep ethical passion has been the predominant factor in this non-violence.

I wonder therefore if the question of the Jews offering "Satyagraha in front of the Arabs" arises in Palestine. The Jewish youth has had organised self-defence units which are now, for the most part, merged with the constituted forces of the country. As far as I am aware, you do not advocate the abolition of police or military forces anywhere. The record shows that in no single instance have the legalised Jewish forces in Palestine committed an act of aggression. I should like to know if you think that the Jewish settlements should have remained, or should now be, unarmed, and that when bands come into a town like Tiberias and murder and mutilate babes in their mothers' arms, they should offer "themselves to be shot or thrown into the Dead Sea without raising a little finger against them". As I have understood Satyagraha, it must, in order to be effective, be offered in front of Constituted Authority, and not in front of roving bandits.

Will you not speak to the Arabs in terms of Satyagraha? That would also have a profound influence upon the Jews.

Great as is the need for finding a refuge in Palestine for persecuted Jews, and great as are the possibilities of spiritual and intellectual, social and political achievements in the Jewish National Home, there are very many who agree with you that we must not "reduce" the Arabs. If I understand what you mean by the word "reduce" I would give it as my opinion, after many years of residence in Palestine, that the Arabs have not been reduced. But that does not at all absolve the Jews from the primary duty and the vital necessity of "seeking to convert the Arab heart". Perhaps you could help us in this through suggestions?

Sincerely Yours,

J. L. MAG ES.

Jerusalem, February 26, 1939.

P.S. You may be interested in a third pamphlet containing a recent address at the Hebrew University on the Jews of Bologna, Italy, particularly from page 8 onwards."

(aus: THE BOND. Pamphlets of the Group "The Bond", Jerusalem, 1. TWO LETTERS TO GANDHI from Martin Buher and J. L. Magnes, Rubin Mass, Jerusalem, April 1939: A letter from J. L. Magnes, S. 23-38)

Christian Bartolf: Zur Emanzipation vom "bewußten Paria"

Zu dieser Studie:

"Zum gewaltfreien Widerstand nach Auschwitz" war diese Studie überschrieben, als sie von den Professoren Dr. Theodor Ebert und Dr. Ekkehart Krippendorff als politikwissenschaftliche Diplomarbeit begutachtet worden ist. Der veränderte Titel nun soll deutlich darauf hinweisen, daß in der gewagten Rezeption des unterbliebenen Dialoges zwischen Mohandas K. Gandhi und Martin Buber kategoriale Arbeit versucht wurde. Die im Indischen mit SATYAGRAHA benannte Form gewaltfreien Widerstandes (im kleinen wie im großen) harrt einer entsprechenden Übersetzung ins Deutsche: zur EMANZIPATION vom BEWUßTEN PARIÄ.

Bedacht worden ist die universelle Bedeutung solch eines, *dieses* 'unheimlichen' Vorganges, welcher gewaltfrei und offen, also stets auf Versöhnung bedacht, vorgetragen wird. In diesem Sinne ist EMANZIPATION kein Vorgang der Gleichberechtigung des Partikularen an die vorherrschende Norm mit dem Geruch des "Parvenu"-haften. Dem gegenüber steht der soziale und politische Träger dieser EMANZIPATION auf. Gandhi nannte sie "Kinder Gottes" (ind.: HARIJANS), welche dort nur als unberührbar, kastenlos, also unterdrückt und ausgegrenzt galten. Daß PARIÄ spätestens seit Max Weber zu einem (religions-)soziologischen Begriff avancierte und zu einer Verallgemeinerung in der Gestalt des PARIÄVOLKES, wie er z.B. Juden titulierte (1), konnte Hannah Arendt dazu verhelfen, auf vorgeprägter Terminologie ihre Gedanken zu bewegen, als sie -anknüpfend an Bernard Lazare- die sozialrevolutionäre Kategorie des BEWUßTEN PARIÄ wiederentdeckte und in ihren Schriften deutlich hervorhob. Unterschied sie doch den BEWUßTEN PARIÄ vom unbewußten oder gar vom PARVENU, womit sie den Gegensatz von Ost- zum Westjudentum ansprach. Gegen die Flucht in die "Traumwelt", auf den *Mond*, gegen das Selbstbewußtsein vom unschuldigen und tragischen "Opfer", also insbesondere gegen das SCHLEMIHL-typische, aber auch gegen den "Paria" mit dem Besitzneid auf den ausnahmereichen Emporkömmling, den PARVENU, hob Hannah Arendt ins Bewußtsein: den BEWUßTEN PARIÄ (2).

Nirgends so deutlich sind die Affinitäten so klar formuliert wie in dieser west-östlichen Sprachbewegung - Palästina und Indien, Rußland und Deutschland. Wäre die bedeutende Sozialphilosophie Leo Tolstois - trotz Max Weber (3)- im deutschen Sprachraum wiederentdeckt worden, wäre verständlich, warum ZION an der indefiniten Grenze zwischen West und Ost gelegen ist. Eine Annäherung, endlich, an das so Naheliegende jedoch soll in der Wiederaufnahme verlorengegangener "Fäden" möglich werden. Einer dieser Ariadnefäden, der wieder aufgehoben aus dem Labyrinth hinausführen wird (REZEPTION), ist der unterbliebene Dialog zwischen Gandhi und Buber über die Antwort gewaltfreien Widerstandes im Totalitarismus - SATYAGRAHA gegen "Shoah" (4).

Manche der nachstehenden Gedanken muten -nach 50 Jahren- wie sich selbst erfüllende Prophezeiungen an; einige vor allem zentrale Konzeptionen wie uneingelöste Denkbilder, verschwundene Perspektiven oder konkrete Utopien. Insbesondere die unbeantwortete Frage nach der spezifischen Wirkkraft gerade vorgetragenen gewaltfreien Widerstandes -im Sinne Gandhis- bleibt die Frage nach seiner Entscheidung gegen passiven Widerstand. Gandhi wollte bereits in Südafrika, als er im Kampf der indischen Minderheit gegen die englische und burische Kolonialmacht um Bürger- und Menschenrechte SATYAGRAHA kreierte ohne Blaupause oder autoritative Vor-Schrift, nachdrücklich den Unterschied, ja den Gegensatz von SATYAGRAHA zu dem passiven Widerstand der englischen Suffragettenbewegung verdeutlichen. Allein die Ausnahme der russischen Duchoborzen (5), Wehrpflicht- und Staatsdienstverweigerer, denen Tolstoi zu tausenden durch Intervention beim Zar das kanadische Exil ermöglicht hatte, die Ausnahmen von Sokrates und Jesus waren seltene Identifikationen und Personifikationen von passivem Widerstand und SATYAGRAHA: Hypostase. Diese seltenen Ausnahmen, von denen die Duchoborzen heute nicht mehr bekannt sind, widerlegen nicht den entscheidenden Wesenszug von SATYAGRAHA: den aktiven (durchaus "militanten") Pazifismus einer entschiedenen Gewaltfreiheit, untrennbar verbunden mit dem intransitiven, reflexiven OPFER ("sacrificium") - unter gnadenlosen Umständen: - bis zum Tod für die WAHRHEIT ("satya") (6). Diese ungebrochene "Festigkeit in der Wahrheit" (SATYAGRAHA) ist also äußerste Ausdrucksform von TAPAS (freiwilliges Leiden, wenn es denn sein soll) und YAJNA (was dem englischen "sacrifice" im Gegensatz zum englischen "victim" entspricht) und kategoriale Bedeutung zugleich (7). Diese Theorie-Praxis konstituiert also *politische Bildung* genauso gut wie Charakterbildung

und Herzensbildung als Wesenszüge der grundlegenden Bildung in Gandhis Vorstellung von "Basic Education" (8). Erst diese konstituierenden Wesenszüge erklären die asketisch anmutenden Bestimmungen, welche aus dem Akt der Freiheit geboren werden und den SATYAGRAHI regelrecht anstehen; APARIGRAHA (Nicht-Besitz), ASTEYA (Nicht-Stehlen), SAMABHAVYA (Gelassenheit), BRAHMACHARYA (Entsagung von allem Überflüssigen in Gedanken, Worten und Taten, u.a. auch Enthaltensamkeit von Alkohol, Drogen, Glücksspielen, sexueller Wollust u.a.) (9). Dieser entschiedene Ausdruck gewaltfreier Entscheidung erklärt die höchste Stufe der aufmerksamen Konzentration des ANASAKTIYOGI (10), der gelassen ("with a disinterested spirit") und heiter-ernst, also leidenschaftslos, arbeitet und handelt: bedacht. Die lange Tradition des aus der Jain-, der Hindu- und der Buddha-Philosophie gespeisten AHIMSA-Denkens der Nicht-Gewalt (11) konnte durch Gandhis insbesondere allegoretisch gewonnene Interpretation der BHAGAVADGITA (12) und die gesuchte Perfektionierung von SATYAGRAHA im großen wie im kleinen ihren entsprechenden Ausdruck finden: Gandhis gesammelte Schriften umfassen hundert starke Bände und sind erst seit wenigen Jahren einem englischsprachigen Leserkreis zugänglich. Eine mehrere tausend Bände umfassende Sekundärliteratur weist Gandhi als Universallehrer aus und erhebt ihn zu einer in Europa weithin ungelesenen Autorität zu fast allen Lebensfragen (13). Doch wird die Nähe seiner Lehren, die undogmatisch und ohne Anspruch auf Vollkommenheit bedenkenswert sind und darüber hinaus, insbesondere zur von Hannah Arendt angesprochenen "verborgenen Tradition" (14) von zunehmend identifizierendem Interesse für den Studenten politischer Bildung. Der aufgenommene Dialog zwischen Gandhi und Buber bildet somit erst einen ersten Anfang nach mehr als sieben Jahrzehnten. So lange ist es nämlich her, seitdem der deutsch-jüdische Philosophieprofessor Theodor Lessing in seinen Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist indische Konzeptionen originell/originär übersetzt hat. Zur EMANZIPATION vom BEWÜBTEN PARIYA weist denn auch niemand genauer und bestimmter hinaus als Theodor Lessing, der Autor des Buches über "Europa und Asien" oder des Buches über "Geschichte als Sinngabe des Sinnlosen" (15), welcher 1933 von den Nazis erschossen wurde, weil er bereits 1925 auf den vergreisten Steigbügelhalter Hitlers, Hindenburg, hingewiesen hatte, wofür er faktisch Berufsverbot erteilt bekam. Theodor Lessing schrieb 1921 in "Antaios und Herakles oder Der Ringkampf von Leben und Geist" zum Ende (16):

"Die grauenhafte Hölle zweier Jahrtausende liegt hinter uns. Ist aber dieses Meer von Blut, von Schweiß und Tränen nicht dazu vergossen, daß eine bessere Welt der Gerechtigkeit, der Güte und der Brüderlichkeit erstehe, dann ist die Erde so todesreif als todeswert. Und sie ist es sicher, wenn nicht der Mensch der abendländisch-christlichen Kultur durchschauen lernt, daß die Wunden, die er mit seiner Kultur zu heilen gedenkt, eben von dieser Kultur selber geschlagen sind. Diese Erkenntnis erst bringt zur Ruhe den ewigen Juden, den "Geist", den "Menschensohn". Und damit werde zum Schlusse fernstes Geheimnis angedeutet. Vielleicht war dennoch der Natur verlassenstes Stiefkind von allen ihr liebstes. Sie opfert sich in ihm, indem es sich IHR opfert. Denn Kultur ist Vereinzeln (Idiotie) der weißen Menschheit."

1. Die politische Herausforderung der Sozialphilosophie von Mohandas K. Gandhi:

Aufgabe bleibt für politische Bildung heute, die politische Herausforderung der Sozialphilosophie von Mohandas K. Gandhi zu bestimmen, zumal -in Unterscheidung zu antimilitaristisch/pazifistischen und sozialrevolutionär-nationalen Befreiungsbewegungen seiner Zeit in Asien und Europa- sich der "praktische Idealismus" der indischen "großen Seele" (Mahatma) dem westlichen Denken nicht unbedingt erschließt. Erst in dem Versuch einer begrifflichen Annäherung also mag Gandhis Verhältnis zum "Zionismus", seine apodiktische Haltung zur Palästina-Frage und seine öffentlich in der Zeitschrift "Harijan" im November 1938 geäußerten Auffassungen und Empfehlungen zur Situation der deutschen Juden und ihrem (gewaltfreien) Widerstand als Desiderat entwickelt sein.

Auf diesem Hintergrund mögen sowohl die politische Motivation des indischen Rechtsanwaltes als auch die aktuelle Herausforderung seiner Totalitarismus-Kritik deutlich werden und der "offene Brief" Martin Bubers im Februar 1939 als entschiedene Antwort und Aufforderung zu einem -allerdings unterbliebenen- Dialog erklärbar.

Weitgehend unbekannt sind die gedanklichen Assimilationen im Bildungsweg Gandhis an westliches (meist angelsächsisches) Denken während seines Londoner Studiums und seiner Rechtsanwaltschaft in Süd-Afrika als auch die geistigen Korrespondenzen seiner politischen Philosophie vom "gewaltfreien Widerstand" (SATYAGRAHA) zu den "Non-Resisters" aus den USA wie Adin Ballou, William Lloyd Garrison (nicht allein zum "zivilen Ungehorsam" Henry David Thoreaus) und zur "Lehre vom Nicht-Widerstehen" vom russischen Schriftsteller und Sozialethiker Leo Tolstoi. Zudem unzugänglich blieb die Affinität der Situation einer indischen Minderheit von Kontraktarbeitern und (größtenteils) Händlern unter der südafrikanischen Kolonialherrschaft von Buren und Engländern um die Jahrhundertwende zur von ständigen Pogromen gefährdeten gesellschaftlichen Existenz sogenannter "Sektierer", also unorthodoxer christlicher Friedensgemeinden, und ostjüdischer Gemeinden in Rußland, im Osten Europas. Insbesondere die prinzipielle Übereinstimmung der politischen Philosophie Gandhis mit den in zahlreichen Pamphleten, Traktaten und Bekenntnisschriften dokumentierten Anschauungen Leo Tolstois findet hiervon ihren Ausgang. Ausdruck einer "kosmopolitischen" Richtung des russischen Schriftstellers und Sozialethikers waren u.a. seine zahlreichen Briefwechsel mit ausländischen (amerikanischen, europäischen und asiatischen) Adressaten: interkontinentale Dialoge zur Verständigung über sozial-utopische Projekte, den revolutionären Weg zur Transformation despotischer Herrschaftsformen und zivilisationskritische Anmerkungen zu einer fortschreitenden Katastrophe autokratisch oder demokratisch legitimer Industrialisierung mit einer buchstäblich ungeheuren Entfaltung der Produktiv- und Destruktivkräfte durch die Erfindungen des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes.

Mohandas K. Gandhis grundlegend-programmatische zivilisationskritische Schrift "Hind Swaraj or Indian Home Rule" (17) ist zudem geprägt von der eingehenden Lektüre englischer Autoren wie Edward Carpenter ("Civilization: its Cause and Cure"), John Ruskin ("Fors Clavigera", "Unto This Last"), angelsächsischer Historiker wie Thomas Carlyle ("On Heroes and Hero-worship", "The French Revolution") sowie der Amerikaner Ralph Waldo Emerson ("The Over-Soul") und Henry David Thoreau ("On the Duty of Civil Disobedience", "Life without Principle"), der amerikanischen Transzendentalisten aus Concord/Massachusetts (18). Neben seinem aktiven Vegetarismus, welcher ebenfalls nicht allein von seiner indischen Herkunft bestimmt war, sondern durch die Lektüre einer englischen Abhandlung (Henry Salt : A Plea for Vegetarianism), bildete das Studium der buddhistisch-hinduistischen Kosmologie durch die Lektüre der Schriften und Übersetzungen Edwin Arnolds ("The Light of Asia", "The Song Celestial") (19) die Grundlage für seine Nähe zu theosophisch orientierten Londoner Kreisen um Madame Blavatsky und der indophilen Annie Besant, welche die erste Hindu-Universität in Benares gründete. Der "Schlüssel zur Theosophie" (Blavatsky), den Gandhi in seiner Londoner Studienzeit erhielt (neben seinen akademischen Studien der Jurisprudenz, die er mit dem Titel "Barrister-of-Law" beendete), eröffnete dem jungen Rechtsanwalt in Süd-Afrika jedoch viel mehr als eine schöngestige Neigung: die Möglichkeit, repressiven Herausforderungen englischer Kolonialbehörden durch die sozial wirksame Erfindung einer "neuen" politischen Ethik zu begegnen, der Lehre vom gewaltfreien Widerstand (Satyagraha), welche sich in der konzisen Darstellung seines in einem indischen Gefängnis abgefaßten Buches -"Satyagraha in South Africa" (20)- leicht nachvollziehen läßt. In diesem -dem Studium politischer Bildung geradezu zugeeigneten- Lehrbuch eines veritablen "praktischen Idealismus" werden deutlich die Freundschaften Gandhis zu seinen jüdischen Mitarbeitern englischer und deutscher Herkunft: Henry L. S. Polak, Sonia

Schlesin und Hermann Kallenbach, nacherzählt sowie die zentrale Bedeutung des kommunitären Experimentes der "Tolstoy Farm", einer egalitär-sozialistischen Lebens- und Arbeitsgemeinschaft der indischen Gemeinde in der Nähe des süd-afrikanischen Johannesburg als -gleichsam- "strategische Basis" für den gewaltfreien Widerstand gegen die ihr zugefügten exekutiven und legislativen Diskriminierungen in allen öffentlichen Bereichen sowie in ihren wirtschaftlichen Betätigungen. Die mit dem wie Gandhi gleichermaßen von den Ideen Leo Tolstois inspirierten jüdischen Architekten Hermann Kallenbach gegründete "Tolstoy Farm"-Modell einer bodenständig-autarken, egalitären Lebensform mit einer politisch unabhängigen Subsistenzökonomie- symbolisierte die Tolstois'sche Sozialethik der "Brotarbeit" auf agrarisch-handwerklicher, kommunitärer Basis, also jene konstruktive Aktion eines "umgekehrten Prometheus", von dem Gustav Landauer in einem Nekrolog auf Tolstoi schreibt, "wie er ... in die Wüste floh, weil er das Leben, sein wahres Leben liebte" (21).

Leo Tolstois weithin unbekannte staatskritische Bekenntnisschriften (22) ("A Confession", "What I believe", "The Kingdom of God and Peace Essays") und zivilisationskritische Aufsätze ("The Slavery of Our Times", "The First Step", "How Shall We Escape", "Essays and Letters") sowie sein sozialer Realismus (den er in seinem kunstkritischen Aufsatz "What Is Art?" begründete) fanden praktisch eine in ihrer rezeptiven Wirkung nicht hoch genug zu bewertende Einprägung in den sozialreformerischen, religiös-ethischen und politisch-praktischen Reflexionen und Aktionen des indischen Anwalts Gandhi in Süd-Afrika. Daß ein geistiges Ferment jüdischer Provenienz erst die divergierenden Einflüsse westlichen (eher utilitaristisch oder pragmatisch gerichteten) und östlichen (transzendentalistisch-idealistisch orientierten) Denkens in Gandhis Konzeption von SATYAGRAHA verbindlich gestaltete, bildet eine verborgene Tradition negativer Sozialphilosophie - an deren anamnetischer Wiederbelebung die radikale Begründung sozialphilosophischen Denkens zunehmend Interesse bezeugen sollte (23).

In den Korrespondenzen Gandhis mit Leo Tolstoi wird deutlich, daß die politische Konsequenz der negativen Sozialethik Leo Tolstois insbesondere in der individuellen Kriegsdienstverweigerung zu sehen ist (24). Gandhi entwickelt das politische "Erbe" Tolstois (dessen letzter Brief mit Vermächtnischarakter Gandhi in Süd-Afrika 1910 erreicht, während Tolstoi im Alter von 82 Jahren auf seiner "Mondflucht" vor seiner konventionellen Umgebung in Jasnaja Poljana unterdessen gestorben war) hin zu einer kollektiv-sozialen "Methode", deren universelle Anwendbarkeit im privaten (familiären und beruflichen) und öffentlich-politischen Bereich für ihn außer Frage bestand. Diese methodische Anwendung "gewaltfreien Widerstands im großen wie im kleinen" findet ihre legitimen Vorläufer zwar in all jenen Gruppen von "Non-Resisters" (Dem Übel nicht mit Gewalt Widerstehenden), wie in ihren uns geläufigen Ausprägungen in pazifistischen, "historischen" Friedenskirchen, der Quäker etwa oder der Nazarener, und in dem -kaum bekannten- Programm von Adin Ballou oder William Lloyd Garrison dokumentiert (25), transferiert deren herrschafts- und gewaltkritischen Anspruch jedoch aktiv in den öffentlichen Bereich der politischen Gewalten und der politischen Meinungsbildung. Im Kern dieser "neuen" politischen Philosophie Mohandas K. Gandhis verbleibt jedoch unverändert die transzendentalistische Wirkung "bewußten Nicht-Tuns" (26), dessen ideengeschichtliche Präformulierung von der taoistischen Konzeption "Wu-Wei" des chinesischen Regenten in Lao-tses Politik-Utopie über die Idee aktiver Nicht-Zusammenarbeit mit dem Regenten in dem Diskurs des Franzosen Etienne de la Boétie "Über die freiwillige Knechtschaft" bis hin zu Henry David Thoreaus wegweisendem Satz, "die beste Regierung (sei) diejenige, welche am wenigsten regiert", ihre jeweils eindrucksvoll-apodiktische Pointierung fand.

1.1 Gandhi und der "praktische Idealismus" :

Leo Tolstois Lehre vom Nicht-Widerstehen und Mohandas K. Gandhis Konzeption von der "Festigkeit in der Wahrheit" (SATYAGRAHA) bringen dieses passivisch-bewußte Moment des freiwilligen Leidens als aktives Transformationsmoment zur Kritik der Vergeltung in das Machtspiel der Politik ein und verwandeln die Bedingungen des Kampfes wie die Dramatik des jeweiligen Konfliktes in der Entscheidung.

"Gewaltfreiheit bedeutet nicht Verzicht auf allen wirksamen Kampf gegen die Bosheit. Im Gegenteil, der gewaltfreie Kampf gegen das Böse, wie ich ihn meine, ist wirkungsvoller und echter als Wiedervergeltung, die ja ihrer Natur nach das Böse nur noch vermehrt. Ich denke an eine geistige und darum moralische Opposition gegen unsittliches Verhalten. Ich trachte danach, die Schneide am Schwert des Tyrannen völlig stumpf zu machen, nicht dadurch, daß ich ein schärferes Schwert dagegensetze, sondern daß ich seine Hoffnung auf meinen physischen Widerstand enttäusche. Der seelische Widerstand, den ich leiste, vereitelt die Absicht des Feindes. Ich verwirre ihn zunächst und nötige ihm schließlich Anerkennung ab, eine Anerkennung, die ihn nicht demütigt, sondern erhöht." (27)

Diese Antwort Gandhis auf einen deutschen Brief aus dem Jahr 1925 (28) deutet auf jenen euklidischen Punkt gewaltfreier Politik hin, der von keiner menschlichen Hand an die Wandtafel gezeichnet werden kann und dennoch eine axiomatische Begriffsbestimmung zuläßt, um jene endliche Annäherung an das "Ideal" im Unendlichen zu bestimmen. Die gedanklichen wie praktischen Anstrengungen im philosophischen Studium der Gewaltfreiheit jedoch setzen eine konsequente Loslösung von Besitz, Macht und der körperlichen Wirklichkeit (corporeality) als höchstem Gut (summum bonum), eine "in Gedanken, Worten und Taten" (29) Freund wie Feind gegenüber von Gewalttätigkeit und Drohung befreite, aufrechte Haltung sowie eine allein in der Kraft der einzigen Wahrheit gründende Motivierung von Willensstärke voraus. Höflichkeit, "Bekehrung durch sanfte Überredung und ein ständiger Appell an Verstand und Herz" (30) widerstreben jeder "Spur von Zwang" (31) in den eigenen Aktionen, was die Aufgabe jedes egoistischen, eigennützigen Kalküls und einer bloß berechnend-instrumentellen Rationalität bedeutet. So meint Gandhi, in den sich ausweitenden, niemals aufsteigenden Lebenskreisen eines sich entwickelnden dezentralen Gemeinwesens von Dorfkommunitäten einen Bildungsweg zum "RAMARAJ" (Reich Gottes auf Erden) zu sehen, und findet diese Konzentrik im visionären Bild "ozeanischer Weite" veranschaulicht (32):

"Das Leben wird nicht eine Pyramide sein, deren Spitze von unten her getragen wird, sondern es wird ein Kreis von ozeanischer Weite sein, dessen Zentrum das Individuum ist, das jederzeit bereit ist, sich für das Dorf zu opfern, wobei das letztere wiederum willens ist, sich jederzeit für den Kreis von Dörfern zu opfern, bis zuletzt das Ganze ein Organismus wird, der aus Individuen besteht, die niemals aus Anmaßung aggressiv werden, sondern stets in Demut leben und teilhaben an der Majestät des ozeanweiten Kreises, von welchem sie integrierende Bestandteile sind ..."

Dieser "PANCHAYAT RAJ" als politische Ordnungsvorstellung einer autonomen SARVODAYA (Wohl für alle)-Republik von der Basis ebenfalls autonomer, dörflicher Gemeinwesen her vermag Gandhi nicht grundlos in einem "Zukunftsbild" zu repräsentieren, in dem "die Ersten die Letzten sein (werden), oder anders gesagt, es ... keine Ersten und keine Letzten mehr geben (wird)".

Freiwilliges Leiden in der eigenen Entsagung (TAPAS) und das intransitive Opfer als "sacrificium" (YAJNA) konstituieren die seelischen Brennelemente, in deren Feuer die geistige Haltung des SATYAGRAHI von den Schlacken seiner bloß physischen Existenz befreit wird. Diese aus der hinduistischen Religionsphilosophie der KARMA-Regel (33) abgeleitete Kosmologie (bzw. Anthropologie) mag in erster Linie die Charakterisierung der Sozialphilosophie Gandhis nicht so sehr als KARMAYOGI, sondern vielmehr als ANASAKTIYOGI nahelegen, was nicht allein das aktive Moment betont im ständig aufmerksam handelnden Menschen, sondern das Bewußtsein von der Duplizität seiner (physischen und geistigen) Existenz, die notwendige Loslösung von den Affekten körperlichen Genusses wie Schmerzes, und von dem Geist der Gelassenheit ("disinterested spirit"), in dem er seine sittliche Pflicht (DHARMA) erfüllt als eine ihm bestimmte und von ihm zu realisierende Aufgabe

(SVADHARMA). Diese Philosophie des ANASAKTIYOGA fand Gandhi begründet in der von ihm allegorisch verstandenen Lehre der BHAGAVADGITA, einem Teil des grundlegenden hinduistischen Epos MAHABHARATA. Die sittliche Pflicht des Kriegers vor der Entscheidungsschlacht im Disput mit seinem Wagenlenker, einer Inkarnation des göttlichen Krishna, offenbart Arjuna, daß er entgegen seinen Skrupeln, den Kampf mit wohlmöglich tödlichem Ausgang für die ihn gegenüberstehenden Verwandten einzugehen, doch endlich handeln solle; denn es sei seine "conditio humana sine qua non" durch die sittliche Pflicht bestimmt.

Gandhis allegorisches Verständnis der GITA mag dem aufmerksamen Rezipienten seiner Schriften und religionsphilosophisch interessierten Leser genauso von zentraler Bedeutung sein wie dem um Aufklärung bemühten Studenten politischer Bildung, welcher den Dissens Gandhis hierin mit seinen Zeitgenossen nachzuvollziehen sich bemüht. Von der Interpretation des radikalen indischen Freiheitskämpfers Lokmanya Bal Gangadhar Tilak, dessen Erbe u.a. Gandhi nach dessen Tod 1920 antrat, und -wie nachfolgend auszuführen sein wird- auch von der Interpretation Martin Bubers unterscheidet sich Gandhis Verständnis darin fundamental, daß nicht allein "die Notwendigkeit physischer Kriegführung" (34) widerlegt und dessen Nichtigkeit in der GITA dokumentiert würde, sondern sogar der alleinige Weg zur Selbstverwirklichung in der "Entsagung von den Früchten der (eigenen) Handlung" bestehe, in der aufmerksamen Widmung aller Gedanken und Handlungen für die einzige Wahrheit.

Dieser -insbesondere für sozialphilosophisches Denken bedeutenden- Halt(ung) des ANASAKTIYOGI wird der Krieg zur Allegorie, die Entscheidungsschlacht zum metaphorischen Bild (für den inneren Konflikt zwischen Gut und Böse), dessen Aussagekraft, keiner Historizität unterworfen, weder bloß vorläufige noch nur flüchtige Gültigkeit beansprucht. Für konzentriertes politikwissenschaftliches Interesse mag Gandhis Verständnis von der Lehre der Bhagavadgita in ihren Implikationen für widerständiges Handeln in -scheinbar ausweglosen- lebensbedrohlichen Situationen von extremer Bedeutung sein: *zum* gewaltfreien Widerstand nach Auschwitz.

1.2 Gandhi und die antimilitaristische Bewegung (Bart de Ligt):

Erst 1937 blieb es dem holländischen Antimilitaristen Bart de Ligt vorbehalten, in seinem Essay über Krieg und Revolution "The Conquest of Violence" (35) die Perspektiven der anti-kolonialistischen Befreiungsbewegungen in einem Zusammenhang mit den Interessen der europäischen Arbeiterbewegung zu fassen: in den gewaltfreien Methoden individueller und restrukturiert-kollektiver Renitenz (36), wie Aktionen der Nicht-Zusammenarbeit, Streiks, Boykotte, Steuerverweigerungen und Militärdienstverweigerung. In dem soziologischen Nachweis, daß insurgente (36) Gewaltanwendung der revolutionären Absicht von Aufständischen widerstrebe ("Je mehr Gewalt, desto weniger Revolution."), erwähnt Bart de Ligt in seiner Chronologie effektiven gewaltfreien Widerstandes die traditionelle Bedeutung von SATYAGRAHA in Indien (schon 1830 in Mysore: Arbeits- und Steuerverweigerung), die wegweisenden regionalen und lokalen Kampagnen Gandhis nach seiner Rückkehr aus Süd-Afrika im indischen Champaran (1917-Champaran: Verbesserungen der Pachtbedingungen für Indigopflanzer), im Distrikt Kheda (1918-Kheda: Steuerverweigerung der Bauern) und später in Vykom (1924-Vykom: Handelsfreiheit für Unberührbare) und in Bardoli (1928-Bardoli: Verweigerung der Landwirtschaftssteuer) (37). Einen Transfer dieser individuellen und restrukturiert-kollektiven Formen der Nicht-Zusammenarbeit und des zivilen Ungehorsams entwarf Bart de Ligt in seinem gegen Kriegführung und Kriegvorbereitung gerichteten Kampagnen-Plan (38), den er auf einer internationalen Konferenz der Kriegsdienstverweigerer im englischen Welwyn (Herts) im Juli 1934 vorlegte: basierend auf dem aktiven Widerstand freiwilliger "Gewissenstäter" ("volunteers ... according to (their) conscience") konzipierte Bart de Ligt berufsgruppenspezifische und tätigkeitsbezogene Angriffspunkte zur technischen Paralyse eines (zum Totalitarismus) mobilisierten Systems der Kriegführung. Bart de Ligts gleichsam synoptische Zusammenfassung der Erfahrungen gewesener Kampagnen gewaltfreien Widerstandes bildete das Ergebnis einer Kontroverse zu der Haltung Gandhis in der Kriegsfrage und jener des europäischen Antimilitarismus. In einer in ihren politikwissenschaftlichen Fragestellungen aktuell gebliebenen Korrespondenz (39) wird dem Leser deutlich, daß die von dem Holländer Bart de Ligt repräsentierten Auffassungen einer antimilitaristischen Friedensbewegung sich in der Tat von den Konzeptionen Gandhis unterscheiden in kosmologischer, nomothetischer und anthropologischer Hinsicht. Die Kosmologie Gandhis verneint eine anthropozentrische Perspektive der Gewaltfreiheit, bestreitet die Möglichkeit einer naturrechtlich abgeleiteten, internationalen oder durch supranationale Konstruktionen forcierten Friedensordnung (was nicht die Möglichkeit eines Bundes gleichberechtigter Nationen infragestellt) und legt keine "humanistisch" legitimierte Herrschaftsvorstellung den natürlichen Lebensgrundlagen auf, sondern universalisiert kosmisch-karmatische Regeln ebensowohl auf den kulturellen Realisationsfortschritt des Menschen wie auf den katastrophalen Massenmord als seinem geschichtlichen Gesetz. Franz Kobler, Herausgeber des Handbuchs für aktiven Pazifismus im Auftrag der Internationale der Kriegsdienstgegner 1928, unterscheidet in seinen Gedanken zu "Gandhis Verhältnis zur abendländischen Friedensbewegung" (1930) (40) dessen Konzeptionen als eher von Thoreau und Ruskin beeinflusst und also nicht von einem Abbé de St. Pierre oder Immanuel Kant: So sei eine auf Gewalt basierende Rechtsordnung für Gandhi eben nicht die Voraussetzung zur Realisierung des Friedenszustandes! Diese staatskritische Haltung gründet sich in Gandhis "Ahimsa"-Verständnis (dem Verständnis von Nicht-Gewalt), welches er vor allem den aktivierenden Impulsen des Jainismus entlehnte (41) und welches die Begriffspole Staat/Gesellschaft und Krieg/Frieden nicht im Zentrum der Kosmologie sieht. Gandhis Toleranz gegenüber kriegsbereiten Landsleuten, seine Weigerung, Friedensordnungen diktatorisch zu verfügen, entspringt vielmehr dem autonomen Verständnis einer von kolonialer Herrschaft zu befreienden ethnisch-kulturell fundierten Kosmopolitik. Das libertäre Element der politischen Philosophie Gandhis kann seine Vorläufer in der frühliberalen Herrschafts- und Staatskritik eines Henry David Thoreau erkennen, dessen transzendentalistische Kosmologie weit davon entfernt ist, soziale Ungerechtigkeit und Kriegszustand in Gesellschaft und Staat wie zwischen den Staaten unkommentiert zu lassen und nicht zu kritisieren mit der Empfehlung eigener Konzeptionen wie jener des "zivilen Ungehorsams" (civil disobedience - z.B. in seinem Wahlsteuerboykott während der US-Kriegführung in Mexiko!), und wirkt daher im Wortsinne "transzendental-kritisch". In der Bestimmung der unterschiedlichen Herkunft deutet Gandhi nicht so sehr die nationalen Differenzen zum Holländer Bart de Ligt aus (im Vorwurf des Eurozentrismus etwa!), sondern auf die bei weitem umfassenderen Aufgaben der Verweigerung des Europäers hin, will er mit der Kriegsgefahr zwischen den Staaten auch

imperialistische Ungerechtigkeit beseitigen. In diesem Konnex verrät sich "der tiefe innere Zusammenhang" der durch Bart de Ligt und Mohandas K. Gandhi repräsentierten Internationale der Kriegsgegner (42):

"Es ist von bedeutsamer Symbolik, daß der von General Smuts den indischen Non-Resistern in Süd-Afrika beigelegte Name "Conscientious Objectors" zum Namen der Kerntruppe des abendländischen aktiven Pazifismus, der englischen Kriegsdienstverweigerer, geworden ist. Der tiefe innere Zusammenhang, der allen Gegensätzen zum Trotz zwischen der abendländischen Friedensbewegung und der mit dem Namen Gandhis verknüpften ersten gewalt(freien) Revolution der Weltgeschichte besteht, ist derart durch den verlässlichsten Zeugen geistigen Geschehens, die menschliche Sprache, beglaubigt worden."

Die untrennbare Einheit des zugleich erkennenden und schaffenden Menschen (*vita contemplativa/vita activa*) auf dem Bildungswege seines zu realisierenden Fortschrittes widerstreitet ebenso sehr dem orientalischen Fatalismus wie der fortschrittsgläubigen okzidentalen "Religion" von wissenschaftlich-technisch forciertem Geschichte: dem Gesetz naturhafter wie zivilisatorischer Gewalt.

Die gewaltkritische Radikalisierung der antimilitaristischen Abstammung auf ihre Wurzel in der Tolstoi'schen Sozialethik hin formuliert der Imperialismuskritiker Gandhi in Korrespondenz mit dem Antimilitaristen Bart de Ligt wie folgt (43):

"Allein die Verweigerung des Kriegsdienstes ist nicht genug. Den Kriegsdienst zu verweigern, wenn eine bestimmte Person eingezogen werden soll, bedeutet, etwas zu unternehmen, nachdem die ganze Zeit für den Kampf gegen das Übel praktisch vorbei ist. Militärdienst ist nur ein Symptom für die Krankheit, die viel tiefer liegt. Ich behaupte, daß diejenigen, die nicht den Militärdienst leisten, genauso an dem Verbrechen teilhaben, wenn sie den Staat anderweitig unterstützen. Wer auch immer einen militärisch organisierten Staat unterstützt -sei es direkt oder indirekt- nimmt an der Sünde teil, indem er zum Erhalt des Staates durch seine Steuerzahlung beiträgt ... Deshalb können alle, die den Kriegsdienst abschaffen wollen, dies tun, indem sie alle Zusammenarbeit verweigern. Die Kriegsdienstverweigerung ist viel oberflächlicher als die Nicht-Zusammenarbeit mit dem ganzen System, das den Staat trägt. Dann aber wirkt der Widerstand so schnell und wird so effektiv, daß man Gefahr läuft, nicht nur ins Gefängnis, sondern auf die Straße hinaus geworfen zu werden. Dies war die Haltung Tolstois."

So radikalisiert sich Gandhis Ablehnung von Kriegen nach seiner Teilnahme als Sanitäter am Burenkrieg und an der sogenannten Zulu-Rebellion sowie nach dem Versuch, zum Beginn des Ersten Weltkrieges in London ein indisches Korps zusammenzustellen (ganz zu schweigen von seinem fehlschlagenden Rekrutierungsvorhaben im Bezirk Kaira 1918), zu einer kategorischen Aufkündigung der Loyalität gegenüber dem britischen Empire nach dem Massaker des General Dyer auf dem Platz Jallianwala Bagh in Amritsar (Punjab) 1919 und zur Forderung nach PURNA SWARAJ (vollständiger Unabhängigkeit von der Kolonialherrschaft). Nicht erst das Kriegsbild nach 1939 führt Gandhi zu der Übereinstimmung, mit Pazifisten und Antimilitaristen seiner Zeit, jedem modernen Massenkrieg zu entgegnen. Der materiell-physischen eine entgegengesetzte und in ihrer Art vollkommen unterschiedliche moralisch-spirituelle Kraft zu ihrer Überwindung zu widmen (44), hatte der "praktische Idealist" Gandhi in dem dualistischen Antagonismus von "soul force" (Kraft der Seele) und "brute force" (brutale Gewalt) bereits konzipiert. Der Wahrheitsanspruch des Universalismus von AHIMSA in der Theorie-Praxis von SATYAGRAHA bewährt sich jedoch in dessen Relation zu politischen Zwangs- und Gewaltverhältnissen. Insbesondere das "Internationale Manifest gegen die Wehrpflicht" von 1925 knüpft an die verborgene Tradition der christlichen "Sektierer" (Duchoborzen, Molokanen, Hutterer, Waldenser, Katharer - daher: "Ketzer" -, Quäker, Mennoniten, Nazarener, Bogomilen) in ihrer "gnostisch"-erkenntniskritischen Religiosität an, welche konsequente Staatsdienstverweigerung mit einer Ablehnung der Steuer- und Wehrpflicht dokumentierten. Dieses von der Internationale der Kriegsdienstgegner entworfene Manifest vereint als Unterzeichner neben Romain Rolland, H.G. Wells (dessen "Weltgeschichte" Gandhi las), Albert Einstein, Edward Carpenter, Kurt Hiller, Leonhard Ragaz, Bertrand Russell auch Rabindranath Tagore, Charles Freer Andrews, Toyohiko Kagawa, Martin Buber und Mohandas K. Gandhi in ihrer gemeinsamen

Forderung zur "allgemeinen Abschaffung der Wehrpflicht" als ersten Schritt zu einer wirklichen Abrüstung (45):

"Wir glauben, daß auf der Wehrpflicht aufgebaute Heere mit ihrem großen Stab von Berufsoffizieren eine schwere Bedrohung des Friedens darstellen. Zwangsdienst bedeutet Entwürdigung der freien menschlichen Persönlichkeit. Das Kasernenleben, der militärische Drill, der blinde Gehorsam gegenüber noch so ungerechten und sinnlosen Befehlen, das ganze System der Trainierung zum Töten untergraben die Achtung vor der Persönlichkeit, der Demokratie und dem menschlichen Leben. Die Wehrpflicht fügt diesen Schaden dem ganzen Volke zu. Sie pflanzt der ganzen männlichen Bevölkerung einen militärischen Geist ein, und das in einem Alter, in dem sie solchen Einflüssen am ehesten erliegt. So kommt es, daß schließlich der Krieg als unvermeidlich, ja als erstrebenswert angesehen wird.

Ein Staat, der sich für berechtigt hält, seine Bürger zum Kriegsdienste zu zwingen, wird auch in Friedenszeiten die gebührende Achtung und Rücksicht auf das Wohl und Wehe des Einzelnen vermissen lassen.

Eine Regierung, die sich auf die Wehrpflicht stützt, kann leichter den Krieg erklären und sofort die Stimme der Opposition durch die Mobilmachung zum Schweigen bringen. Regierungen, die der freiwilligen Unterstützung ihrer Völker bedürfen, werden notwendigerweise in ihrer auswärtigen Politik viel vorsichtiger sein ..."

1.3 Gandhi und die sozialrevolutionäre Bewegung (C.R. und T.Das):

In seiner "Lehre vom Schwert" 1920 (46) hatte Gandhi die Kampagne der Nicht-Zusammenarbeit vom "Sinn-Feinismus", der irischen Unabhängigkeitsbewegung von britischer Besatzung, im Gewaltelement unterschieden, so wie er sich in Süd-Afrika (47) gegen die Verwechslung von SATYAGRAHA mit bloß passivem Widerstand, wie etwa in der britischen Suffragetten-Bewegung, verwahrt hatte. Umfassende Nicht-Zusammenarbeit (Non-Kooperation) als legaler und illegaler ziviler Widerstand bildet eine systemkompromittierende "Kraft der Seele" (soul force) und -wie schon in der Replik auf Bart de Ligt herausgearbeitet- eine konsequente Ergänzung des "zivilen Ungehorsams" in der Tradition der Kriegsdienstverweigerer und Abolitionisten (wie Henry David Thoreau), um der antimilitaristischen Bewegung imperialismuskritische Wirkung zu verleihen. Gandhis Verhältnis zur indischen sozialrevolutionären Bewegung zu bestimmen, fällt insofern nicht leicht, als er zwar den gemäßigten Gopal Krishna Gokhale (48) als sein politisches Vorbild bezeichnete, sich in der Massivität der von ihm initiierten Aktionen jedoch mehr an dem 1920 gestorbenen, radikaleren Bal Gangadhar "Lokmanya" Tilak (48) orientierte, zumal (stets) in der Frage der parlamentarischen Mitarbeit und der Kooperation in Verwaltungssämtern sein Prinzip der Nicht-Zusammenarbeit (Non-Kooperation) einen unverbrüchlichen Gegensatz zum Kolonialrégime demonstrierte, welcher in der ökonomischen Ausbeutungssituation seine objektive Grundlage fand. Nicht umsonst attackierten die von Gandhi initiierten Kampagnen das Tuch- und Salzgewinnungsmonopol der Briten in Indien, Rohstoffreservoir für die englische (Manchester-)Industrie und ihre Handelsgesellschaft.

Doch in der Frage des politischen Obstruktionismus, also der obstruierenden Tätigkeit in nicht abgelehnten Verwaltungssämtern, spaltete sich der indische Kongreß um 1923 in eine Partei der Swarajisten (Pro-Change) und eine Gruppe von "No-Change", die sich dem Programm Gandhis (der mittlerweile nach Abbruch der nationalen Kampagne 1922 zwei Jahre lang im Gefängnis die Niederschrift seiner süd-afrikanischen Erfahrungen vorgenommen hatte) nach strikter Nicht-Zusammenarbeit in allen Ämtern anschlossen. Aus dem Gefängnis vorzeitig entlassen (Gandhi war in seinem 78-jährigen Leben rund 7 Jahre, nämlich 2.338 Tage, in britischen Gefängnissen!) -und bereits vorher zu dieser Frage eingehend konsultiert- entschied sich Gandhi gegen die vom indischen Rechtsanwalt Motilal Nehru und Chitta Ranjan Das entworfene Strategie eines politischen Obstruktionismus, zumal darin die Offenheit der politischen Aktionsform nicht nur gefährdet (ein Hauptprinzip im Kampf der Satyagrahi), sondern mit Sicherheit die Bürokratisierung der indischen Gesellschaft eingeleitet worden wäre. Nichts lehnte Gandhi so sehr ab wie den Austausch von Herrschaftseliten und die Übernahme parlamentarischer Systeme nach "westlichem" Vorbild. Noch 1937 machte Gandhi deutlich (49):

"Unter politischer Unabhängigkeit verstehe ich nicht eine Nachahmung des britischen Unterhauses oder der Sowjetherrschaft Rußlands oder der faschistischen Herrschaft in Italien oder der Naziherrschaft in Deutschland. Sie haben Systeme, die ihrem Volkscharakter entsprechen. Wir müssen das uns entsprechende haben. Was das bedeutet, ist mehr, als ich hier sagen kann. Ich habe es als RAMARAJ beschrieben, d.h. die Souveränität des Volkes, die auf rein moralischer Autorität beruht."

Fünf Jahre vor der Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht im nationalsozialistischen Deutschland und drei Jahre vor der Machtübernahme der Nazis als stärkste Reichstagsfraktion schreibt Martin Buber eine deutliche Kritik an Gandhis Verneinung des politischen Obstruktionismus in seinem 1930 verfaßten Aufsatz über "Gandhi, die Politik und wir" (50). Buber begrüßt darin die taktische Forderung der Swarajisten nach einem "inneren" Boykott der gesetzgebenden Räte, "in die man sich entsenden lassen und deren Tätigkeiten man obstruieren solle" (51). Diese so konzipierte Maßnahme zum "unmittelbar-aktiven" politischen Substanzgehalt einer "fundamental-revolutionäre(n) Idee" (52) begleitet Das' Vision eines asiatischen Föderalismus, welche Buber im Gegensatz zu Gandhis Vorstellung einer nationalen Unabhängigkeit Indiens sah, und das konstruktive "innere" Programm eines Systems relativ autonomer kleiner Dorfgemeinschaften als Grundelement von SWARAJ (Selbstregierung), welche eine "zentrale Macht von vorwiegend konsultativem Charakter" bilden könnte, die "nur in Ausnahmefällen ihre Autorität auszuüben hätte" (53). ---

Dr. Taraknath Das, der aus Bengalen stammende Sozialrevolutionär, hatte vor der Jahrhundertwende im kanadischen Exil sich darum bemüht, eine indische Befreiungsarmee zu rekrutieren, und veröffentlichte von seinem kanadischen und US-amerikanischen Exil aus die antikolonialistische Zeitschrift "Free Hindustan". Im Juni 1908 schilderte Das mit soziologischer Genauigkeit in einem Brief an Leo Tolstoi die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse und Existenzbedingungen des indischen Volkes unter kolonialer Herrschaft und bat den russischen Schriftsteller und Sozialethiker um eine öffentliche Stellungnahme über die "traurige Lage Indiens(:) im Namen von Millionen Indern, die den Hungertod sterben ..." (54). Tolstoi nahm diesen persönlich an ihn adressierten Brief zum Anlaß, ausführlich zu antworten, und hat ihn allerdings erst nach sechs Monaten vom 7. Juni 1908 an nach 29 Versionen mit 413 Manuskriptseiten fertiggestellt (55). Leo Tolstois "Brief an einen Hindu" vom 14. Dezember 1908 erlangte weltweite Popularität und evozierte Stellungnahmen aus England, Frankreich, Deutschland, China, Japan und anderen Ländern, wie die Tolstoi zugegangenen Briefe im Moskauer Tolstoi-Archiv und in der Bücherei von Jasnaja Poljana erweisen. Dieses Manifest des gewaltfreien Widerstandes der asiatischen Völker gegen jeden ihnen auferlegten Modernismus, ein Aufruf zum individuellen und restrukturiert-kollektiven Renitenzverhalten massiver Nicht-Zusammenarbeit, bildete den wirklichen Anlaß für eine Kontaktaufnahme Gandhis von Süd-Afrika aus: in der Bitte um die Veröffentlichungsrechte in der englischen Übersetzung für "Indian Opinion", die Zeitschrift der indischen Minderheit in Süd-Afrika. Gandhi schilderte Tolstoi den Kampf der indischen Gemeinde im Transvaal und wurde durch Tolstois Bestätigung seiner Auffassungen zu weiteren sozial-emanzipatorischen Experimenten ermutigt und zur "Erbschaft" legitimiert. Die "indische" Sicht der eigenen Religion in Tolstois Brief, dessen Manifest-Charakter durch einleitende Aussprüche Krishnas die Grundzüge einer universalen Menschheits-Religion aufscheinen läßt, kontrastiert die Liebesphilosophie des Mannes Krishna auf merkwürdige Weise mit dem "Gesetz der Gewalt", das sich in "Kerker, Todesstrafe, Krieg" manifestiert. Die Geißelung der Wissenschaften als Ersatzreligionen und die Verwerfung insbesondere der vom Historismus dargelegten "historischen Gesetze" korrespondieren, nach Tolstoi, mit der Herrschaft des Wahlrechtes, da sie "Rechtfertigungen der Gewalttheorie" lieferten, "wissenschaftliche Dummheiten". Doch sei dieser "wissenschaftliche Aberglaube" keineswegs mehr in seiner Wirkung auf die okzidentale Zivilisation beschränkt, worauf die Versklavung von 200 Millionen Indern durch 30.000 Engländer hinweise: Tolstoi verwirft gerade jene "freiwillige Knechtschaft" als Kehrseite der Herrschaftsmünze, die Gewaltverhältnisse perpetuiert und Unmündigkeit zur eigenen Schuld gerinnen läßt (56):

"Geht es nicht schon aus diesen Zahlen klar hervor, daß es nicht die Engländer sind, die Indien, sondern daß die Inder sich selber geknechtet haben?"

Wenn die Inder darüber klagen, daß die Engländer sie versklavt hätten, so ist es gerade, wie wenn Trunkenbolde darüber klagen wollten, daß sie von den Branntweinhändlern, die sich unter ihnen angesiedelt haben, geknechtet würden. Du sagst ihnen, daß sie das Trinken lassen könnten, sie aber antworten, sie wären schon so daran gewöhnt, daß sie sich nicht zu enthalten wüßten und ihre Lebenskraft notwendig durch Alkohol aufrecht erhalten müßten. Ist es nicht das Nämliche mit allen Menschen, mit den Millionen, die sich Tausenden, ja Hunderten nur ihres eigenen Volkes oder fremder Nationen unterwerfen?"

In der Tradition der Gedanken Etienne de la Boéties führt Tolstoi das britische Joch auf dem Nacken der ausgebeuteten Inder auf ein Gewaltsystem der "freiwilligen Knechtschaft" zurück, jenem sozialpsychologisch (wie herrschaftstheoretisch) im Begriff des "autoritären Charakters" (bzw. des loyalen Untertans) terminologisch bestimmten Internalisierungsvorgang repressiver Mechanismen, wenn er appelliert (57):

"Widersteht dem Bösen nicht und nehmt keinen Anteil daran, an den Vergewaltigungen der Staatsbehörden, der Gerichte, der Steuereinhebung und vor allem des Militärs, und niemand in der Welt wird euch zu knechten vermögen."

Tolstois Aufforderung zur bewußten Nicht-Zusammenarbeit (Non-Kooperation) mit den Besatzungsbehörden ist verbunden mit einer konsequenten Verwerfung der metaphysischen und säkularen "Götzen" dieser Zeit, die Tolstoi als "Endzeit" zu einem neuen Zeitalter beschrieb - sein Appell endet mit einem zivilisationskritischen Ausblick, der dem durch wissenschaftliche und technische Erfindungen perfektionierten "Gesetz der Gewalt" das universell-gültige Gesetz der Liebe entgegenzustellen versucht.

Kaum einen konziseren Ausdruck der negativen Sozialphilosophie Leo Tolstois kann der Leser seiner Schriften finden als die Kernpassagen der letzten beiden Paragraphen des "Brief(es) an einen Inder", welcher mit den Worten des Mannes Krishna endet, die "verblendeten Augen" zu erheben zur Erkenntnis der "einzig wirklichen Welt" der Vernunft (58):

"Befreit euch, ihr Menschen, von eurem Glauben an all die Ormuzde, Brahmas, Zebaoths und ihre Fleischwerdung in den Krishnas und Christussen, vom Glauben an Paradies und Hölle, an Wiedergeburten und Auferstehungen, an die Einnischung Gottes in die äußeren Lebensschicksale; befreit euch vor allem von dem Glauben an die Unfehlbarkeit all der Veden, Bibeln, Evangelien, Tripitakas, Korane und dergleichen; befreit euch desgleichen vom blinden Glauben an die verschiedenen wissenschaftlichen Lehrsätze von unendlich kleinen Atomen, von Molekülen, von all den unendlich großen und unendlich fernen Welten und ihrer Bewegung und Entstehung, vom Glauben an die Unerschütterlichkeit der wissenschaftlichen Gesetze, denen die Menschheit angeblich unterworfen ist - der historischen Gesetze, der wirtschaftlichen, der Gesetze des Kampfes und der Erfahrung und anderer, befreit euch von dieser fürchterlichen Überlastung mit müßigen Exerzitien der niedersten Verstandes- und Gedächtniskräfte, die sich Wissenschaft heißen, von all den unzähligen Fächern verschiedenster Historien, Anthropologien, Homiletiken, Bakteriologien, Jurisprudenzen, Kosmographien, Strategien, deren Name Legion ist - befreit euch von all diesem verderblichen, verdummenden Ballast, und jenes schlichte, klare, allen zugängliche und alle Fragen und Zweifel lösende Gesetz der Liebe, das dem Wesen der Menschheit so sehr entspricht, es wird sich euch von selber enthüllen und euch verpflichten." (...)

"Ja, mit all dem muß aufgehört werden, um in unserer Zeit die Menschen vor den aufs höchste gesteigerten Übeln zu bewahren, die sie sich selber zufügen. Ob es nun ein Inder ist, der Befreiung aus englischer Knechtschaft sucht, oder ob irgendein beliebiger Mensch im Kampf mit seinen Unterdrückern steht, mögen diese Unterdrücker dem eigenen oder einem fremden Volke angehören, ob sich ein Neger gegen Nordamerikaner zur Wehr setzt, oder ein Perse, ein Russe, ein Türke gegen seine persische, russische, türkische Regierung, ein jeder, der das höchste Heil für sich und für alle sucht, er bedarf nicht neuer Deutungen und Rechtfertigungen alten religiösen Aberglaubens... was niemandem nottut; er bedarf auch nicht der zahllosen wissenschaftlichen Lehren von Dingen, die nicht nur niemandem nützen, sondern größtenteils schädlich sind, denn auf geistigem Gebiete gibt es nichts Neutrales: was nicht Nutzen bringt, schadet. Not tun dem Inder wie dem Engländer, dem Franzosen wie dem Deutschen und dem Russen nicht Konstitutionen und Revolutionen, auch nicht allerhand Konferenzen und Kongresse, nicht neue listenreiche Erfindungen von Unterseebooten, Flugzeugen, gewaltigen Sprengstoffen oder von allerlei Genußmöglichkeiten für die reichen und herrschenden Klassen, nicht neue Schulen, nicht Universitäten mit zahllosen Wissenschaftsfächern, nicht Vermehrung von Zeitungen und Büchern, von Grammophonen und Kinematographen, nicht jene kindischen, größtenteils unsittlichen Dummheiten, die sich Kunst heißen - not tut nur eines: Erkenntnis jener schlichten klaren Wahrheit, die in der Seele eines jeden Platz hat, der nicht durch religiösen und wissenschaftlichen Aberglauben verdummt ist, der Wahrheit, daß für unser Leben das Gesetz der Liebe gilt, die dem Einzelnen wie der gesamten Menschheit das höchste Heil bringt. Reinigt euer Denken von jenen bergehoch angewachsenen Blödigkeiten, die euch die Erkenntnis verstellen, und alsbald tritt aus dem pseudoreligiösen Kohl, der sie überwachsen, die Wahrheit von selber zutage, die, zweifellos von Ewigkeit her, allen Menschen gemein und die gleiche in allen großen Religionen der Welt ist. Zutage treten aber wird sie dadurch, daß sie ins Bewußtsein der Menschen übergeht, und so der Blödsinn von selber schwindet, der sie in Finsternis hüllte, damit aber auch die Übel, unter denen die Menschheit jetzt leidet."

Martin Buber entgegnet der von Gandhi in seinem fiktiven Dialog "Hind Swaraj or Indian Home Rule" (59) übernommenen Verwerfung der modernen Zivilisation 1930 in seinem Aufsatz über "Gandhi, die Politik und wir" prophetisch (60):

"Das Abendland kann und darf die "moderne Zivilisation" nicht aufgeben, das Morgenland wird sich ihr nicht verschließen können. Aber gerade das Werk der Bewältigung dieses Materials, der Durchmenschlichung dieser Dinglichkeit, der Heiligung dieser unsrer Welt wird beide zusammenführen, indem sie den Bund der wirklichkeitstreuen Menschen hüben und drüben stiftet. Das kreisende Flammenschwert der Cheruben am Eingang des Gartens Eden verwehrt den Rückweg; aber es erleuchtet den Weg."

1.4 Gandhi und "Zion":

1947 wurde Indien aus der britischen Kolonialherrschaft in die politische Unabhängigkeit entlassen, 1948 der Staat Israel gegründet. Nach der mehr als ein Jahrhundert andauernden Phase eines offenen politischen Kolonialismus wurde zudem eine Phase des ökonomischen Imperialismus angekündigt durch nationale Unabhängigkeitserklärungen und eskalierende Interventionskriege, was nunmehr durch etablierte Herrschaftseliten (verdeckte) politische Einflüsse ermöglichte. Die pan-asiatische Konföderation als "Ergänzung" der politischen Vision Gandhis, wie sie Martin Buber sich vorstellte, wurde (außer einer inter-asiatischen Konferenz in Delhi 1947 (61) und der Konferenz der "Blockfreien") suspendiert zu einem System oftmals untereinander in Grenzkonflikten kriegerisch verwickelter Nationalstaaten (62).

Die "Gipfelhöhe des politischen Menschen" (63), wie Martin Buber die Gemeinwesenvorstellung von Chitta Ranjan Das nannte, wurde nie erklommen - die "politische Entartung, die sich im modernen Staatszentrismus Politik nennt", die "zentralistische Staatsspinne überhaupt", durchgesetzt - gegen die Interessen des "kreatürlich-unmittelbar miteinander lebenden Menschenvolkes" (64). Gandhis wie Das' Vorstellungen eines dezentralen Gemeinwesens autarker Dorfkommunitäten als ethnisch-kulturelle Autonomie eines konföderierten Indien -Modell der gesamten (asiatischen) Welt für Frieden und Gerechtigkeit - blieben unrealisiert; Bubers Impulse, in das neugegründete Israel das genossenschaftliche Denken der "utopischen" Sozialisten Eingang finden zu lassen (vor allem in der Cholutz- und Kibbuz-Bewegung als Restrukturierung eines föderativen bi-nationalen Palästina mit ethnisch-kultureller Autonomie für Juden und Araber) waren von unbeständigem Erfolg.

Was begründet nun den Dissens von Martin Buber und Mohandas K. Gandhi, welcher sich mit aller Deutlichkeit im offenen Brief Martin Bubers vom 24. 2. 1939 (Jerusalem) dokumentiert? Welche Unterschiede waren bereits in Bubers Kritik von 1930 (in seinem Aufsatz über "Gandhi, die Politik und wir") angelegt?

In erster Linie mag die Frage der Effizienz und der Wertung des POLITISCHEN OBSTRUKTIONISMUS, der Besetzung parlamentarischer Verwaltungsämter mit destruktiven Absichten gegenüber der parlamentarischen Arbeit, den Dissens über die anzuwendenden politischen Mittel im anticolonialen Befreiungskampf (und allgemein im politischen Widerstand, insbesondere im totalitären System) darstellen. In zweiter Linie wird die KRITIK DER MODERNEN ZIVILISATION, welche von Leo Tolstoj präformuliert, von Gandhi argumentativ-dialogisch entwickelt worden ist, den Kern der Auseinandersetzung bedeuten: Gandhis politische Kritik der modernen Zivilisation wird durch Bubers erzieherisch vorgetragene Politikkritik ergänzt!

Zwei Passagen aus Bubers Gandhi-Aufsatz von 1930 mögen die Affinitäten der Auffassungen beider, welche sich bereits in der gemeinsamen Ablehnung der "allgemeinen Wehrpflicht" von 1925 dokumentierten, nachdrücklich beweisen (65):

"Das öffentliche Leben ist ein Bezirk des Lebens, es ist in unserer Zeit in seinen Gesetzen und Gestalten ebenso entstellt wie alles Leben, seine Entstellung nennt man heute Politik, wie man die Entstellung des Arbeitslebens Technik nennt, aber wie diese ist jene nicht in ihrem Wesen Entstellung, - wie diese ist jene erlösbar." -

"Das eigentliche Übel an der Politik ist das in ihr wie anderswo herrschende "politische Mittel" : den andern Menschen zu gewinnen, indem man sich ihm auferlegt. Es ist aber möglich und not, im öffentlichen Leben (wie anderswo) anstatt des politischen das religiöse Mittel zu verwenden: den andern zu gewinnen, indem man ihn erschließt. Wer das versucht, mag im politischen Getriebe schwach erscheinen, - er arbeitet, indem er am Reich des Menschen baut, am Reich Gottes."

Was Buber andeutet und Gandhi RAMARAJ (Reich Gottes auf Erden) nennt, ist im jüdisch-christlichen Verständnis nichts anderes als "Zion", die sprachliche "Sphäre der Verständigung". Territorial gefaßt und bezogen auf den Prozeß national-politischer "Selbstemanzipation" (wie Nathan Birnbaum 1890 es formulierte) bedeutet der von "Zion" abgeleitete Begriff "Zionismus" (66) nicht mehr als die von Theodor Herzl ("Der Judenstaat") und Chaim Weizmann (synthetischer Zionismus) geprägte Vorstellung von politischen Aktivitäten und die vom Tolstoianer Aharon David Gordon in ihrem Arbeitsethos und ihren Werkgemeinschaften geprägten praktischen Siedlungsbewegungen jüdischer (sozialistischer) Kolonisatoren in Palästina, dem heutigen Staat Israel. Das Zwei-Nationen-Problem in Palästina hatte

Hans Kohn in einer mit Robert Weltsch herausgegebenen Aufsatzreihe über "Zionistische Politik" (67) bereits in internationale Vergleichung gezogen:

"Aber es ist das Zentralproblem der künftigen politischen Entwicklung auch in zumindest zwei asiatischen Gebieten in Syrien, wo der Gegensatz zwischen der christlich-libanischen Minorität und der mohammedanisch-syrischen Mehrheit das Land zerreißt, und vor allem in Indien, wo die Entfremdung zwischen Hindu und Mohammedanern wächst und alle Errungenschaften der Gandhizeit zunichte zu machen droht."

Mit der "Gandhizeit" war vor allem die Kampagne der Nicht-Zusammenarbeit und des zivilen Ungehorsams von 1919 bis 1922 gemeint, welche in der Hindu-Moslem-Solidarität mit einem geeinten Kalifat für alle Mohammedaner in der sogenannten Khilafat-Bewegung endete. Diese Khilafat-Bewegung -und damit die Hindu-Moslem-Solidarität in Indien- fand ihr rasches Ende 1924, als durch die türkische Staatsgründung das Kalifenamt von dem Staatspräsidenten Kemal Atatürk aufgehoben wurde. Gandhis Verhältnis zum Zionismus war nicht allein während der Khilafat-Bewegung noch entscheidend von Vorstellungen beeinflusst, welche Einheit zwischen Hindus und Moslems in Indien Priorität einräumten und den palästinensischen Arabern im britischen Mandatsgebiet territoriale Souvernittsansprche zusprachen. Zionismus -in Gandhis Sicht- war stets in der Gefahr, durch britische Unterstützung -und, so mag hinzugefügt werden: im Konflikt mit Vlkerbundsgrundstzen- zu einer neuen militaristischen Variante von Kolonialismus auszuarten. Insbesondere die interreligiösen Auseinandersetzungen in Indien gaben Gandhi stets erneut Anlaß, den Kolonisationsbewegungen in ihren Ambitionen zu einer neuen Staatsgründung in Nahost gegenüber skeptisch zu bleiben. Die Nebeneinanderstellung aufrichtiger Hochachtung gegenüber Juden einerseits und seine Kritik am expansiven und elitären Wesenszug eines nationalistischen Zionismus andererseits kam nirgends so deutlich zum Ausdruck, wie in einem Interview, welches Gandhi am 2. Oktober 1931 während seines Londoner Aufenthaltes zu Gesprächen am Runden Tisch über die indische Unabhängigkeit der Zeitschrift "The Jewish Chronicle" gab - darin heißt es (68):

"Zionismus in seinem geistigen Sinne ist eine erhabene Bestrebung. Mit geistigem Sinn meine ich, daß sie (die Zionisten) das inwendige Jerusalem realisieren sollten. Zionismus in der Bedeutung einer Reokkupation Palästinas hat keine Anziehungskraft auf mich. Ich kann die Sehnsucht eines Juden verstehen, nach Palästina zurückzukehren, und er kann es auch tun, wenn er es ohne die Hilfe von Gewehren -weder seiner eigenen noch jener der Briten- anstellt. In jenem Fall würde er friedlich nach Palästina gehen und im Geiste vollkommener Freundlichkeit zu den Arabern. Der wirkliche Zionismus, von dem ich Ihnen meine Vorstellung gab, ist die Sache, um die es sich zu bemühen, die es zu ersehnen und für die es zu sterben gilt. Zion liegt im Herzen eines jeden. Es ist die Heimstätte Gottes. Das wirkliche Jerusalem ist das geistige Jerusalem. So kann dieser Zionismus in jedem Teil der Erde realisiert werden."

1.4.1 Gandhi und die Palästina-Frage (Hermann Kallenbach):

Nach einer diplomatischen Intervention der politischen Abteilung der zionistischen "Jewish Agency" in Palästina (ab 1929) versuchten ausgesandte Botschafter, wie der deutsche Philologe Immanuel Olsvanger, indische Repräsentanten wie Nehru und Gandhi (der inzwischen Amt und Mitgliedschaft im Kongreß niedergelegt hatte) ab 1936 für die Sache des Zionismus zu gewinnen. Nach der Khilafat-Bewegung hatten nicht allein die Moslemliga, sondern auch der hinduistische Nationalkongre Resolutionen für die Interessen der arabischen Unabhängigkeit im Irak, in Syrien, Ägypten und Palästina verfaßt. Eine gesamtindische Konferenz über die Palästina-Frage war 1930, ein Jahr nach heftigen Auseinandersetzungen in Palästina, Initialzündung für jährliche Palstinatage, an denen tausende von indischen Städtern einmal im Jahr die Rücknahme der Balfour-Deklaration (69) verlangten. Olsvangers Aktivitäten, im Versuch, auch die Mitstreiter Gandhis Henry Polak und die Dichterin Sarojini Naidu zu überzeugen, verliefen derart erfolglos (70), daß -nach der Rückkehr Olsvangers im November 1936- Gandhis ehemaliger Mitarbeiter auf der Tolstoi-Farm in Süd-Afrika, Hermann Kallenbach, zweimal Indien und Gandhi besuchte: vom Mai bis Juli 1937 und -um ein Jahr später, als es familiäre und Geschäftsinteressen zugelassen hätten- Anfang 1939. In der Zwischenzeit hatte Kallenbach Gandhi auf eine öffentliche Stellungnahme zur Palästina-Frage gedrängt - nach zahlreichen Briefwechseln und eingehenden Gesprächen über den Zionismus bei Kallenbachs erstem Aufenthalt in Wardha (Segaon), in Gandhis Sevagram-Ashram. Kallenbach hatte unmittelbar vor seinem Indienbesuch vor allem den Entwicklungsfortschritt der Kibbuz-Bewegung in Palästina, welche in ihren Prinzipien der "Brotarbeit" und kommunalen Verteilungsgerechtigkeit dem Experiment Gandhis und Kallenbachs auf der Tolstoi-Farm entsprach, in Augenschein genommen und konnte Gandhi von diesen Eindrücken berichten. Obgleich Gandhi keine pro-zionistische Haltung einnahm und nicht fundamental von seinen 1921 geäußerten Vorbehalten gegenüber den kolonialisatorischen Ambitionen der Juden in Palästina in deren Verhältnis zu den palästinensischen Arabern abwich, begrute er Kallenbachs Vorhaben, in "Erez Israel" zu siedeln, und bezog im Juli 1937 -von Kallenbach an den Leiter der politischen Abteilung der "Jewish Agency" in Palästina, Moshe Shertok (Sharett), auf der Rückreise von Indien nach Palästina notiert-folgende Stellungnahme (71):

"Keine Ausnahme kann eventuell für den natürlichen Wunsch der Juden, eine Heimat in Palästina zu finden, gemacht werden. Aber sie müssen auf seine Erfüllung warten, bis die arabische Meinung reif dazu ist. Und der beste Weg, sie zu dieser Meinung zu gewinnen, ist es, völlig auf das moralische Recht des Wunsches sich zu verlassen und somit auf den moralischen Sinn der Araber und der islamischen Welt."

Kallenbach hatte gegenüber Gandhi vor allem die geistigen Bestrebungen des Zionismus vertreten, worauf Gandhi die Unverträglichkeit des jüdischen Zugangs nach Palästina unter dem Feuerschutz der Briten mit eben den von Kallenbach beschriebenen geistigen Bestrebungen betonte (72)

"Nach meiner Auffassung sollten die Juden auf jede Absicht verzichten, ihre Bestrebungen unter dem Schutz von Waffen zu realisieren, und völlig auf den guten Willen der Araber sich verlassen."

Kallenbach zufolge war Gandhi sogar bereit, seinen ethischen Betrachtungen zufolge und uneingedenk der realen Resultate solcherart Bemühungen, "direkte Gespräche zwischen Juden und Arabern herbeizuführen" - allerdings ohne britische Einmischung. Auch nach der Lektüre des Berichts der "Peel Commission" ber die Palästina-Frage (73) blieb Gandhi bei seiner Empfehlung jenes "heroischen Heilmittels", das er den jüdischen Kolonisatoren verschrieben hatte. Nachdem auf Kallenbachs Vorschlag Gandhi Ende August 1937 eine 25-seitige Broschüre einer Selbstdarstellung des Zionismus erreicht hatte (abgesandt von der politischen Abteilung der "Jewish Agency" in Palästina ohne Absenderangabe), bekräftigte Gandhi Kallenbach in einem Brief, daß er Kallenbach bei einer vermittelnden Aktivität in Indien willkommen heißen würde, zumal die zionistische Selbstdarstellung eine mögliche Lösung des Konfliktes verheißen hätte, und damit sein Versprechen, sein Interesse an der zionistischen Bewegung zu intensivieren. Auch Charles Freer Andrews' Vermittlungsdienste, die dieser anbot, weil er mit den Äußerungen Gandhis nicht zufrieden war, konnten eine Annäherung nicht ermöglichen, weil der enge Mitarbeiter Gandhis, der Kallenbach von 1932 bis 1934 in Südafrika besucht hatte, sein Vorhaben bis zu

seinem Tod nicht wahrhaben konnte (1940), in Palästina mit dem Geschichtspräsidenten Judah Magnes Kontakt aufzunehmen und aufgrund der beiderseitigen Unzufriedenheit mit den Teilungsplänen Palästinas für eine "Nahostlösung" zu intervenieren. Von Kallenbach, der seine Rückkehr nach Indien und damit weitere Konsultationen mit Gandhi suspendieren mußte, - von Kallenbach gedrängt, eine Stellungnahme zur Palästina-Frage zu verfassen, veröffentlichte der zögernde Inder am 26. November 1938, in seiner Zeitschrift "Harijan", eine vollständige Erklärung - einen "Sprung in unbekannte Gewässer", wie er Kallenbach noch am gleichen Tage in einem Brief mitteilte, und in nachdrücklicher Betonung seiner Sympathie mit den Juden, "den Unberührbaren des Christentums".

Bevor der Inhalt des Artikels "Die Juden" (The Jews) zusammengefaßt werden soll, um daraufhin den offenen Antwortbrief Martin Bubers in dessen Positionen zu kontrastieren, mag die Position Gandhis zur "jüdisch-christlichen Frage" aufgrund einer autobiographischen Anmerkung verdeutlicht sein (74):

"Einige der Klassen, die uns den größten sozialen Dienst tun, doch die wir Hindus uns gewöhnt haben, als "unberührbar" anzusehen, werden in entlegene Viertel einer Stadt oder Ortschaft verbannt ...", beginnt Gandhi in seiner 1925 bis 1927 verfaßten Autobiographie das Kapitel über die Gettoisierung und Konzentrierung der indischen Minderheit in Süd-Afrika unter der Überschrift "Kuli-Ansiedlungen oder Gettos ?":

"Ebenso waren im christlichen Europa die Juden einst "unberührbar". Die ihnen zugewiesenen Viertel trugen den diffamierenden Namen "Ghetto". In ähnlicher Weise sind wir heute die Unberührbaren Südafrikas geworden ... Die alten Juden betrachteten sich mit Ausschluß aller anderen als das auserwählte Volk Gottes - mit dem Ergebnis, daß ihre Nachkommen von einer seltsamen und (auch) ungerechten Vergeltung heimgesucht wurden. Fast in gleicher Weise haben sich die Hindus als "Aryas" oder zivilisiert angesehen und einen Teil ihrer Verwandten und Bekannten als "Anaryas" oder unberührbar - mit dem Ergebnis, daß eine merkwürdige, sogar ungerechte Nemesis nicht nur die Hindus in Südafrika heimsucht, sondern auch die Moslems und Parsen, soweit sie zum gleichen Land gehören und dieselbe Farbe haben wie ihre Hindu-Brüder ..."

Obwohl eine eingehende Interpretation den ohnehin schon weit gesteckten Rahmen unserer Studie überspannen würde, mag auf die Korrespondenzen zweifacher Art, welche in dieser Schlüsselpassage der Autobiographie Gandhis angelegt sind, verwiesen sein:

- Das im Zivilisationsverständnis der Kasten-Hindus angelegte "Ariertum" verweist auf Affinitäten zur Herrenrassenhybris der Nazi-Ideologie; das mythologische Kausalitätsprinzip der Nemesis bezieht Gandhi auf die Hybris von Juden und Kasten-Hindus gleichermaßen - von Juden in ihrem Selbstverständnis, das "auserwählte Volk" zu sein, und von Kasten-Hindus in ihrem (brahmanischen) Verhältnis zu jenen "Parias" oder "Unberührbaren", die Gandhi "Kinder Gottes" nannte : "Harijan" (Kind Gottes) (wie der Titel der wöchentlichen Zeitung, die Gandhi in den dreißiger und vierziger Jahren herausgeben sollte und die dem Anliegen aller "Harijans" gewidmet sein sollte).

- Gettoisierung und Konzentrierung der indischen Minderheit in Süd-Afrika, größtenteils Kontraktarbeiter und Händler, waren von der britischen Kolonialmacht aus rassistischen und ökonomischen Motiven verfügte, repressive Vorläufer der totalitären Herrschaft des zwanzigsten Jahrhunderts, was Hannah Arendts Hinweise auf die Ursprünge der totalitären Herrschaft im Imperialismus und Antisemitismus eindrucksvoll illustriert!

Gandhi regredierte in seinem Artikel über "Die Juden" zur Palästina-Frage auf seine Auffassungen von 1921 (75) - er hatte bereits in diesem Artikel -im Kontext der Khilafat-Kampagne als Hindu-Moslem-Solidarität und bei allem Respekt vor der jüdischen Verehrung des palästinensischen Bodens- dem Zionismus das Recht bestritten, Palästina als Kriegsresultat von der britischen Regierung zugesprochen zu bekommen (76). Uebrigens der Überzeugungsversuche von Hermann Kallenbach und der "Jewish Agency" in Palästina in ihren Selbstdarstellungen bestreitet Gandhi in diesem Artikel den jüdischen Anspruch auf eine nationale Heimstätte in Palästina und zudem die Notwendigkeit einer nationalen Selbstverwirklichung mit territorialer Fixierung:

"Palästina gehört den Arabern, so wie England den Engländern, Frankreich den Franzosen gehört." (77)

Eine adäquate Interpretation könnte hierin noch die Negation eines Alleinvertretungsanspruches auf ein Territorium erkennen, zumal das dem Menschen zur Kultivierung anvertraute Land niemandem wirklich gehört im Tolstoischen Ideal eines sozialen Gemeinwesens. In einem "real"-politischen Sinne jedoch, und nur diesen kann Gandhis Meinung berichtigen, bedeutet seine Haltung eine Solidarisierung mit den arabischen Einwohnern Palästinas, welche sich darin begründet, daß

"es falsch und unmenschlich (sei), die Juden den Arabern aufzuzwingen. Was heute in Palästina vorgeht, läßt sich durch kein Moralgesetz rechtfertigen. Die Mandate beruhen lediglich auf dem letzten Krieg. Es wäre sicher ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die stolzen Araber zu erniedrigen, so daß Palästina den Juden ganz oder teilweise als ihre nationale Heimstätte wiedergegeben werden könnte." (77)

Die anticolonialistische Position in diesen Ausführungen mit antibritischer Note entspringt wohl keinem Ressentiment, sondern der "Natur" (Abkunft) eines vom britischen Imperialismus kolonisierten Asiaten - Gandhi knüpft an die im Briefwechsel mit Bart de Ligt geäußerte konsequent anticolonialistische Auffassung an und widerstreitet einem rein utilitaristisch gestützten Kalkül im zionistischen Nationalismus. Im Hinweis auf das jeweilige Geburtsland der jüdischen Kolonisatoren befragt Gandhi provokativ, ob sie gar eine doppelte Loyalität anstrebten, was den deutschen Vertreibungsmaßnahmen der Juden eine "trügerische Rechtfertigung" böte. Sie sollten die Herzen der Araber verwandeln, SATYAGRAHA (gewaltfreien Widerstand) vor den Arabern leisten und sich selbst zur Erschießung zum Opfer bringen oder sich ins Tote Meer werfen lassen, ohne einen Finger gegen sie (die Araber) zu erheben - so würde die Weltöffentlichkeit zugunsten ihrer religiösen Bestrebungen gestimmt.

"Es gibt Hunderte von Möglichkeiten, mit den Arabern vernünftig zu verhandeln, wenn sie nur auf die Hilfe der britischen Bajonette verzichten. Solange das nicht geschieht, sind sie Spießgesellen der Briten bei der Ausplünderung eines Volkes, das ihnen nichts Übles angetan hat." (78)

Gandhi betont, daß er die arabischen Exzesse nicht rechtfertigen würde und sich wünschte, sie hätten den gewaltfreien Weg des Widerstands gewählt gegen das, was sie als unberechtigten Übergriff auf ihr Land ansähen, doch gemäß dem anerkannten Wertekanon (des brüchigen Völkerbunds systems etwa) könne angesichts der überwältigenden Gegensätze nichts gegen den arabischen Widerstand eingewandt werden. Und er wiederholt (78):

"Das Palästina der Bibel ist kein geographisches Gebiet. Es liegt in ihren Herzen."

Die "Mondflucht" des Zionismus als kolonialisatorische und ethnisch-kulturelle Bewegung in die palästinensische Wüste beschreibt Hannah Arendt in ihrem Aufsatz "Der Zionismus aus heutiger Sicht" (Zionism Reconsidered - 1945) in bezug auf seinen sozialistischen Flügel (A. D. Gordon) einer Kultur durch Kollektivarbeit (79):

"Die osteuropäische Bewegung hatte lange Zeit eine so starke Affinität zu einem Tolstoischen Sozialismus, das dieser für ihre Anhänger beinahe zu einer ausschließlichen Ideologie wurde. ... Diese Zionisten ... waren sicher Rebellen, doch rebellierten sie nicht so sehr gegen die Unterdrückung ihres Volkes als vielmehr gegen die lähmende, erstickende Atmosphäre des jüdischen Ghettolebens auf der einen und die allgemeinen Ungerechtigkeiten des gesellschaftlichen Lebens auf der anderen Seite. Sie hofften, beides würde für sie zu Ende sein, wenn sie sich erst in Palästina niedergelassen hätten, dessen bloßer Name ihnen, die doch so emanzipiert waren von der jüdischen Orthodoxie, noch immer heilig und vertraut war. Sie flüchteten sich nach Palästina, so wie jemand wünschen mag, sich auf den Mond zu flüchten, wo ihm die böse Welt nichts mehr anhaben kann. Ihren Idealen treu bleibend, richteten sie sich auf dem Mond ein, und dank der ungewöhnlichen Stärke ihres Glaubens gelang es ihnen, kleine Inseln der Vollkommenheit zu schaffen. Aus diesen gesellschaftlichen Idealvorstellungen erwuchs die Chalutz- und Kibbuz-Bewegung."

Diese "Mondflucht" mag auch Hermann Kallenbach im Sinn behalten haben, als er von Israel nach Indien reisend, nach seiner Ankunft im Ashram Gandhis in einem Brief an Shertok verzeichnet (31. 5. 1937) (80):

"Mein Empfang bei (Gandhi) war genauso wie ich es erwartete, ich spürte, daß die 23 Jahre der Trennung nicht existierten. Ein Vater und Brüder könnten mir nicht mehr Liebe und Freundlichkeit schenken ... Es ist eine andere Welt im Unterschied zum Westen, mit dem unser Volk und wir -es tut mir leid, dies zu betonen- uns so vollständig eingelassen haben. Dies ist ohne Zweifel einer der Gründe, warum wir bislang nicht in der Lage waren, die Schwierigkeiten in Palästina mit seinen östlichen Verhaltensweisen und seiner östlichen Kultur zu überwinden."

1.4.2 Gandhi und die deutschen Juden - Totalitäre Diktatur und SATYAGRAHA:

"Wenn ich ein Jude wäre, der in Deutschland geboren ist und dort seinen Lebensunterhalt verdient, würde ich Deutschland als meine Heimat beanspruchen geradeso wie der höchste nichtjüdische Deutsche, und ich würde ihn herausfordern, mich zu erschießen oder in den Kerker zu werfen; ich würde mich weigern, vertrieben zu werden oder mich einer diskriminierenden Behandlung zu unterwerfen. Und ich würde damit nicht warten, bis meine Glaubensbrüder sich meinem (zivilen) Widerstand anschließen, sondern darauf vertrauen, daß die übrigen schließlich unfehlbar meinem Beispiel folgen würden." (81)

Die Frage gewaltfreien Widerstandes in totalitären Diktaturen als Problem motiv für politische Bildung ist eine Frage nach der realen Möglichkeit von Widerstand im Totalitarismus, nicht der sittlichen Pflicht. Als fragliche Möglichkeit und faktische Unmöglichkeit mag diese Frage in Gandhis Artikel zur Situation der deutschen Juden 1938 nach der euphemistisch so bezeichneten "Reichskristallnacht" ("Das Verbrechen eines offensichtlich verrückten aber unerschrockenen Jugendlichen wird zum Anlaß genommen, seine ganze Rasse mit unvorstellbarer Grausamkeit zu verfolgen.") sich reflektieren und zur Kontroverse werden - die sittliche Pflicht steht außer Frage. Das stupende Faktum des fast vollständig ausbleibenden Widerstandes (nicht allein der nicht-jüdischen Deutschen, sondern auch) deutscher Juden gegen ihre Ermordung in fabrikativen Konzentrations- und Zwangsarbeitslagern deutet auf eine "verborgene Tradition" hin - die des seiner "Situation" nicht -in einem politisch-renitenten Sinne- "bewußten Paria" (... Hannah Arendt würde hinzufügen : in einer zerfallenen Klassengesellschaft!) Zur Ergründung dieser "verborgenen Tradition" (82) mag die Darstellung der wesentlichen Einwände Gandhis gegen die Passivität deutscher Juden 1938 vorgetragen und im Kontext seiner Kritik an den Formaldemokratien nach angelsächsischem Muster gedeutet werden:

"Aber die deutsche Judenverfolgung scheint keine Parallele in der Geschichte zu haben. Die Tyrannen von einst wurden niemals so wahnsinnig, wie es Hitler geworden zu sein scheint. Denn er verkündet einen neuen Glauben des exklusiven und militanten Nationalismus, in dessen Namen jede Unmenschlichkeit zu einem Akt der Menschlichkeit wird, der hier und im Jenseits belohnt wird... Ein Krieg gegen Deutschland zur Verhinderung der frevelhaften Verfolgung einer ganzen Rasse wäre völlig gerechtfertigt, wenn es überhaupt einen gerechten Krieg im Namen der Menschlichkeit und für sie geben könnte."

Der einzigartigen Steigerung der in der nationalsozialistischen Variante totalitärer Diktatur konzentrierten Destruktivkräfte war sich Gandhi 1938 genauso klar gewahr wie der Unvergleichbarkeit des deutschen "Faschismus" mit tyrannischen oder despotischen Régimen zuvor. Die Perversion menschlicher Werte in einem "exklusiven und militanten Nationalismus" war seit spätestens 1936 ein europäisches Phänomen politischer Herrschaft, welches neuer Erklärungen bedurfte. Carl J. Friedrich und Zbigniew Brzezinski hatten die Stufen totalitärer Entwicklung mit dem Einsetzen totaler, ausschließlich zentral gelenkter Wirtschaftsplanung terminiert (83):

"Diese totale Planung ist sozusagen ein Höhepunkt des Prozesses. In der Sowjetunion tritt er 1928 ein, in Nazideutschland 1936, in Italien mit der Einführung des korporativen Schemas 1934 (1930 war es großsprecherisch angekündigt worden), wenn auch der äthiopische Krieg noch ausschlaggebender gewesen ist."

Der italienisch-abessinische Krieg war denn auch der erste Anlaß für Gandhi, eine militärische Aggression zu verurteilen und dem angegriffenen Volk Sympathiegrüße zu übermitteln.

"Gandhi empfahl bei zahlreichen Gelegenheiten Satyagraha zur nationalen Verteidigung - so den Tschechen, Polen, Engländern, Amerikanern und Schweizern gegen Hitler, den Abessiniern gegen die Italiener, den Chinesen gegen eine japanische Invasion und den Indern gegen eine Invasion der Japaner und der Pakistanis." (84)

Insofern mag diese Zusammenfassung ungenau sein, als daß Gandhi zwar im Jahr 1935 seine erste Stellungnahme gegen den (italienischen) Fasc(h)ismus verfaßte (nachdem er zuvor auf seiner Europareise bereits Mussolinis Italien besucht und in seinem Zwischenaufenthalt eine erste Begegnung mit europäischem Faschismus erleben konnte) (85). Es war allerdings insbesondere sein Artikel mit dem maßgebenden Titel "If I were a Czech" (Wenn ich ein Tscheche wäre) vom 15. 10. 1938 (im "Harijan") (86), welcher eine offene Identifikation mit den angegriffenen und besetzten Tschechen gegen die militärische Besetzung und Annektierung ihres Territoriums zum Ausdruck gab. Allein im Rahmen dieser Äußerungen mögen die Stellungnahmen Gandhis zur Situation der deutschen Juden 1938 zu verstehen sein, zumal er in späteren Antworten auf Kritiken beide Artikel nebeneinander zur Sprache brachte und somit in Korrelation. Hatte sich Gandhi zu der Situation des neutralen Schweizer Staates im hypothetischen Fall einer Aggression bereits geäußert und im Italienisch-Abessinischen Krieg wie auch während des Spanischen Bürgerkrieges und hernach bei der deutschen Aggression gegen Polen mit Gruß- und Solidaritätsadressen für die angegriffenen Völker und deren Führer, so bildeten seine Äußerungen zur Annexion der sudetendeutschen Gebiete, zu der Aggression gegen die Tschechoslowakei, deutliche Zeichen konkreter Aufforderungen zum gewaltfreien Widerstand gegen die Besatzer (87):

"Wenn ich ein Tscheche wäre... würde ich diese zwei Nationen (gemeint sind England und Frankreich) von der Verpflichtung befreien, mein Land zu verteidigen."

Trotz allen 'guten Willens' nämlich, so dachte Gandhi, würden ihre Interventionen nur "Blutvergießen und Zerstörung bedeuten, wie es vorher nie gesehen worden ist" (88).

"Ich wäre (nie ein) Vasall, von keiner Nation und von niemandem. Ich muß absolute Unabhängigkeit besitzen oder zugrunde gehen. Zu versuchen, bei einer bewaffneten Auseinandersetzung zu gewinnen, wäre reine Provokation. Nicht jedoch, wenn ich mich der Macht von einem widersetze, der mich meiner Unabhängigkeit berauben wollte, indem ich seinem Willen ihm zu gehorchen mich verweigerte und beim tödlichen Angriff zugrunde ginge."

Das Leben, seine körperliche Existenz, zu verlieren, sei dem Verlust von Ehre, Freiheit und der Seele vorzuziehen - uneingedenk des möglichen Effektes solcher Handlungen auf die Aggressoren (89):

"Unbewaffnete Männer, Frauen und Kinder, die ohne irgendeine Bitterkeit in sich gewaltfreien Widerstand darbieten, werden eine neue Erfahrung für sie darstellen."

Diese Konzeption eines kollektiven Opfers als aktiv-offensives Leidensmoment zieht Gandhi mit seinen südafrikanischen Erfahrungen und den Aktivitäten der Khudai Khidmatgar unter Führung des Pathan Khan Abdul Ghaffar Khan (90), welcher in den nordwestlichen Grenzprovinzen Indiens einen weithin unbekanntem Feldzug der gewaltfreien Konfliktschlichtung initiierte, in Vergleichung.

"Es gibt keine größere Tapferkeit als die entschlossene Verweigerung, das Knie vor einer irdischen Macht zu beugen, ganz gleich wie groß sie auch sein mag, und das ohne Bitternis im Geist und im vollen Glauben, daß allein der Geist lebt und nichts anderes." (91)

Diese konzentrierte Anstrengung der kollektiven Nicht-Zusammenarbeit sei die entsprechende Reaktion im Falle tödlicher Bedrohung durch eine okkupierende Aggressionsarmee; jedoch sollte nicht mit der Drohung von vergeltender Gegengewalt - auch in reiner Verteidigungsabsicht - entgegnet werden. Diese konsequente Forderung an die angegriffenen Völker ist nicht zuletzt aus Gandhis Analyse des Gewaltes in bürgerlichen Herrschaftsformen zu erklären. Einem amerikanischen Freund antwortete er 1940 auf die Frage, warum er wahre Demokratie nur auf Gewaltfreiheit gegründet wissen könne (92):

"Ihr Land wird von wenigen kapitalistischen Eigentümern besessen. Das gleiche gilt für Südafrika. Diese großen Besitztümer können nicht aufrechterhalten werden außer durch Gewalt, verhüllt wenn nicht offen. Westliche Demokratien, wie sie heute funktionieren, sind verdünnter Nazismus oder Faschismus.

Bestenfalls sind sie bloß ein Deckmantel, um die nazistischen oder faschistischen Tendenzen des Imperialismus zu verhüllen."

Und Gandhi rekurriert auf die kolonialistische Ausbeutung insbesondere der schwarzen Bevölkerung in Südafrika und den USA und betont:

"Ich denke gerade jetzt in den Kategorien der Gewaltfreiheit und versuche, Gewalt in ihrer Nacktheit bloßzustellen." (93)

Und in der Frage nach Bekämpfung der Hitler-Herrschaft antwortet Gandhi noch im gleichen Jahr (94):

"Hitlerismus wird niemals durch Gegen-Hitlerismus bezwungen werden. Er kann nur überlegeneren Hitlerismus ausbrüten, der bis zum n-ten Grad (noch) gesteigert ist. Was vor unseren Augen vor sich geht, ist eine Demonstration der Nichtigkeit von Gewalt und auch vom Hitlerismus."

Sein prophetisches Urteil über die Affinitäten von Autokratie und Demokratie, totalitären Diktaturen und militarisierten Formaldemokratien nach westlichem Vorbild, hatte Gandhi schon in einer Replik auf seinen Artikel über die tschechische "Situation" vergewissert (95):

"Eine Sache ist sicher. Wenn der verrückte Rüstungswettlauf weitergeht, wird er gezwungenermaßen zu einem Morden führen, das sich so niemals in der Geschichte ereignet hat. Wenn es einen Sieger geben wird, der überlebt, wird der allerletzte Sieg für die Nation, die siegreich daraus hervorgeht, (ihr) leibhaftiger Tod sein. Es gibt keinen Ausweg vor dem drohenden Verhängnis außer durch eine deutliche und bedingungslose Annahme der gewaltfreien Methode mit all ihren wunderbaren Folgen. Demokratie und Gewalt können schlecht zusammengehen. Die Staaten, die heute nominell demokratisch heißen, müssen entweder offen totalitär oder, wenn sie wirklich demokratisch werden sollen, so müssen sie beherzt gewaltfrei werden. Es ist eine Blasphemie zu behaupten, daß Gewaltfreiheit nur von Einzelnen praktiziert werden kann und niemals von Nationen, die aus Einzelnen zusammengesetzt sind."

Dieser konsequenten anticolonialistischen Sicht zufolge richtet sich Gandhis Artikel (so wie auch der zweite Brief an Hitler vom Yeravda-Gefängnis Weihnachten 1941, welcher von den britischen Behörden zensiert wurde und seinen Adressaten nie erreicht hat) zunächst nicht so sehr gegen die Passivität der Bevölkerung im Erleiden der Verfolgungen, sondern eher gegen die falsche Politik der Behörden und Gemeinden sowie die Tendenz, alliierte Hilfe in Anspruch nehmen zu wollen, um die "Judenfrage" militärisch und gewaltsam zu lösen. Gegen die Einmischung einer bewaffneten Macht, die auf der gleichen militanten Ebene dem Nazismus entgegenzutreten wollte, steht das bittere Vergeltungsmotiv - in der Tat ist es "die Schönheit (freiwilligen) Leidens ohne Vergeltung" (96), die Gandhi in Tolstois Sinne gegen seine Kritiker immer wieder hervorbringt - uneingedenk der (höchstwahrscheinlich) tödlichen Folgen der Opfer vonseiten ihrer (trotz allem unbeeindruckten und maschinell-mechanisch destruktiven) Mörder! Dieses völlig jeder utilitaristischen Berechnung (welche den größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl von Menschen ins Kalkül ziehen würde) bare Denken Gandhis mag in der Tat schwer nachvollziehbar sein; die theoretische Herausforderung, die eigene Hilflosigkeit und 'eitle' Hoffnung auf alliierte Unterstützung aufzugeben zugunsten restrukturiert-kollektiver Anstrengungen auf dem Gebiete der gewaltfreien Nicht-Zusammenarbeit und demonstrativen "Aufopferung" des eigenen Lebens, bleibt, zumal Gandhi die "privilegierte" Situation der jüdischen Gemeinden in Deutschland sowie die jüdische Tradition anmahnt und einen Vergleich mit dem Widerstand der deprivilegierten indischen Minderheit in Süd-Afrika gegen die britische Kolonialmacht nicht scheut (97):

"Aber die Juden in Deutschland können Satyagraha unter sicherlich besseren Voraussetzungen als die Inder in Südafrika bieten. Die Juden sind eine geschlossene, homogene Gemeinschaft in Deutschland. Sie sind weitaus begabter als die Inder in Südafrika. Sie haben die organisierte Weltmeinung hinter sich. Ich bin überzeugt davon, daß der Winter ihrer Verzweiflung in einem Augenblick zu einem Sommer der Hoffnung werden kann, wenn jemand mit Mut und Weitsicht unter ihnen aufstehen kann, um sie zu einer gewaltfreien Aktion zu führen. Und was heute eine entwürdigende Menschenjagd geworden ist, kann zu

einem ruhigen und entschlossenen Widerstand werden, der von unbewaffneten Männern und Frauen geleistet wird, welche die Stärke des Leidens besitzen, die ihnen von Jehova gegeben wurde. Dann wird ein wahrhaft religiöser Widerstand geleistet werden gegen die gottlose Raserei eines entmenschten Mannes. Die deutschen Juden werden einen bleibenden Sieg über die deutschen Nichtjuden dadurch davontragen, als sie diese zu einer Wertschätzung der Menschenwürde bekehren werden. Sie werden ihren deutschen Mitbürgern einen Dienst erweisen und ihren Anspruch, die wahren Deutschen zu sein im Gegensatz zu jenen, die heute den deutschen Namen, wenn auch unbewußt, in den Schmutz ziehen."

Keine assimilatorische "Anähnelung" an die Verfolger, keine passive Hilflosigkeit angesichts der Täter, keine "eitlen" Hoffnungen auf externe Hilfe durch britische oder französische Waffen zum rechten Zeitpunkt, keine Exterritorialisierung der eigenen Nation an die Peripherie der "Zivilisation" und keinen bewaffneten Kampf als organisierten Widerstand empfiehlt oder ermutigt Gandhi (und er verwirft somit wiederum jede Form von politischem Obstruktionismus)! Die Situation nach der "Reichskristallnacht", dem Beginn der Verfolgungs- und Vernichtungsphase nach Entrechtung und Enteignung der jüdischen Mitbürger, allerdings vor der bürokratisch terminologisierten "Endlösung der Judenfrage" im millionenfachen Tod durch Zwangsarbeit, Erschießung oder Gas, forderte Gandhi auf den Plan. Seine Stimme jedoch wurde kaum vernommen (außer Polemiken gegen den Artikel in Deutschland) - bis auf einen kleinen Kreis intellektueller Immigranten in Palästina, die ihm (bis zum Artikel vom 26. 11. 1938 zumindest) sympathisierend entsprachen. Unter ihnen war Arnold Zweig, der deutsch-jüdische Schriftsteller ("Erziehung vor Verdun"), der Gandhi noch im September 1939 zu dessen 70. Geburtstag die merkwürdigen Gedanken schrieb (98):

"Gandhi bewies, dass eine Lehre der Gewaltlosigkeit möglich war. Ihm schien gegeben, das menschliche Zusammenleben nach seinen Lehren zu gestalten und zwar auf dieser Basis, die Tolstoi und der Fürst Kropotkin im Zarenrussland wieder aufgenommen hatten, aus den alten Lehren des Christentums. Auch in Deutschland gab es Vertreter solcher Überzeugungen. Männer wie Kurt Eisner und Gustav Landauer, Carl von Ossietzky, Erich Mühsam und Theodor Lessing versuchten nichts anderes. Was Gandhi in Indien gelang, konnte es in Deutschland versagen?"

Und im Gedenken an den gewaltsamen Tod der meisten der von ihm Genannten -insbesondere die Ermordung Ossietzkys, vermutlich forciert durch Tuberkel-Injektionen, durch die er anstelle der Kugeln, Galgen und Tritte für Eisner, Mühsam und Landauer physisch liquidiert wurde- erinnert der Schriftsteller Arnold Zweig von Haifa, Palästina, aus (99):

"In der Folge eines falschen Naturverständnisses, einer einseitigen Interpretation des sogenannten Existenzkampfes und der Selektion, die von ihm vermeintlich vorgenommen würde, werden Pyramiden eines neuen Dschingis-Khan aufgetürmt und vergiften Jahr für Jahr die Seelen neuer Schullehrpläne mit ihren Doktrinen, die schon falsch waren, als Hammurabi seinen Gesetzbuch in Mesopotamien zusammentrug."

Arnold Zweig deutet auf die Überwindung des Vergeltungsprinzips hin, welches irrtümlicherweise dem mosaischen "Auge um Auge, Zahn um Zahn" angedichtet und folglich dem Antisemitismus zum Grundlagenelement wurde. Doch selbstkritisch folgert er für die Palästina-Frage:

"Selbst an den Orten, wo die jüdischen Propheten und der geistige Gründer des Christentums lebten und arbeiteten, regiert heute der Terror - das Blutvergießen der Unbewaffneten und Schwachen, und der Kult der brutalen Gewalt als politische Waffe."

Gandhi antwortete auf einen Leitartikel des "Statesman" in seiner Zeitschrift "Harijan" am 7.1.1939 auf die Frage, ob er meinte, das individuelle Leiden eines Pastor Niemöller im Gefängnis oder des Friedensnobelpreisträgers Carl von Ossietzky könnte Hitlers Herzen erweichen zugunsten der Opfer (100):

"Ich denke nicht, daß das Leiden von Pastor Niemöller (und anderen) vergebens gewesen ist. Sie haben ihre Selbstachtung bewahrt. Sie haben bewiesen, daß ihr Glauben gleichbedeutend mit (freiwilligem) Leiden ist..."

Ein bewaffneter Konflikt mag den deutschen Waffen eine Niederlage bereiten; er kann nicht das deutsche Herz verändern, genauso wenig wie die letzte Niederlage es tat. Es würde einen Hitler hervorbringen, der darauf schwörte, den Siegern Rache zu erweisen. Und was für eine Rache das wäre! ... Im Gegenteil, ich plädiere für mehr Leiden und noch mehr, bis dem bloßen Auge sichtbar würde, daß (das deutsche Herz) schmilzt. Und so wie der Pastor sich mit Ruhm bedeckte, wird sich ein einziger Jude, der sich Hitlers Anordnungen aufrecht und tapfer verweigert, mit Ruhm bedecken und seinen jüdischen Glaubensbrüdern den Weg zur Befreiung weisen."

2 Die erzieherische Herausforderung der Sozialphilosophie von Martin Buber:

Der deutsch-jüdische Religionsphilosoph, Bibelübersetzer und -interpret, Erzähler, Erwachsenenbildner und Sozialphilosoph Martin Buber (1878-1965) trug wesentlich zur Konzeption einer "dialogischen Erkenntnistheorie" des zwanzigsten Jahrhunderts bei, welche empirische Lebenswelt und philosophische Ideen in einem "hebräischen" oder "biblischen Humanismus" vereinen wollte. Inspiriert durch seinen Großvater Solomon Buber (1827-1906), Mischna-Kommentator, kritischer Herausgeber und Sprachforscher frühjüdischer Schriften, und seine Philosophie- und Kunst-Studien in Wien, Berlin, Leipzig und Zürich gewann Martin Buber früh eine Nähe zum mystischen Denken (Nikolaus von Cusanus, Jakob Böhme) und der kritischen Philosophie eines Friedrich Nietzsche, was sich in der Herausgabe ostjüdisch-chassidischer Erzählungen und seiner frühen Wendung zum Zionismus dokumentiert. Bereits 1901 wurde Buber Herausgeber der zionistischen Wochenschrift eines Theodor Herzl "Die Welt", in der Buber jedoch zum Unterschied des Verfassers vom "Judenstaat" die geistige Erneuerungs- und landwirtschaftliche Siedlungsbewegung in das Zentrum seines Denkens stellte, weniger diplomatische Verfahren zur Erlangung des öffentlich-rechtlichen Status eines jüdischen Palästina. So verließ er den Herausgeberposten frühzeitig und widmete sich seinem erkenntnistheoretischen Werk zum "dialogischen Prinzip" und seinem erzählerischen Werk der chassidischen Literatur. Ab 1916 gründete Buber die einflussreiche Monatszeitschrift "Der Jude", die er bis 1924 herausgab und in der er mit Genningsfreunden und Schülern, wie Hans Kohn, Robert Weltsch, Hugo Bergmann, freiheitlichen Sozialisten (wie Gustav Landauer) oder dem Religionsphilosophen und Bibelübersetzer Franz Rosenzweig libertär-sozialistische Auffassungen vertrat und an die Tradition jener "utopischen Sozialisten" anknüpfte, welche in Bubers zentraler Darstellung der "Pfade in Utopia" (1945) (101) wiedererinnert werden. Neben seinem Eintreten für die unpopuläre Lösung der Palästina-Frage durch jüdisch-arabische Kooperation zu einem binationalen "Gemeinwesen" waren es vor allem die Impulse zur Dezentralisierung, Förderierung und Entstaatlichung in kommunitären Lebensformen, welche Buber aus der reichen Tradition eines Proudhon, Landauer, aber auch Lenin (im Sowjet-Modell), für die Chalutz- und Kibbutz-Bewegung zu übernehmen versuchte. Seine Tätigkeiten insbesondere im Volkshochschul- und Erwachsenenbildungsbereich (über das "Frankfurter Jüdische Lehrhaus" und die "Mittelstelle für Erwachsenenbildung" ab 1933 in öffentlichen Vorträgen), in intellektuellen Kreisen (vom Prager Studentenkreis "Bar Kochba", vor dem er zwischen 1909-1911 einflussreiche Vorträge zu Fragen des Zionismus hielt, über die zionistischen Kongresse von 1921 bis 1929 bis zu dem ökumenisch orientierten "Patmoskreis" mit Eugen Rosenstock-Huussy, Franz Rosenzweig, Werner Picht und Hans und Rudolf Ehrenberg sowie dem "südwestdeutschen Kreis" des "Frankfurter Bundes" zur Erneuerung des Bildungswesens und zur Förderung der Volkshochschularbeit ab 1919 mit u.a. Florens Christian Rang, dem Freund Walter Benjamins) und als Zeitschriftenherausgeber (von 1926 bis 1930 mit Joseph Wittig und Viktor von Weizsäcker in den Vierteljahresheften der "Kreatur") betonten Bubers praktischer-erzieherische Orientierung nach einer frühen "mystischen" Periode, welche ihn etwa ab 1913 durch die Konzeption von "schöpferisch-partizipierender Realisierung" als einen erweiterten Erfahrungshorizont in den fünf Dialogen von "Daniel" verwandelten. Nach einer fünfjährigen Tätigkeit in der Bildungsarbeit mit Juden und Quäkern während der Nazipogrome von 1933 bis 1938 übersiedelte Buber zwangsläufig nach Jerusalem/Palästina, wo er bis 1951 eine Professorenstelle für Sozialphilosophie ausfüllte und Impulse für eine "Schule für Erwachsenenbildner" gab, der Akademie der Wissenschaften (von 1960-1962) vorstand und von wo aus er in zahlreichen Auslandsreisen in die USA und nach Deutschland den jüdisch-christlichen Dialog intensivierte und zahlreiche Ehrungen wie den Goethepreis der Stadt Hamburg und den "Friedenspreis des Deutschen Buchhandels" zugesprochen bekam. Nicht allein "Pfade in Utopia" (1945) als Darstellung des "utopischen Sozialismus" sowie seine zahlreichen Schriften und Tätigkeiten für die Idee des Zionismus bilden die Quintessenz der spezifisch politischen Schriften Martin Bubers, sondern insbesondere sein Engagement für die 1925 gegründete Gruppe zionistischer Intellektueller der "Brit Schalom" - einen maßgeblich vom Erforscher der Traditionen jüdischer Mystik und Religionsphilosophen Gershom Scholem (102), der in den frühen zwanziger Jahren von Berlin nach Palästina emigriert war, inspirierten Zusammenschluß libertär-sozialistisch orientierter Befürworter jüdisch-arabischer Verständigung.

"Eines der Hauptanliegen von Brit Schalom bestand darin, die in der zionistischen Führung vorherrschende Tendenz zu korrigieren, wonach das Araber-Problem in erster Linie ein demographisches

sei, d. h. die Auffassung, daß die zahlenmäßige Überlegenheit der arabischen Bevölkerung von Palästina (die 1925 750.000 gegenüber 75.000 Juden betrug) möglichst rasch durch verstärkte Einwanderung von Juden aufgewogen werden müsse, so daß die Juden schließlich die Mehrheit bildeten, um sich das Recht der Selbstbestimmung über Palästina zu sichern." (103)

"Brit Schalom" stand (gegen eine Polarisierung der Interessen von Juden und Arabern und eine Majorisierungspolitik) für die Konzeption eines Zwei-Völker-Staates ein, für ethnisch-kulturelle Autonomie -ungeachtet der demographischen Parität- sowie für eine zeitweilige Beschränkung der jüdischen Einwanderung (Alijah). Insbesondere während der Gegensätze von 1929, als die Erweiterung der "Jewish Agency", vertretende Körperschaft der Zionisten in Palästina, auch um Nicht-Zionisten vorgenommen wurde und nach Angriffen palästinensischer Araber auf jüdische Zentren (133 getötete und 440 verletzte Juden) vor allem britische Militär- und Polizeitruppen Vergeltungsschläge übten und 116 Araber töteten und 232 verwundeten, stand "Brit Schalom" insbesondere gegen den Revisionisten-Flügel um Zeev Jabotinsky (1880-1949), der mit rassistischer und militant-nationalistischer Ideologie gegen die Gesetzgebung der Arbeiterpartei die Unternehmerfreiheit postulierte und durchzusetzen versuchte. Den Widerstand gegen eine vorschnelle Staatsgründung und das Plädoyer für die Mäßigung der jüdischen Einwanderungsbewegung vertraten auch ab 1942 die gegenüber dem "Jischuw" (Vereinigung der Siedler) und dessen paramilitärischen Selbstschutzorganisation "Haganah" kritisch eingestellten Mitglieder des "Ichud", der auf Initiative des Geschichtsprofessors Judah L. Magnes (1877-1948) gegründet wurde. Gegen jeden "Pseudo-Simsonismus" (104) eines jüdischen "Irgun"-Terrorismus und der weiteren Eskalation der "Situation" durch Staatsgründungspläne eingestellt, vertraten die "Ichud"-Mitglieder, deren Sprecher Magnes und Buber wurden, in der Tradition des "Brit Schalom" die Ziele eines gesamtpalästinensischen und binationalen staatlichen Gemeinwesens und ein Verständigungsprogramm, auch nach dem britischen Weißbuch zur Palästina-Frage vom Mai 1939 ("White Paper"), in dem vonseiten der Briten keinerlei Verpflichtung für die Förderung der Errichtung einer jüdischen nationalen Heimstätte in Palästina mehr übernommen wurde (im Gegensatz zur Balfour-Deklaration von 1917), Selbstregierungspläne nicht mehr vorgesehen und Einwanderung und Landerwerb stark eingeschränkt wurden. Die britischen Mandatsträger drohten in diesem Weißbuch nicht nur mit der Alternative zur Schaffung eines arabischen Staates Palästina, sondern verfügten im Februar 1940 trotz enormer Kriegsunterstützung der Briten vonseiten der zionistischen Bewegung (im September 1939 meldeten sich 120.000 Männer und Frauen freiwillig zum Nationaldienst, also rund ein Viertel der jüdischen Bevölkerung Palästinas) zudem Behinderungen zum Landkauf durch veränderte Bestimmungen für die Übereignung von Grund und Boden. Die Mitglieder des "Ichud" traten auch nach dem Biltmore-Programm des "Jischuw" im Mai 1942, welches die beschleunigte Gründung eines jüdischen Staates forderte (selbst wenn dies zu einer Teilung Palästinas in zwei Staaten geführt hätte -wie vergleichsweise 1947 die Staatengründungen von Indien und Pakistan- was durchaus in David Ben Gurions Kalkül einbezogen war), um eine breite Einwanderungsbewegung verfolgter europäischer Juden in Palästina aufnehmen zu können, "in Palästina (für) eine Regierungsform auf Grund gleicher politischer Rechte für beide Völker" ein (105).

Es ist nun charakteristisch für den Hintergrund der Antworten Martin Bubers und Judah L. Magnes' auf den Artikel Gandhis im "Harijan" vom 26. 11. 1938, daß aufgrund der Pogrome deutscher Juden nach 1933 eine breite Einwanderungs- und Niederlassungsbewegung ab April 1936 einen sechsmonatigen "arabischen Aufstand" evozierte, welcher nach der Bildung von Guerilla-Truppen vom August 1937 bis zum Sommer 1939 anhielt. Der militante "Irgun", eine jüdische militärische Untergrundverbindung, die mit den extremistischen Revisionisten zusammenging, verwarf im Juli 1939 denn auch die Politik der "Hawlaga" (Zurückhaltung) der jüdischen Siedler in der Führung des "Jischuw" und initiierte eine spezifisch jüdische Haltung des Terrorismus zu den palästinensischen Arabern. Auf dieser zeitgeschichtlichen Folie werden die ersten deutlichen Äußerungen Martin Bubers, der nach seiner Emigration von Heppenheim an der Bergstraße nach Jerusalem eine klare Stellungnahme für die zionistische Bewegung abgeben wollte, verständlich. Sein "Brief an Gandhi" (und der von Judah L. Magnes, die gemeinsam nach Indien versandt und von Gandhi nicht beantwortet wurden) (106), wird somit zum Dokument der "Bewährung" "prophetischer Politik", die Bubers Haltung zu "Zion" bestimmen sollte.

2.1 Buber und "Zion":

"Zion ist Größeres als ein Stück Land in Vorderasien ; Zion ist Größeres als ein jüdisches Gemeinwesen in diesem Lande ; Zion ist Erinnerung, Mahnung, Verheißung ; Zion ist das neue Heiligtum im Bilde des alten ; von Zion soll wieder wie einst die *Lehre* ausgehen. Es ist der Grundstein des messianischen Menschheitsbaus. Es ist die unendliche Aufgabe der jüdischen Volksseele." (107)

"Der Anfang des Königtums Gottes über alles Menschenvolk" (108), wie Martin Buber betont (1928), unterscheidet sich grundsätzlich für ihn von jedem "jüdischen Nationalismus". "Zion" stellt für Martin Buber zeit seines Lebens eine politisch-praktische Aufgabe dar, der sich der Erwachsenenbildner und Erzähler nicht verschließen wollte (109):

"Zion ist mehr als Nation. Zionismus ist Bekenntnis zu einer Einzigkeit. Zion ist kein Gattungsbegriff wie "Nation" oder "Staat", sondern ein Name, die Bezeichnung für etwas Einziges und Unvergleichliches. Es ist auch keine bloße geographische Bezeichnung wie Kanaan oder Palästina, sondern es ist von jeher ein Name für etwas, was an einem geographisch bestimmten Orte des Planeten *werden* soll. Was einst werden sollte und was immer noch werden soll..."

Diese "Verleiblichung" einer Idee, der Idee des Zionismus, auf dem Boden des Landes Palästina, war es, welche Martin Bubers politische Philosophie beanspruchte, zumal er von 1900 an bis zu seinem Lebensende eine weithin unbekannte Differenzierungsarbeit vornahm, um die "Einzigkeit" des Projektes durchaus zu begreifen. 1918, nach Ende des Ersten Weltkrieges, konzipierte er es in der "Erneuerung" eines "hebräischen Humanismus", die Herauskristallisation eines politischen Ethos zur Überwindung des Dualismus von Politik und Moral (110):

"(Der) hebräische Humanismus ... muß der Kern einer jüdischen Regenerationsbewegung sein ... So bedeutet denn die Tatsache, daß die jüdische Verwirklichungstendenz sich anschickt, sich des Zionismus zu bemächtigen, nicht eine Schwächung, sondern eine Stärkung seines nationalen Charakters ; sie bedeutet, daß die nationale Idee in ihm Substanz gewinnt, - daß er aus einer nationalen Bewegung eine nationale Wirklichkeit zu werden anfängt."

Die Impulse zur Reflektion über die Beziehung von Ethik und Politik bekam Buber, wie sein Chronist Paul R. Mendes-Flohr betont, vom ständig wiederkehrenden Thema der "deutschen Geistesgeschichte, das im Gefolge des Ersten Weltkrieges ein zentraler Streitpunkt der deutschen Intellektuellen wurde.

Wir können hier Ernst Troeltschs Essay "Privatmoral und Staatsmoral" (1916) erwähnen; Alfred Vierkandt "Machtverhältnis und Machtmoral" (1916); Otto Baumgarten "Politik und Moral" (1916); Heinrich Scholz "Politik und Moral - eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik" (1915); Erich Franz "Politik und Moral - Über die Grundlagen politischer Ethik" (1917) und Friedrich Wilhelm Foerster "Politische Ethik und politische Pädagogik" (1918). Deutsche zionistische Intellektuelle wurden besonders vertraut mit Friedrich Meineckes "Die Idee der Staatsraison" (München 1924) ... Die am meisten verbreitete Stellungnahme zu diesem Thema war zweifellos Max Webers Vorlesung von 1918 "Politik als Berufung" ("Politik als Beruf", München 1919)." (111)

Zu ergänzen wäre noch die Beeinflussung des 1907 in der Sammlung "Die Gesellschaft" (Band 14/15) erschienenen Buches "Der Staat" von Franz Oppenheimer (112).

In einem Zeitalter "asiatischer Krisis", der Unterjochung der führenden Völker des Orients -Indien, Japan, Persien, China- sieht Buber die Gefahr eines unersetzlichen Verlustes: den des altorientalischen Geistes. 1914 schreibt Buber zur Aufgabe Israels im 'Konzert der Nationen' (113):

"Selbstbesinnung, Einkehr, Umkehr tut not. Europa muß sich unterfangen, eine neue Ära der Erhaltung des Orients und des Einvernehmens zwischen ihm und dem Abendland zu gegenseitiger Förderung und gemeinsamer menschheitlicher Arbeit zu begründen, eine Ära, in der Asien durch Europa nicht

vergewaltigt, sondern aus seinen eigenen Keimkräften heraus entfaltet, und Europa durch Asien nicht bedroht, sondern zu den großen Lebenswahrheiten hingeführt wird. Für diese weltgeschichtliche Mission bietet sich ein Mittlervolk dar, das alle Weisheit und Kunst des Abendlandes erworben und sein orientalisches Urwesen nicht verloren hat, das berufen ist, Orient und Okzident zu fruchtbarer Gegenseitigkeit zu verknüpfen, wie es vielleicht berufen ist, den Geist des Orients und den Geist des Okzidents in einer neuen Lehre zu verschmelzen ... Jerusalem (ist) immer noch, ja mehr als je das ..., als was es im Altertum galt: das Tor der Völker. Hier ist der ewige Durchgang zwischen Orient und Okzident."

Gegen "Machtbedürfnis", Staatlichkeitswahn und Nationalismus betont Martin Buber "den Geist einer neuen Menschheit", ein "übernationales Streben", den Siedlungsgedanken eines Aharon David Gordon (1856-1922), des russischen Tolstojaners (114), welcher die zweite Siedlungsbewegung ("Alijah") und die Jugendbewegung mit eigenen Impulsen versah, und dadurch "schöpferischen Geist", "schöpferische Arbeit", "schöpferisches Opfer".

Gegen Merkantilismus, "Schachertum", Nationalismus und einen vermeintlichen "historischen Rechtsanspruch", "diesen durch alle Gossen des Imperialismus und Chauvinismus geschleiften Mißbegriff" (115) setzt der Sozialist Buber "den Anspruch der Produktivität", "die große Überlieferung der gerechtesten sozialen Gesetzgebung und die Erinnerung an die prophetischen Zornrufe über ihre Nichterfüllung", in ihrer aktualisierten Form: die Konzeptionen von "Gemeinwesen" und "Genossenschaften" (und zwar, wie Buber in seinen "Pfade(n) in Utopia" 1945 ausführt, nicht allein Konsum- oder Produktiv-, sondern Vollgenossenschaften), von "Werkgemeinschaft" und "Schöpfungswesen" (116):

"Was (der Zionismus) anstrebt, Freimachung aus der Abhängigkeit vom europäischen Staatengetriebe, Rückführung zum naturhaften Arbeitsleben, Vergemeinschaftung des heimatlichen Bodens, alles dient diesem einen: der Bezwingung des Schachergeistes durch den Schaffensgeist. Es ist der *Entscheidungskampf*, der uns bevorsteht."

2.1.1 Buber und die Palästina-Frage (Hans Kohn):

Inkonsistenzen in den Positionen Bubers zu Fragen der Staatlichkeit (117) und der Zentralisierung von Politik und Pädagogik (1901/1902) mögen auf die veränderte Nachkriegssituation nach der Zuerkennung Palästinas als englisches Mandatsgebiet und auf die Antinomien des von Buber 1920 vertretenen "Sozialismus der Völker" nach dem "Prinzip des föderalistischen Sozialismus" zurückzuführen sein (118):

"Nur dezentralisierte, aus autonomen Werkgemeinden aufgebaute Gemeinwesen können sich zum wahren Völkerbund zusammenschließen; nur ein solcher wird dem Orient eine Hand reichen können die brüderlich ergriffen wird; denn nur ein solcher Völkerbund wird nicht mehr vergewaltigen wollen."

Bubers (über)nationale Idealvorstellung eines palästinensischen Gemeinwesens als Modell für eine Völkerbundsverfassung erinnert an die von Gandhi und Das vertretenen Vorstellungen eines indischen "panchayat raj" (Dorfräteregierung) im Bild der sich ständig horizontal ausweitenden Kreise einer "ozeanischen" Gesellschaft der wechselseitigen Hilfe (im Sinne Kropotkins etwa) und der "Brotarbeit" (Tolstoi). Buber grenzt denn auch seine Vorstellung von Zionismus gegen jede(n) Expansionismus oder "expansive" Kolonisation als antiimperialistisch motivierte, "konzentrierte" Kolonisation ab.

"Konzentrierte Kolonisation ... diene eigentlich keiner Kolonialmacht, sondern sei nur auf erneute Konzentration der Mitglieder sowie der moralischen und geistigen Kräfte eines zerstreuten, verlorenen Volkes gerichtet. Die zionistische Besiedlung Palästinas mit ihrer Berufung auf Heimkehr der Juden zur Erde und auf die Erneuerung ihrer sozialen und kulturellen Autonomie sei somit im Grunde ein Werk konzentrierter Kolonisation." (119)

Buber setzte in der Palästina-Frage zur Bildung eines binationalen, ethnisch-kulturell autonomen Gemeinwesens restrukturiert-kollektiver Identitäten ein "werkhaftes Bündnis von Kapital und Arbeit" voraus:

"gemeinsame Programmberatung, gemeinsame Betriebsleitung, gemeinsame Disposition über die Verwendung des Ertrags".

Zur Überwindung des "soziologisch fiktive(n)... soziologisch illusionäre(n) Leben(s)" empfahl Buber statt Majorisierungsvorhaben und "der mit allem Komfort ausgestatteten Dependence "Zion" des großen Galut (Exil)- Hotels" den "anonyme(n), unscheinbare(n), undemonstrative(n), ganz echte(n) Opfermut (der) Pioniere" (120) im Dienst an einer Interessenvereinigung und in der studierenden Bemühung um Sprachkenntnisse der anderen Kultur.

"Also nicht Kulturzionismus bekennen wir, sondern Werkzionismus, Verwirklichungszionismus ... der einzige Zionismus, der geraten kann, der des Gemeinschaftsideals ...(:) der sozialistische Zionismus." (121)

Dem Gordon'schen Arbeitsethos entspricht in der "Siedlungssituation" der Genossenschaftstopos der "Konkretheit einer sozialen Umwandlung nicht in Institutionen und Organisationen, sondern in der zwischenmenschlichen Unmittelbarkeit selber" (122). In diesem Appell an sittliche Verantwortung und kreative Phantasie der Siedlergeneration, vor allem der jüdischen Jugend, im Recht der Produktivität als kolonialisatorischem Recht zur Mächtigkeit in der "Siedlungssituation" und in der "Urverbundenheit mit dem Land" sieht Buber das dreifache zionistische Recht auf die "Wiedereinwurzelung in Palästina" (123). Einig war sich Martin Buber mit seinem Schüler Hans Kohn (1891-1971), der mit Bergmann, Weltsch und Franz Kafka der "Bar Kochba"-Studentenvereinigung in Prag angehört hatte, in der Verwerfung des modernen Nationalismus. Im gleichen Jahr, als Hans Kohn in einem ersten Aufsatz zum Nationalismus zur Erkenntnis kam, daß "das ethische Format einer Nation ... unabhängig vom Widerspiel konkurrierender Interessen, vom eitlen Wahn politischer Unabhängigkeit (sei)" (124), hielt Buber auf dem Zionistenkongreß in Karlsbad am 5. 9. 1921 seine Rede über den Nationalismus, dessen

soziologischen Ursprung er in der Französischen Revolution, dessen psychologischen Ursprung er in der fortschreitenden Vereinsamung des sich differenzierenden und isolierenden Individuums erblickte. Buber bestimmt die Nation vornehmlich als "Seeleneinheit", "ein organisches, potentiell gemeinsames Gedächtnis, das sich in den neugeborenen Geschlechtern immer wieder als Erfahrungsstruktur, Sprache, Lebensgestaltung aktualisiert" (125). Gegen den Dünkel der Superiorität bestimmt er das nationbildende Element in einer "entscheidenden Änderung des gewonnenen Status von innen her" (126), wie im antiken Rom der republikanische und im neuzeitlichen Frankreich der revolutionäre Gedanke; das volkbildende Element liege im entscheidenden "Tun und Leiden, vornehmlich in der Zeit von Wanderung und Landnahme" vorgängig begründet (127).

"Zum Volk wurde das Judentum einst ...durch ... die Befreiung der Stämme aus Ägypten. Zur Nation ist es durch eine große innere Verwandlung geworden, in deren Verfolge die Konzeption des Herrschertums Gottes ihre vorerst endgültige politische Form in dem "gesalbten", d. i. gottesstatthalterlichen Königtum gewann."

Dem "Aufbau einer jüdischen Volksgemeinschaft in Palästina" stand der seit 1925 dort ansässige und für den finanziellen Arm der zionistischen Bewegung (Keren Hayesod) arbeitende Hans Kohn spätestens nach den Auseinandersetzungen von 1929 skeptisch gegenüber, was ihn dazu veranlaßte, dem Zionismus ab 1933 mit seiner Emigration in die USA den Rücken zu kehren. Als Historiker auf der Suche nach den Möglichkeiten und Bedingungen eines "aufgeklärten" Nationalismus konzipierte er einen die Totalitarismustheorie befruchtenden Aufsatz über "Die kommunistische und die faschistische Diktatur" (128) als vergleichende Studie schon 1935 und schrieb in zahlreichen Werken über Nationalismus, Judentum und Gewalt grundlegende Arbeiten, deren Rezeption weiterhin aussteht. Insbesondere in seinem 1924 in München herausgegebenen Buch über "Die politische Idee des Judentums" hatte Kohn seine Erwartungen über die Realisierung der "sittlich-politischen Ideen" als "Zentrum des Judentums" ganz im Sinne Martin Bubers dokumentiert (129):

"(Politik) ist nicht mehr bloß eine Beschäftigung neben anderen, sondern sie ist die das ganze Leben umfassende Beziehung des Menschen, des menschlichen Willens zu der Forderung des Absoluten an ihn. Und es ist Politik schon in einem anderen Sinne, die Beziehungen der Menschen und die Alltäglichkeiten jedes einzelnen zu regeln, daß sie bereits in dem Ablauf dieser Zeit auf das Endziel gerichtet sind. Dies Gerichtetsein nannten die Juden Gerechtigkeit."

Im Ideenkreis von Bund, Reich und Mensch seien die Idee der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenwürde und der sittlichen Tat für einen freudigen, gerechten Frieden konstitutiv, eine stets zu vergegenwärtigende Aufgabe (130):

"(Der unterdrückte und verfolgte Paria des Ghettos) weiß, daß er das Joch der Gerechtigkeit trägt. Und nicht nur für sich: Für alle. Für die Zukunft."

Denn die heilsgeschichtliche Perspektive messianischer Politik, so Kohn, sei

"das Ziel aller Politik, die einzige wahre Form des Zusammenlebens der Menschen. Von ihm erhält alles Tun seine Weihe und seinen Segen. Wie es der Psalmist zusammenfaßt: "Gerechtigkeit und Frieden küssen sich." Und in diesem Kusse gewinnt die Leidensgeschichte der Menschheit ihren Sinn und ein neues Leben beginnt. Jüdische Lehre ist es, daß wir dieses wahre Leben schon hier und jetzt vorwegnehmen, mit seiner Verwirklichung zu beginnen haben. Durch alle Unzulänglichkeiten und alle Schwäche dem Ziele entgegenzuleben, ist Aufgabe des Menschen." (131) ---

Doch 1929 spricht Kohn in Briefen an Martin Buber aus, was seiner politischen Ethik konsequent entspricht:

"Die Ereignisse in Palästina sind sehr schlimm, wir sind alle mitschuldig, denn wir hätten es nie so weit kommen lassen dürfen." (132) "Aber bei uns ist es wie bei den Deutschen im Weltkrieg. Und es wird bald

zu spät sein." *"Jetzt haben wir uns zu bewähren. Was ist sonst all unser Pazifismus, Antiimperialismus, Sozialismus?"* (133) *"Ich fürchte, wir fördern etwas, für das wir nicht einstehen können. Etwas, das uns aber dann aus falscher Solidarität immer weiter in den Sumpf treibt. Der Zionismus wird entweder friedlich sein oder er wird ohne mich sein. Der Zionismus ist nicht das Judentum."* (134) ---

Hans Kohns Desillusionierung um das Scheitern seiner Gruppe, der wenigen konsequenten Pazifisten und Antiimperialisten (wie Bergmann, Simon, Scholem), dokumentiert den politisch-ethischen "Doktrinarismus" Hans Kohns, wie Buber in einem Brief an seine Frau schreibt, "mehr auf Deklarationen gestellt als auf wirkliche Wegbahnung durch das Gestrüpp der Tatsächlichkeit" (135). ---

In seiner sprachmächtigen Antwort auf Gandhis "Harijan"-Artikel vom 26.11.1938, eine der ersten Aufgaben nach seiner Übersiedlung nach Palästina im März 1938, was wie eine "Ironie des Schicksals an(mutet)" (136), verwehrt sich Buber energisch gegen die Infragestellung des grundlegenden zionistischen Gedankens, eine jüdische Heimstätte in Palästina zu gründen, und er erinnert Gandhi an die situative Differenz des Kampfes der indischen Minderheit in Süd-Afrika, welche stets ihrer indischen Heimat sich vergewissern konnte. Buber widerstreitet der Vorstellung Gandhis von "Zion", dem "Palästina der Bibel" als keinem "geographischen Gebiet", sondern allein "in ihren Herzen" befindlich (137):

"Ein Land ... ist niemals bloß in den Herzen, ein Land wird nie zum bloßen Symbol. Es ist in den Herzen, weil es in der Welt ist; es ist ein Symbol, weil es eine Wirklichkeit ist. Zion ist das prophetische Bild einer Verheißung für die Menschheit ... Dieses Land ... ist nicht die Heiligkeit einer Idee, es ist die Heiligkeit eines Stückes Erde; was Idee ist und nichts anderes, kann nicht heilig werden, aber ein Stück Erde kann heilig werden, wie ein Mutterleib heilig werden kann."

Bubers Konzeption der "Verleiblichung" einer Idee als einer Materialisierung ihres Gehaltes im aktuellen Geschehen ihrer Bewährung läßt die strikte Unterscheidung von Bild und Wirklichkeit nicht zu - im symbolischen Verständnis verschmelzen beide auf mystische Weise; das allegorische Verständnis im Sinne Gandhis sieht einzig die "Sphäre der Verständigung", die menschliche Sprache, in einem mystischen Zusammenhang zu ihrer Idee, findet ihren Grund in der Exterritorialität und Exkategorialität (Zeit-Raum, Ursache-Wirkung) des von aller Politik und Geschichte "Auferstandenen". Der "gewaltfreie Aufstand" gegen "Staat und Krieg" im Sinne Gandhis liegt denn auch in seinem allegorischen Verständnis der Bhagavadgita begründet im Sinne des "Anasaktiyoga", welches Buber mit einem Hinweis auf ihren symbolischen Gehalt im "gerechten Kampf" (138) bestreitet. Bar jeden Verdachtes, einer Blut- und Boden- Ideologie zu huldigen, von jeder naturhaften "Schollen"fesselung und nationalistischen Verblendung befreit, mögen die Einwände Bubers in bezug auf die "Utopie" der anvisierten "Gestaltung seiner Gesellschaft" ins Gewicht fallen:

"Gemeinschaftsbesitz am Boden, regelmäßig wiederkehrender Ausgleich der sozialen Unterschiede, Verbürgung der Unabhängigkeit jeder Person, gegenseitige Hilfe, gemeinsame Sabbatruhe, die Knecht und Tier als Wesen gleichen Anspruchs mitumfaßt, Sabbatjahr, in dem sich mit der Schonung der Natur ein freier Zugang aller zu ihren Früchten verbindet." (139)

Buber widerstreitet der Festlegung eines ultimativen Besitzrechtes auf ein Territorium, so wie er bereits "historische Rechtsansprüche" verworfen hat, erklärt allerdings die "Produktivierung des Bodens" für entscheidend bei der Neuverteilung des Siedlungslandes, wie auch intensivere Anbaumethoden und die Fruchtbarmachung der Wüstenterritorien als gemeinsames Ziel einer Zusammenarbeit von jüdischen und arabischen Bauern: "Wir wollen sie nicht beherrschen, wir wollen mit ihnen dienen." (140) - "Wir wollen die Gewalt nicht." (141) Buber ermahnt Gandhi an seine bereits 1922 im Unabhängigkeitskampf der Inder gegen die Briten während der Kampagnen der Nicht-Zusammenarbeit artikulierte Priorität einer "Freiheit Indiens" vor der Gewaltfreiheit des Befreiungskampfes.

"... Wir haben nicht, wie unser Volkssohn Jesus und wie Sie, die Lehre der Gewaltfreiheit ausgerufen, weil wir meinen, daß ein Mann zuweilen, um sich oder gar seine Kinder zu retten, Gewalt üben muß. Aber wir haben von der Urzeit an die Lehre der Gerechtigkeit und des Friedens ausgerufen; wir haben

gelehrt und gelernt, daß der Friede das Ziel der Welt und daß die Gerechtigkeit der Weg zu ihm ist. Also können wir nicht Gewalt üben *wollen*. Wer sich zu Israel zählt, kann nicht Gewalt üben *wollen*." (142)

In der Tat ist die Affinität der Auffassungen Bubers vom "gerechten Kampf" zu Gandhis aktivierend-befreiender und "gewaltfreier Aktion" von identifizierendem Interesse für den Studenten politischer Bildung. Das Psalmistenwort vom "utopischen" Ort, wo sich "Frieden und Gerechtigkeit küssen", vermögen Hans Kohns Ausführungen zu "Judentum und Gewalt" aufzuklären (143):

"Das Judentum hat die Lehre der Propheten aufgenommen. In Jesu Predigt, wie im frühen urchristlichen Kreise, der ein jüdischer Kreis war, wie in der vorbildlichen Gemeinschaft der Essäer lebte sie fort. Die Essäer lebten von strenger Arbeit, Ackerbau und Handwerk, mit Ausnahme der Verfertigung von Waffen. Sie erwählten sich Führer, denen sie willig gehorchten, aber sie verwarfen die Herrschaft des Menschen über den Menschen und jede Form von Gewalt als ungerecht und gottlos."

Die Identifikation von Frieden, Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit in einer wirklich messianischen Politik "in der Wahrheit" (Satyagraha) läßt sich einzig in einer vergeltungskritischen "Interimsethik", der politischen Ethik einer Zwischen-Zeit, kraft des Vorbildes Christi einbilden. Hans Kohn schreibt (144):

"Jesu Leben und Lehre ist von der jüdischen Predigt vom kommenden Reiche getragen. Seine ganze Ethik ist jüdisch. Er fordert absolute Vollendung und absolute Hingabe."

Und Gandhi formuliert in seinem Artikel über die Satyagrahi Niemöller und Ossietzky denselben Sachverhalt so (145):

"Obgleich ich mich nicht einen Christen im sektiererischen Sinne heiße, ist das Beispiel von Jesus' Leiden ein Faktor in der Komposition meiner unsterblichen Überzeugung von Gewaltfreiheit, die all meine weltlichen und zeitlichen Handlungen bestimmt. Und ich weiß, daß es hunderte von Christen gibt, die in der gleichen Überzeugung sind. Jesus lebte und starb vergebens, wenn er uns nicht lehrte, das ganze Leben durch das ewige Gesetz der Liebe zu ordnen."

2.1.2 Buber und die deutschen Juden - Erwachsenenbildung und Widerstand:

"Juden werden verfolgt, beraubt, mißhandelt, gepeinigt, umgebracht... (Wissen) Sie nichts, Mahatma, von der Verbrennung der Synagogen und der Thorarollen ? Wissen Sie nicht, was da an heiligem, zum Teil uralten Gut der Gemeinschaft in Flammen aufgegangen ist ? ... (Wissen) Sie, oder wissen Sie nicht, Mahatma, was ein Konzentrationslager ist und wie es darin zugeht, welches die Martern des Konzentrationslagers, welches seine Methoden des langsamen und des schnellen Umbringens sind? ... Und meinen Sie etwa, ein Jude könnte in Deutschland auch nur einen einzigen Satz eines Vortrags öffentlich aussprechen, ohne niedergeschlagen zu werden?" (146)

Eine sorgfältige Vergleichung der Unterdrückungs- und Repressionssituation unter Kolonialherrschaft und der Pogromsituation in einer totalitären Diktatur, eine begriffliche Annäherung an die Leiden und Opfer rassistischer Gewaltpolitik in totalitären Systemen oder unter Apartheid könnte eine (noch ausstehende) Untersuchung über die Wesenselemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, so wie sie Hannah Arendt vorgenommen hat, leisten. Eine vergleichende Studie der Widerstandsformen von Satyagraha in Süd-Afrika einerseits und andererseits unterbliebenem und bislang unentdecktem rekonstruiert-kollektiven Widerstand gegen totalitäre Diktaturen, welcher über Zivilcourage in individualisierter Form hinausgeht, könnte -ohne wertende Intentionen, sondern als detaillierte Darstellung jeweiliger "Situationen" - Aufschluß bringen über konstante Elemente gewaltfreien Widerstandes, welche -unabhängig von Faktoren wie der öffentlichen Meinung innerhalb und außerhalb des jeweiligen Landes, spezifischer - individueller und rekonstruiert-kollektiver - Vorbereitung und Motivierung auf notwendigen Widerstand und den Eskalationsgrad repressiver Droh- und Eingriffsmechanismen staatlichen (oder staatlich beauftragten) Terrors- generelle Bedeutung für einen Ausweg aus totalitärer Herrschaft gewinnen. Den Studien von Joan Bondurant (147), Gene Sharp (148), Theodor Ebert (149) u.a. soll in dieser Studie ein bescheidener Beitrag zur Motivation für widerständiges Handeln hinzugefügt werden, welcher sich aus Hannah Arendts "verborgener Tradition" des "unbewußten Paria" vergewissert.

"Ich habe in den letzten fünf Jahren, die ich selbst unter dem gegenwärtigen Régime verbracht habe, viele Handlungen echter Seelenstärke von Juden erlebt, die sich ihr Recht nicht abdingen und sich nicht niederbeugen ließen, aber nicht allein keine Gewalt, sondern auch keine List gebrauchten, um den Folgen solcher Haltung zu entgehen. Aber diese Handlungen haben offenbar keinen Einfluß auf das Handeln der Gegenseite ausgeübt. Gewiß: Heil und Ehre jedem, der solche Seelenstärke bekundet! Aber als Parole der allgemeinen Haltung, die eine Wirkung zu tun geeignet erscheint, kann ich sie für die deutschen Juden nicht anerkennen. Man kann einsichtslosen Menschenseelen gegenüber eine wirksame Haltung der Gewaltfreiheit einnehmen, auf Grund der Möglichkeit, ihnen dadurch allmählich Einsicht beizubringen, aber einer dämonischen Universalwalze kann man so nicht begegnen." (150)

Ob die Verhärtung autoritärer Charakterpanzer der Gewaltförmigkeit totalitärer Gewaltverhältnisse politisch-psychologisch Korrelationen persönlich-sächlicher (Ich-Es) Art entspricht oder ob das "versteinerte Herz" des gegnerisch eingestellten und feindlich gesinnten Opponenten in einem Ernüchterungs- und Desillusionierungsprozeß transformiert, durch "Martyrium" (Zeugenschaft) gar verwandelt werden *kann*, tangiert nicht allein die Perzeption von der "dämonischen Universalwalze", sondern provoziert generell die legitimatorische Grundlage zur Universalisierung gewaltfreien Widerstandes (151):

"Es gibt eine Situation, in der aus der Satyagraha der Seelenstärke keine Satyagraha der Wahrheitskraft werden kann. Das Wort "Martyrium" bedeutet Zeugenschaft; wenn aber kein Mensch da ist, der das Zeugnis entgegennimmt? Zeugenschaft ohne Zeugnis, unwirksames, unbeachtetes, verwehendes Martyrium, das ist das Los unzähliger Juden in Deutschland. Gott allein nimmt ihr Zeugnis entgegen; der "siegelnde" Gott, wie es in unseren Gebeten heißt, besiegelt es; aber eine Maxime des angemessenen Verhaltens kann man daraus nicht ableiten. Solches Martyrium wird getan; doch wer darf es fordern!"

Die intransitive Bedeutung von Martyrium, Opfer und Leiden ersetzt den "extrinsischen" Appell durch die 'leise Stimme des Gewissens' und betont die notwendige Einsicht in die "symbolisch"-bedeutende Handlung aus der Freiwilligkeit humaner Verantwortung. Bubers Hinweis auf die Unübertragbarkeit religiösen "Nicht-Widerstehens" auf eine (verallgemeinerbare und dadurch methodisch-anwendbare) politische Ethik verweist auf das Diktum Walter Benjamins von dem "politisch hinfällig(en) ... ethischen Anarchismus", welcher sowohl dem Einzelnen als auch (institutionalisierten) Kollektivitäten das "Recht auf Gewaltanwendung" abspricht (152):

"Wenn Gemeinden galizischer Juden sich in ihren Synagogen niederschlagen ließen ohne Gegenwehr, so hat das mit "ethischem Anarchismus" als politischem Programm nichts zu tun, sondern hier tritt das bloße "Nicht-Widerstehen dem Bösen" als moralische Handlung in heiliges Licht."

Satyagraha im Sinne Gandhis vielmehr tritt bewußt aus der paradoxalen Attitüde des "Credo quia absurdum" in das "heilige Licht" rekonstruiert-kollektiven gewaltfreien Widerstandes bis zum Tod. Frei von jedem Kosten-Nutzen-Kalkül und "passivischer" Unvermeidlichkeitsfatalismen wendet es den "Widerstand gegen das Böse" unter bewußter Nicht-Übernahme seiner (gewalttätigen) Mittel ins offenkundige Gegenteil. Die (private wie öffentliche) Offensive gewaltfreien Widerstandes dramatisiert latente Konfliktsituationen in konstruktiv-aggressiver Absicht zur Transformation bestehender Verhältnisse über eine (indirekte, sprachlich-vermittelte) Transformation der Motivationsstruktur des Konfliktgegners. Offene Satyagraha-Aktionen demonstrieren den -wenn auch einseitigen- erklärten Willen der Widerstandsakteure, den militant-bewaffneten Gegner nicht in seinen zukünftigen Handlungen zu determinieren durch Ressentiment, Vorurteil oder attributivistische (Verbal)injurien. Die Herausforderung des jeweiligen Selbstverständnisses bestimmt die "Sphäre der Verständigung" bis zum (irreversiblen oder vorläufigen) Abbruch jeglicher Kommunikation (vonseiten des Opponenten). Gewaltfreier Widerstand im Sinne Gandhis widerstreitet technisch-instrumenteller Rationalität nicht allein in der Wahl der Mittel, sondern in der bewußten Überwindung propagandistischer Terminologien (selbst) von (pseudo-)wissenschaftlicher Legitimation. Die Antezipation unentrinnbarer Konzentrierungsmaßnahmen als Vorbereitung zur destruktiven Ermordung von Menschenleben nach Entrechtungs- und Enteignungsvorgängen verbietet jede Kollaboration oder Kooperation, sondern fordert die Aktualisierung und Dramatisierung unvermeidbarer Konfliktsituationen trotz aussichtsloser Perspektive (bis zur tödlichen Konsequenz). -

Diese Überlegungen genereller Art werfen ein Licht auf die inneren (sozialen und politischen) Widersprüche der von 1933 an selektierten, prospektiven Opfer des antisemitischen Rassismus der Nazi-Ideologie. Angesichts nachträglich eingestandener "dialogischer Ohnmacht" vor dem "armen Teufel an der Macht" (153) mag gerade die "Verantwortung" (im Sinne Bubers) der verschwindenden Minorität des "bewußten Paria" angefragt sein (154):

"Hitler ist nicht mein Antagonist im Sinn eines Partners, "den ich bestätigen kann, indem ich ihm widerspreche", denn er ist unfähig einen wirklich anzureden und unfähig einen wirklich anzuhören. Das habe ich einmal persönlich erfahren, als ich ihn, wenn auch nur in der technischen Übermittlung des Rundfunks, reden hörte. Ich wußte, daß diese Stimme imstande war, mich mitsamt unzähliger meiner Brüder zu vernichten; aber ich erfuhr, daß sie ungeachtet solcher Macht nicht imstande war, das gesprochene und vernommene Wort in die Welt zu setzen. Und schon eine knappe Stunde danach habe ich im "Satan" den "armen Teufel" zu ahnen bekommen, den armen Teufel an der Macht, und zugleich habe ich meine dialogische Ohnmacht verstanden. Ich hatte zu antworten, aber nicht dem, der geredet hatte. Insofern eine Person ein Teil einer Situation ist, habe ich zu antworten, aber nicht gerade der Person."

Bubers Verantwortung gegenüber der Situation, des politisch-ausweglosen Pogroms, artikuliert er im "geistigen Widerstand" jüdischer Erwachsenenbildung von 1933 bis 1938. Diese fünf Jahre "dialogischer" Studien und Vorträge, dokumentiert in den Reden und Aufsätzen für "Die Stunde und die Erkenntnis" (155), nehmen Gandhis von Buber als "Vorwürfe" aufgefaßte Mahnungen vorweg - insbesondere in der Erkenntnis des "Prozeß"-Charakters der Situation: "Das deutsche Judentum ist ins Gericht gestellt; besteht es darin, wird ihm Erneuerung werden." (156) Dieses Gerichtsgeschehen forderte

den "Gemeinschaftssinn des deutschen Judentums", die Beziehungen der Menschen untereinander und zur Politik des Diktatorischen. "Das Unheil, das über die deutsche Judenheit gekommen ist, hat aus ihr, die keine Gemeinschaft mehr war, bislang noch nicht wieder eine Gemeinschaft gemacht", schreibt Martin Buber im Herbst 1933 und verweist auf die verborgene Dialektik von Assimilation, Zionismus und Pogrom, welche von dieser von Buber geschilderten Situation charakterisiert wird:

"Jeder von uns leidet seine Not, leidet die der Vertrauten mit, aber wer von uns erleidet die Not der Gesamtheit, der der Modus ihrer Existenz, die schicksalhafte, durch Leben und Werk beglaubigte Symbiose, mit dem deutschen Volk, zerstört worden ist? wer von uns nimmt die Last der plötzlich ungeheuer getürmten Problematik auf sich? wer erkennt seine eigne Schuld daran, bekennt sie, kehrt sich von ihr ab? wer kehrt um, so um, daß in ihm, durch ihn sich die Umkehr der Gesamtheit begibt? Jeder von uns sinnt, wie er sich und die Seinen bewahre; wer bewahrt das deutsche Judentum im Gericht, wer setzt sich ein, daß es erneuert werde?" (157)

Wenn Martin Buber an die "Umsinnung" (metanoia) oder die Vorstellung einer Umkehr appelliert (hebr.: teschuba), so erinnert er die "verborgene Tradition", welche in dem "Gedächtnis des ersten Tages" stets anamnetisch wiederbelebt wird, am jüdischen Neujahrestag:

"Die Umkehr, so lehren unsere Weisen, ist älter als die Welt. Denn ehe noch die Welt erschaffen war, wurde für sie der Weg bereitet, auf dem sie je und je dem Tode entgeht und die Wiedergeburt erfährt. Indem der Mensch, ihr Abgesandter, umkehrt, wird er erneuert und durch ihn die Welt." (158)

So verknüpft Buber die Vision einer "messianischen Politik" (Rosenzweig) mit dem zivilcouragierten Konzept von Satyagraha ("Festigkeit in der Wahrheit"), der gewaltfreien Einbildungskraft wider alle Normativität des Faktischen und Profanisierung des Sakralen, und verbindet die "Idee von der Umkehr zum Ursprung" gnostischer Erkenntnis mit dem gewaltfreien Gewissen. Die Aufgabe, das Gesetz des Bundes der Völker in die Geschichte zur Überwindung des Gesetzes der Gewalt einzuführen, welches die Geschichte bislang bestimmt, sei -nach Buber- "die Israel zugeordnete Aufgabe (der) messianische(n) Durchsäuerung der Geschichte" (159) im Sinne der "Lehre unserer haggadischen Überlieferung", welche "keine "Utopie" " sei:

"Sie und einzig sie ist das konkrete menschliche Ernstmachen mit der Messianität *in* der Geschichte, wie die frühe Prophetie sie verkündigt hat" (160)

und in deren Tradition sich Buber versteht. Doch erkennt er ebenfalls selbstkritisch die "geschehende Geschichte" als von den mythologischen Mächten der Hybris (Übermut) und der Nemesis (Rache) bestimmt, deren waltende und schaltende Gerechtigkeit sich (tyrannische und despotische) Herrscher im Wahnsinn okkupierter Vollmacht gewaltsam aneignen, und verweist auf das latente Reservoir unentdeckter Verfehlungen in der Verantwortung geschichtskritischer Aufgaben (161):

"Wohl kennt die Geschichtsvorstellung des griechischen und nachgriechischen Zeitalters das Bild der Hybris, in der der Mächtige eine ihm gesetzte Schranke überschreitet und darum untergeht; aber wie sehr wird hier vom offenkundigen Zusammenbruch, vom abschließenden Mißerfolg aus geurteilt, wogegen all die Hybris unbeachtet bleibt, die in der offenkundigen Geschichte nicht geahndet worden ist !"

Die Ungesicherheit versuchter inter-kultureller (deutsch-jüdischer) Symbiose in der "Galut"(Exil)-Vertriebenheit der Diaspora, so Buber, widersteht dem verhängnisvollen Dualismus von Lehre und Tat; der "dialogische Charakter der lebendigen Wirklichkeit" (162) ermächtigt den hebräischen Humanismus in der Stunde äußerster Gefahr, den neuen Weg gefundener Sprachmächtigkeit zu gehen (163):

"Humanismus geht von dem Geheimnis der Sprache aus und auf das Geheimnis der menschlichen Person zu. Die Wirklichkeit der Sprache soll im Geist der Person wirkend werden. Die Wahrheit der Sprache soll sich in der Existenz der Person bewähren. Das hat humanistische Erziehung gemeint, solange sie lebendig war."

Doch im Zeitalter der aufgeklärten Halbbildung an ihren offenkundigen Grenzen und ihrer massenmedialen Instrumentalisierung als Massenbetrug sieht Buber die "Einheit von Lehre und Leben", wie sie im hebräischen "Chochma" im Unterschied zur griechischen (Philo-) "Sophia" zum Ausdruck käme, als einzigen Ausweg (164):

"Die Lehre selber ist Weg. Sie ist in keinem Buch, in keiner Satzung, in keiner Formung gefaßt."

Kein anderes Diktum als diese Frankfurter Lehrhausrede vom Januar 1934 über den Juden in der Welt beschreibt nun genauer die Haltung des Satyagrahi, wie sie Gandhi als Produkt von Willensstärke und Einbildungskraft, "Verantwortung" und "Phantasie" (165) im Sinne hatte. Die sprachbildende Kraft gedanklicher Anstrengung (Studium) auf dem "Experimentierfeld" der Gewaltfreiheit, der "Lebenswelt", erzeugt die "Wiedergeburt der normativen Urkräfte" (166), deren Ausbleiben Buber in seinem offenen Brief an Gandhi eher beklagt, als daß er seine Vorstellungen hätte revidieren wollen. Bereits im Mai 1918 hatte Martin Buber in einer Ansprache an "Zion und die Jugend" (167) die unterbliebene Emanzipation vom "bewußten Paria" visionär bestimmt und gemahnt:

"Scheidet euren Weg von den Wegen derer, denen das Ideal ein wirksames Auslagestück für Volksversammlungen und Parlamente, für Leitartikel und Aktualitätsphilosophien, für Manifeste und Hymnen ist. Die Rhetorik des Ideals als Ersatz des persönlichen Ernstmachens ist tausendfach schlimmer als die krasse Ideallosigkeit; nicht in dem Mangel der Botschaft, sondern in dem Schein der Botschaft, in der Botschaft als Maske stellt sich die wahre Verworfenheit des Zeitalters dar."

2.2 Buber und der "religiöse" Sozialismus (Gustav Landauer):

"Wir ehren diese produktive Kraft, die sich selbst in Strenge und Arbeit geschaffen hat, die nicht sein, sondern werden will, am besten, wenn wir alles, was erreicht ist, als einen Beginn und ein Gelöbnis nehmen. Wir danken ihr am besten, wenn wir ihr sagen: du bist einer, an den wir Forderungen stellen dürfen und von dem wir viel zu verlangen gesonnen sind. Wir wollen dich nicht mit anderen vergleichen, sondern mit dir selbst." (168)

Diese von seinem Freund und Weggenossen Gustav Landauer 1913 auf Martin Buber gewidmeten Worte können den Fortschritt unserer Rezeption des Dialoges von Gandhi und Buber, der unterblieben ist, wohl am besten charakterisieren. Nicht allein ein Vergleich der Kosmologien Gandhis und Bubers unter kritisch-(politik)historischen Gesichtspunkten (etwa in bezug auf die Herausbildung totalitärer Herrschaft um 1936) kann dem Dissens und den verborgenen Affinitäten im Denken dieser beiden ("religiösen" bzw. gewaltfreien) Sozialisten gerecht werden, sondern der vertiefend-analytische Blick in die ideengeschichtlichen Abstammungen und Ursprünge ihrer politischen Konzeptionen.

Bubers "produktive Kraft" zur "sieghaften Wahrheit, zur originalen Schönheit" (169) demzufolge erwächst nun aus seinem sozialistischen Verständnis politisch-erzieherischer Verantwortung für die kosmopolitische Idee.

Den im Geiste der "Brit Schalom"-Vereinigung (1925-1929) gegründeten Zirkel zionistischer Intellektueller in Jerusalem, der sich "Haol" (Das Joch) nannte und dessen Tätigkeit durch die der im Herbst 1939 gegründeten Liga für jüdisch-arabische Verständigung und insbesondere durch den 1942 errichteten "Ichud" überlagert wurde, verband im Geist des "religiösen Sozialismus" die Frage:

"Sind wir Juden nur ein verfolgtes Volk, das um Erbarmen bittet, oder haben wir eine Botschaft, die wir verkünden und erfüllen wollen? Wissen wir um das Joch, das uns unser Vater auferlegt hat?" (170)

"Haol" versuchte eine Theorie-Praxis in der "Verpflichtung zu sozialem Handeln und praktischem politischem Tun" für eine arabisch-jüdische Versöhnung und sah in Gandhis Satyagraha-Kampagnen dafür ein geistiges Vorbild. Die Schreiben Martin Bubers und des Kanzlers der Hebräischen Universität Jerusalem, Judah L. Magnes (1877-1948), sandte "Haol" am 9. März 1939 an Gandhi nach Segaoon ab. Gandhi antwortete zwar auf Kritiken (171) von jüdischer Seite auf seine "Harijan"-Äußerungen vom 26.11.1938, jedoch nicht auf die vom "Joch" 1939 veröffentlichten "zwei Briefe an Gandhi", was darauf schließen läßt, daß Gandhi diese Briefe nicht erhalten hat (172).

Judah Magnes erinnerte Gandhi an entscheidende Differenzen von Demokratie und Diktatur im Faktor der öffentlichen Meinung und in den tödlichen Konsequenzen geringster Anzeichen von Widerstand, in dem reibungslosen Ablauf des öffentlichen Geschäftslebens trotz der Pogromsituation (173):

"Kontrastieren Sie dies mit einem einzigen Hungerstreik in einem amerikanischen oder englischen Gefängnis, und dem öffentlichen Aufsehen, das dadurch erregt wird. Kontrastieren Sie dieses mit einer Ihrer Fastenaktionen, oder mit Ihrem Salzmarsch ans Meer, oder einem Besuch beim Vizekönig, wenn es der ganzen Welt erlaubt ist, sich Ihren Worten zuzuwenden und Zeugen Ihrer Aktionen zu sein. Ist dieses nicht größtenteils deshalb möglich gewesen, weil -trotz aller Exzesse seines Imperialismus- England letztlich doch eine Demokratie mit einem Parlament und einem beträchtlichen Maß an freier Meinungsäußerung ist? Ich frage mich, ob selbst Sie im totalitären Deutschland den Weg zur öffentlichen Meinung fänden, wo das Leben dort doch ausgeblasen wird wie eine Kerze, und niemand sieht oder weiß, daß das Licht aus ist?"

Und Judah Magnes verweist vor allem auf die ahnungslosen, allein wegen ihrer Abstammung verfolgten und christlich erzogenen sog. "Mischlinge" (174) in ihrer "Leidensgeschichte" (history of martyrdom). Magnes, der Satyagraha in ihren Elementen der gewaltfreien Aktion als praktisch-politische Methode, der Nicht-Zusammenarbeit mit Behörden und Institutionen, der Entsagung von jedem Besitz (welcher überflüssig ist) und prinzipieller Todesverachtung begreift, wendet sich an Gandhi in der Bitte um praktische Vorschläge, nach denen sich der "religiöse Sozialismus" zu bewähren hat, Repression mit Widerstand beantwortet wird.

Dem "Evian"-Flüchtlingsrat (Flüchtlingskonferenz 1938 in Evian-les-Bains) lag nämlich ein Geschäftsvorschlag der deutschen Regierung vor, über Konfiszierung jüdischen Eigentums gegen erhöhten Devisentausch und Handelsverkehr eine begrenzte Anzahl deutscher Juden aus Deutschland ausreisen zu lassen. Magnes' Gewissenskonflikt, diesen Vorschlag anzunehmen, was die Kooperation mit "den Mächten des Bösen und der Dunkelheit" bedeutete auf einem "höchst modernen und neuzeitlichen Sklavenmarkt" im Handel mit "jüdischem Fleisch und Blut", oder nicht anzunehmen, was keinem Juden mehr die Möglichkeit gäbe, dem "Deutschland genannten Foltergefängnis zu entrinnen" (175), erschien als ein unvermeidbares Dilemma (176). In diesem Dilemma, der "unbarmherzigen Krise (seines) Pazifismus" (176), zur Rettung des "passenden Sündenbockes" einen Ausweg zu suchen (177), wendet sich Magnes an Gandhi um praktische Vorschläge (178):

"Werden Sie im Sinne von Satyagraha nicht (auch) zu den Arabern sprechen? Das würde ebenfalls einen profunden Einfluß auf die Juden haben ... Vielleicht können Sie uns helfen (im Versuch, das Herz der Araber zu verwandeln) durch Vorschläge?"

Doch insbesondere nach 1945 zögerte Gandhi zusehends -vor allem im Blick auf die ausstehende Einigung von Hindus und Moslems in Indien- sich zur Palästina-Frage zu äußern. Er verwies auf den jüdischen Terrorismus der "Irgun" und der "Haganah" (Geheimdienst), als er die Hilfeleistungen der Amerikaner und Briten kritisierte in seiner letzten öffentlichen Äußerung im "Harijan" vom 21.7.1946 (zur Palästina-Frage). Das "fast unlösbare" (179) Palästina-Problem wurde von Gandhi nach Kallenbachs Tod 1945 kaum mehr besprochen, weil sein stetes Zögern, Komplikationen in Fragen der "Communal Harmony" (im Hindu-Moslem-Konflikt) heraufzubeschwören, durch den nunmehr fehlenden Druck seines Freundes und Mitarbeiters fortab handlungsleitend war. Bei aller "Sympathie (für die) Juden in ihrer nicht beneidenswerten, traurigen Notlage" sind auch die letzten Äußerungen Gandhis unmißverständlich von der Ablehnung terroristischer Methoden geprägt (180) und appellieren an die Juden, "die unvergleichliche Waffe der Gewaltfreiheit (anzunehmen), deren Gebrauch ihre besten Propheten gelehrt haben und welche Jesus, der Jude, einer seufzenden Welt vermacht hat." (181)

Anders als Hans Kohn und Gandhi und im Unterschied zu Magnes' "Krise (seines) Pazifismus" gesteht Martin Buber in seinem Brief an Gandhi die Unvereinbarkeit seines "religiösen Sozialismus" mit einem "doktrinären" Pazifismus (182):

"Ich möchte Ihnen aber nicht verschweigen, daß ich zwar nicht unter den Kreuzigern Jesu, aber auch nicht unter seinen Anhängern gewesen wäre. Denn ich kann mir nicht verbieten lassen, dem Übel zu widerstreben, wo ich sehe, daß es daran ist, das Gute zu vernichten. Ich muß, wie dem Übel in mir, so dem Übel in der Welt widerstreben. Ich kann nur darum ringen, es nicht durch Gewalt tun zu müssen. Ich will die Gewalt nicht. Aber wenn ich nicht anders als durch sie verhindern kann, daß das Übel das Gute vernichtet, werde ich hoffentlich Gewalt üben und mich in Gottes Hände geben."

Leonard M. Grob deutet in seinem differenzierten Essay über Gewaltfreiheit als Perspektive Buber'schen Denkens (183) auf die "Lebenswelt"-Konzeption Bubers hin, die Abneigung gegen abstrakte Prinzipien zugunsten der "lebendigen Idee". "... (Das) Prinzip ist", behauptet Buber, "die Entbildung der Idee: an die Stelle der konkreten volksmäßig, kulturmäßig, schicksalsmäßig bestimmten Personen und Gruppen tritt die Abstraktion "des" Menschen, "des" Bürgers, "des" Proletariats - an die Stelle des Leibes ein Knochengerüst, an die Stelle der Wertsuche mit ihren realen Entscheidungen die vorgezeichnete Route." (184) In der Bestreitung universell-gültiger Antworten, in der Konzeption vom Risiko der verantwortenden Handlung widerlegt Buber nicht die stupende Affinität mit Gandhis Denken in der Frage der Ziel-Mittel-Relation politischer Aktion - zur "Überwindung des Dualismus von Wahrheit und Wirklichkeit, Idee und Tatsache, Moral und Politik" (185) hatte Buber ausgeführt:

"Es ist mit Zweck und Mittel nicht so, daß der Zweck vom Mittel unabhängig wäre. Der Zweck heiligt nicht das Mittel, aber das Mittel verkehrt den Zweck, es verdrängt ihn ... das Mittel färbt ab auf den Zweck." (186)

Hatte Buber zum 10 jährigen Todestag von Gustav Landauer betont, daß er am Diktum, daß der Zweck die Mittel heilige, nichts der Wahrheit Entsprechendes entdecken könne (187), so führt diese Absage direkt auf seine Auslegung des "Nicht-Widerstehens mit Gewalt", der sozialetischen Lehre Leo Tolstojs, zurück, welche Buber 1918 in einem Appell an die jüdische Jugend mit seiner "Lebenswelt"-Konzeption wie folgt verband (188):

"Widerstrebet! Widerstrebet dem Übel! Aber widerstrebet ihm mit eurem eignen Leben! Widerstrebet vor allem dieser Welt des Erfolgswahnes, die sich heute anmaßt, die wirkliche Menschenwelt zu sein und doch nur ein machtgeschwollener Popanz ist ... widerstrebet dieser Welt der Lüge ... in der heillosen Entzweiung, der zwischen Idee und Leben ... widerstrebet der Selbstzufriedenheit und Selbstgerechtigkeit, die heute mißtöniger als je aus den humanitären Phrasen der Nationen hervorkreicht ..."

In seiner Landauer-Rede betonte Buber schon frühzeitig das "quantum satis" notwendiger Verantwortung einer stets neu zu ziehenden "Demarkationslinie" politischen Handelns (189):

"... "quantum satis" bedeutet in der Sprache der gelebten Wahrheit nicht Entweder-oder, sondern : So-sehr-man-kann... Jeweils ; denn hier gibt es kein Ein-für-allemal : in jeder Situation, die Entscheidung heischt, ist die Demarkationslinie zwischen Dienst und Dienst neu zu ziehen, nicht notwendig mit Furcht, aber notwendig mit jenem innersten Zittern der Seele, das jeder echten Entscheidung vorausgeht."

Buber vergewissert uns in der "Richtung" dialogisch gewonnener Authentizität dieser "Demarkationslinie" als Vorstellungsgröße permanenter Anstrengungen, zu vergleichen mit Gandhis euklidischem Punkt als axiomatische Vorstellung endlicher Annäherung politischer Handlungen auf dem Weg der Gewaltfreiheit. Ohne einen falschen Reduktionismus politischer Konzeptionen, weder befangen in einem pragmatischen Realismus-zur-Realpolitik noch in einer utopistischen Ideologie, deutet seine Vorstellung der Ziel-Mittel-Relation auf den Augenblick der "Bewährung" (190):

"Am deutlichsten zeigt sich, um was es geht, wenn Mittel vorgeschlagen werden, deren Wesen dem Wesen des Zieles widerspricht. Auch hier kann es einem nicht obliegen, prinzipiell vorzugehen, sondern nur, je und je in der Verantwortung die Demarkationslinie zu ziehen und für sie einzustehen; nicht etwa um seine Seele blütensauber zu halten - das wäre ein eitles und segenloses Beginnen -, sondern um zu verhüten, daß Mittel gewählt werden, die geeignet sind, von dem Weg zum Ziel auf einen Weg zu einem andern, diesen Mitteln wesensgleichen Ziel abzulenken; denn niemals heiligt der Zweck die Mittel, wohl aber können die Mittel den Zweck zuschanden machen."

So sieht Buber die "Wahrheit der Grenze", die "Demarkationslinie" verantwortlichen politischen Handelns als eine dynamische Größe der Vorstellung - in Antwort auf seine Kritiker (191) betont Buber den "dialektischen Stillstand" als Punkt der "Umsinnung" (metanoia) inmitten der Konfrontation (192):

"Und jetzt inmitten der Auseinandersetzung, besonders im Augenblick eines unvorhersehbaren Stillstandes, geschieht etwas. Ich darf nicht sagen: immer ; ich sage: wahrhaftig, hin und wieder. Es geschieht, daß Du mit Überraschung, beizeiten in positiver Überwältigung, wahrnimmst, was an Wahrheit und Gerechtigkeit in dieser Situation realisiert werden kann. Du nimmst wahr, du hast wahrgenommen, wie viel dem Leben gegeben werden muß, damit das Leben die Gerechtigkeit annimmt. Und in genau diesem Augenblick - nicht immer, aber hin und wieder (das ist Dein Glück !) - konzentrieren sich die Kräfte Deiner Seele, die gerade noch kurz zuvor einander widerstreben, sie konzentrieren sich zu einem Kristall."

Diese situative Bedingtheit eines "religiösen Sozialismus" in seiner praktisch-politischen Bewährung bringt Buber in seinem Gandhi-Aufsatz von 1930 zu dem Diktum (193):

"Wir können die messianische Welt nicht vorbereiten, wir können sie nur bereiten. Das heißt: es gibt keine messianistische Politik. Das heißt aber auch: von der Heiligung aller Dinge darf der politische Bereich nicht ausgenommen werden."

Und er fordert im selben Atemzug die "Erlösung" des Urbösen durch politisches Handeln "in nackter Verantwortung". -

Martin Bubers politische Philosophie deutet in ihrer messianischen Perspektive über die "Demarkationslinie" politischer Bewährung in dem situativ bedingten Dilemma ethischer Verantwortung auf jenen euklidischen Punkt der Gewaltfreiheit Gandhis, wenn er 1928 bezeugt (194):

"Sie kennen unsere jüdische Lehre: allen, die umkehren, die die Teshuba vollziehen, wird von Gott vergeben... wer um des Guten willen das Böse getan hat, zerstört die eigene Seele so, daß er nicht mehr fähig sein wird, das Gute zu tun..."

2.3 Buber und das "neue Denken" (Franz Rosenzweig):

"Daß der Begriff der Buße, der hebräisch durch "Rückkehr", "Umkehr", "Wiederkehr" wiedergegeben wird, daß also dies hebräische Wort "Teschuba" im Neuen Testament Metanoia (Umsinnung) heißt, das ist einer der Punkte, wo die Weltgeschichte im Wörterbuch steht." (195)

Kein zweiter hat die Dialektik von Assimilation, Zionismus und Pogrom so präzise bestimmt wie Martin Bubers Freund, Mitarbeiter der Bibelübersetzung ins hebraisierte Deutsch und Religionsphilosoph ("Der Stern der Erlösung", 1921) Franz Rosenzweig (1886-1929), dessen jüdisch-christliche Selbstverständigungsstudien jenes "neue Denken" frühzeitig proklamierten, welches erst hundert Jahre nach Rosenzweigs Geburt entdeckt und rezipiert zu werden scheint. Insbesondere Franz Rosenzweigs "Kleine Schriften" (1937) (196) sind es, welche uns Aufschluß über seine möglichen Einflüsse auf Martin Bubers politische Philosophie geben und über die in seinen Schriften inhärente geschichtskritische Perspektive. So wie Gustav Landauer, der "politische Mentor" Bubers, und Martin Buber "ein Weg" verband, welcher dazu führte, daß Buber das schriftlich-überlieferte Werk Landauers in dessen Auftrag nach dessen gewaltsamem Tod 1919 herausgab, so spiegelt sich in den Korrespondenzen Rosenzweigs mit Buber jene "messianische" Perspektive von Sozialismus (197), Politik (198) und Erkenntnistheorie (199) wider, welche den Zeitkern historisch-politischer Wahrheit betont und deren lebendig-subjektive Qualität im "natürlichen Denken":

"Natürliches Denken! Denken, das vom Menschen weiß und das sich dieses Wissen nicht mehr in idealistischem Selbstbetrug wieder aus den Fingern gleiten läßt. Denken, das vom Wechselverhältnis von Ich und Du ausgeht, statt wie alles frühere Denken vom Es oder vom Ich..." (200)

In einigen nachträglichen Bemerkungen zu seinem Hauptwerk "Der Stern der Erlösung" von 1925 (komponiert aus auf Postkarten notierten Gedanken, die Rosenzweig von der mazedonischen Front des ersten Weltkrieges in den Jahren von 1916 bis 1918 nach Haus sandte! - der Band erschien 1921...) charakterisiert der früh verstorbene Weggefährte Bubers die von ihm aus der Konstellation von "Schöpfung, Offenbarung und Erlösung" in seinem theologischen Interesse gewonnene Erfahrung menschlicher "Korrelation" (Hermann Cohen) (201):

"Die neue Philosophie tut da nichts anderes, als daß sie die "Methode" des gesunden Menschenverstandes zur Methode des wissenschaftlichen Denkens macht ... (Der gesunde Menschenverstand) kann warten, weiterleben, er hat keine "fixe Idee", er weiß: kommt Zeit, kommt Rat. Dieses Geheimnis ist die ganze Weisheit der neuen Philosophie. Sie lehrt, mit Goethe zu sprechen, das "Verstehen zur rechten Zeit" -

Warum ist Wahrheit fern und weit,
Birgt sich hinab in tiefste Gründe?
Niemand versteht zur rechten Zeit!
Wenn man zur rechten Zeit verstünde:
So wäre Wahrheit nah und breit,
Und wäre lieblich und gelinde.

Das neue Denken weiß genau wie das uralte des gesunden Menschenverstandes, daß es nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann..."

Dieses weder "theologische" noch "denkende", sondern nichts vorwegnehmen könnende, abwartende "Sprachdenken" Rosenzweigs ist nun, wie jenes seiner Freunde und Mitarbeiter am "Freien Jüdischen Lehrhaus" (Rosenstock-Huessy, Simon, Scholem, Fromm, Buber) und zeitgenössischer Denker (wie Ebner, Ehrenberg und Florens Christian Rang), von "theologischem Interesse" gezeugt und auf alle Gebiete des gesellschaftlichen und politischen Lebens bezogen - so schreibt Rosenzweig zum Inhalt des dritten Bandes seines "Stern der Erlösung":

"Eine messianische Politik, also eine Theorie des Krieges, schließt dann das erste, eine christliche Ästhetik, also eine Theorie des Leidens, das zweite Buch des Bandes.

So kommt in den beiden ersten Büchern an den Gestalten des Judentums und Christentums die Behandlung der ethischen und ästhetischen Probleme zum Abschluß." (202)

Zweifellos waren Denker wie Sigmund Freud und Walter Benjamin, deren Beiträge zu einer Kulturkritik der "Massen" und zur "Kritik der Gewalt" um diese Zeit entstanden, wesentlich geprägt von Rosenzweigs Denken, welches wurzelt in einem "jüdischen Inhalt" (203):

"Es gibt einen jüdischen Inhalt, der, in merkwürdiger Parallelität, erst unter der Sonne des neunzehnten Jahrhunderts und innerhalb des deutschen Judentums als altjüdischer Gedanke zu Formulierungen wie außerhalb des Judentums, aber durch ihm, und ebenfalls seinem deutschen Zweige, erwachsene Sprossen, zur weltgeschichtlichen Tat reifte: der Sozialismus. Und zwar als messianischer Sozialismus, als In- und Miteinander von Liebesgebot und Gerechtigkeitsforderung ..."

Der Begriff der "Bewährung der Wahrheit" als "Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie", welche eine messianische ist durch das, "was als wahr - bewährt werden will" (204), gründet im Vertrauen auf die Sprachmächtigkeit des Wortes als gesprochene Tat. In seinen Martin Buber gewidmeten Reflektionen "Über das Gesetz", ein von jüdischen Denkern (wie Franz Kafka) bevorzugtes Thema der Philosophie, spricht Rosenzweig gegen das "Nur" von Orthodoxie und Liberalismus gewandt, die Begründung für diese Sprachvertrautheit aus (205):

"Denn was den Völkern eine seltne und schwere Aufgabe ist, jene Rückwendung im vorwärtsdrängenden Strom des Lebens - denn sie fühlen sich gemeinhin nur als Zeit- und Raumgenossen und höchstens an Fest- oder an Schicksalstagen der Volksgemeinschaft als die Kette der Geschlechter -, das ist uns das Grundgefühl des gemeinsamen - und auch des einsamen - Lebens: das Gefühl, Kinder der Väter zu sein und Ahnen der Enkel. Darum dürfen wir erwarten, uns irgendwie und irgendwann in jedem Wort und in jeder Tat der Väter wiederzufinden, und hoffen, daß unser Wort und unsre Tat für die Enkel nicht ungesprochen und nicht ungetan sein wird. Denn wir sind, die Schrift schreibt es, "Kinder" und sind, die Überlieferung liest es, "Bauleute"."

Gegen jede gewaltsame "Endlösung" spricht Rosenzweig einer "messianischen" (von Buber später eingeführten "prophetischen") Politik das Wort (206):

"Jüdische Dinge sind, wie Dinge überhaupt, stets vergangen; jüdische Worte aber haben, ob auch alt, teil an der ewigen Jugend des Wortes, und wenn ihnen die Welt aufgetan wird, so erneuern sie die Welt." Schon 1917 verzeichnet Franz Rosenzweig an der mazedonischen Front, wo er Erfahrungen mit der Kultur des (süd)ost-europäischen Judentums zog, über "die Gewissensfrage der Demokratie" den Gegensatz von Volk und Staat in der Kriegsfrage (207):

"Nicht das Volk will den Krieg, sondern der Staat. Er ist auf Tat angelegt, ja er ist die Tat, das Reich des Heute, des gnadenlosen Augenblicks... Dieser Weltanschauung, der also alle Bilder von Vergangenheit und Zukunft, alle sinnlich alltägliche Trägheit, aller geistig feiertägliche Genuß, fremd sind, ist der Krieg notwendige Denkform. Auch das "friedliche" Geschehen malt sich ihm unter dem Bilde des Kampfs, des Widerstreits und Ausgleichs entgegenstrebender Richtungen, Stoß und Gegenstoß, Sache und Widersacher, Tat und Vergeltung. Mit solchem Auge erblickt der Staatsmann die Anhäufung weltgeschichtlicher Spannungen, die dem Kriege vorangeht... Und in dieses Reich der Tat muß er nun versuchen, das Volk aus der Ruhe seines tatfremden Seins hineinzuzwingen."

Und zwei Jahre später richtet sich Rosenzweig, der Bubers politische Philosophie um jene Perspektive der "messianischen Durchsäuerung der Geschichte" bereicherte, nach der Abfertigung der "Realpolitik" 1917 (208) in einem "Wort an Leser und andre Leute" gegen das "Hier und Überall" (209) expansionistischer Industrie, welche regiert durch Warentausch und Produktivitätswahn, geldvermittelter Sinnentwertung gesellschaftlichen Verkehrs, gewaltmonopolistisch forciert Ausbeutung von Arbeitskraft und der irreversiblen Zerstörung von kulturell und verständlich gewachsener "Lebenswelt", und damit gegen den "Hexensabbat des Kapitals ... Die künstliche Erzeugung von Bedürfnissen, sein durchgängiges Kennzeichen,

treibt sich selber weiter, ein von eigenem Schwergewicht ständig vorwärtsgerolltes Rad ... der Kapitalismus ist als System, unabhängig von seinen Trägern, verdammenswert, genau wie die Sklaverei ... Als System also gilt es ihn zu ersetzen. Und der Weg dieses Ersatzes kann eben nur der Rückweg von der freien hemmungslosen Markt- zur gebundenen, bestellten Kundenproduktion sein." (210) Und an den siedend heißen "Machtkern" totalitärer Herrschaft unter zivilisatorisch verbürgter Verdinglichung eines modernen Industriesystems rührend, verbrennt Rosenzweig den Mythos der Diktatur über die Masse an "Menschenmaterial" im Feuer seines theologisch gespeisten kritischen Verfahrens, wenn er fragt (211):

"Welches ist der Zauber, der diesen Massen den Schein der Bewegung übergießt? Wo sitzt der Zauberer? Es ist der gleiche, der im Wirtschaftsleben in das Chaos einer vom Natürlichen des Bedürfnisses losgerissenen Masse die endlose Künstlichkeit des "Bedarfsartikels" hineinschleuderte und so Bedürfnis in Sucht, Notwendigkeit in Taumel, Lebensform in Mode umfälschte, der kapitalistische Geist. Derselbe, nur geistig verkleidet, schleuderte hier die willkürlichen Flatterworte seiner "Parolen" in den Tumult der losgelösten Individualitäten und sammelte die aus den Bindungen der natürlichen Wehrpflicht des Geistes Herausgefallenen zu allein durch den Zauber des Führernamens oder den Glanz des Kriegskleides zusammengeführten Söldnerhaufen."

Der Verfasser des zweibändigen Werkes über "Hegel und (den) Staat" (212), welcher den Einsichten Friedrich Meineckes und Max Webers über politische Physiognomie die kritische Vernunft-Philosophie des Kantianers Hermann Cohen (213) zufügt, fundiert die absolut notwendig "messianische" Perspektive seines sozialphilosophischen Denkens im ältesten "Systemprogramm des deutschen Idealismus" (1914), einem irrtümlich Hegel zugesprochenen, weil in dessen Handschrift aufgefundenen Entwurf des Philosophen Schelling aus dem Jahre 1796 (oder 1797), dessen Traditionslinie in der differenzierten Zusammenfassung von Logik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie auf Franz Rosenzweigs Hauptwerk sprachlich gewonnener Erfahrung verweist: den "Stern der Erlösung". Als Ergebnis des Gesprächs zwischen Hölderlin, Schelling und Hegel ist zu lesen über Geschichte und Politik zur kosmopolitischen Idee:

"Von der Natur komme ich aufs *Menschenwerk*. Die Idee der Menschheit voran will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! - Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*. Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen vom ewigen Frieden usw. nur *untergeordnete* Ideen einer höheren Idee sind. Zugleich will ich hier die Prinzipien für eine *Geschichte der Menschheit* niederlegen und das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung - bis auf die Haut entblößen. Endlich kommen die Ideen von einer moralischen Welt, Gottheit, Unsterblichkeit - Umsturz alles Afterglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst - absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen, und weder Gott noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen." (214) --- ↘

Franz Rosenzweig transzendiert "die bewußt nur auf Politik gestellten Gedankengänge" um jenen "politisch unverwendbaren Überschuß", welcher die "Durchmenschlichung ... (die) Heiligung dieser unsrer Welt" (Buber) auslöst - jener Bewegung zu "Zion" schreibt Rosenzweig seine "messianischen Züge" ins Gewissen: "(Die) Heimkehr der Juden in ihr Land wird wie in den alten Weissagungen der Propheten zum Zeichen und Anfang der Heimkehr der Menschheit in das verlorene Paradies." (215)

Doch gerade jenes "jüdische Überspringen aus der Zeit ins Ewige", das Rosenzweig bei den Nachfolgern der zionistischen Ahnen sogar als "beinahe schon zur Theorie erstarrt" entdeckt, bildet das geschichtskritische Element, welches den Gefahren des Zionismus ("drohende Einwurzelung ins Peripherische") und der Assimilation ("drohende Einwurzelung im künftigen Zentrum, die ihn durch ihre allzusichtbare Neuheit um die Erneuerung - das Judentum um die Frucht des Zionismus - bringen könnte") eine "aneignende Selbstbehauptung" im geistigen Widerstand entgegengesetzt (216):

"(1919) Der jüdische Geist bricht die Fesseln der Epochen. Weil er selber ewig ist und Ewiges will, so leugnet er die Allmacht der Zeit ... Denn die Zeit will, daß Alles was lebt ihr den Zoll der Zeitlichkeit erstatte. Hier aber wird ein Leben in die Ewigkeit hineingelegt... (Der Jude) hält der Zeit in seiner eigenen Ewigkeit ein Ewiges entgegen, über das sie keine Macht hat."

2.4 Buber und das "politische Prinzip" an seiner Grenze: die Lehre vom Nicht-Tun

Die politikkritische Ergänzung der politischen Philosophie Martin Bubers zu der Verwerfung sozial-ethischen und historisch-politischen Fortschrittes (geschweige denn: moralisch-religiösen Wachstums) qua moderne "Zivilisation" durch Tolstoi und Gandhi wurzelt im sozialphilosophischen Denken des sozialistischen Revolutionärs Gustav Landauer (1870-1919) und der von Martin Buber angeregten Schrift Landauers von 1907 über "Die Revolution" (217).

Die Dichotomie von Staat und Volk sowie die Bildung echten "Gemeinschaftsgeistes" in den Hüllen der noch nicht entstaatlichten Gesellschaft paarten sich in Landauers Konzeption von der "Aufgabe der Sozialisten ...: die Lockerung der Verhärtung in den Gemütern vorzubereiten, auf daß Verschüttetes wieder nach oben komme, auf daß wahrhaft Lebendiges, das jetzt völlig tot scheint, wieder hervorbreche oder emporwache." (218) Diese individuelle und gesellschaftliche "Erneuerung" könne nur in "Formen des Bundes", Form und Tradition gegen "Machtbetätigung und Expansionsdrang, getragen von Bürokratie" (219), gegen "Verstaatung ... (-) Politisierung" (220) im *Geist der Gemeinde* gefunden werden. "Im einzelnen", sagt Landauer 1907, "wissen wir ja nichts über unseren Weg; er kann über Rußland, er kann auch über Indien führen. Nur das können wir wissen; daß unser Weg nicht über die Richtungen und Kämpfe des Tages führt, sondern über Unbekanntes, Tiefbegrabenes und Plötzliches." (221)

Dieser "Einsprung" erfüllten Augenblicks in der revolutionären Jetzt-Zeit erfolgt über ihre Bereitung durch Regeneration des restrukturiert-kollektiven Lebens im Gemeinschaftsgeist. "(Weil) die Revolution sich mit dem Krieg, mit der Gewalttat, mit der Befehlsorganisation und autoritären Unterdrückung, mit der Politik verband" (222), wendet sich Landauer gegen insurgent-gewalttätige Revolutionspolitik, zumal die wirkliche "Umwandlung der Gesellschaft ... nur in Liebe, in Arbeit, in Stille kommen (kann)" (223).

Martin Buber hat in seinem Gesellschaftsentwurf zur Überwindung "totalitärer Demokratie" (224) auf den Genossenschaftsgedanken Landauers sich bezogen, wenn er zur Grundlage erklärt: "Restrukturierung der Gesellschaft als Bund der Bünde und Reduktion des Staates auf die Einheitsfunktion" (225), und wenn er sich von Chalutz- und Kwuza-, Kibbuz- und Moschaw- Bewegung einen "vitalen Frieden" erhofft, "der dem politischen Prinzip die Souveränität über das gesellschaftliche entzieht" (226).

Doch was kann als politisches Äquivalent zur konstruktiven Siedlungs- und Erneuerungsbewegung das "vorbildliche Nicht-Scheitern" (227) der "Verwirklichung" von "Gemeingeist" bereiten, in "einer Zeit der Geistlosigkeit und damit der Gewalt, einer Zeit der Geistlosigkeit und darum des mächtig gespannten Geistes einzelner Individuen, einer Zeit des Individualismus und darum der Atomisierung und der entwurzelten und zu Staub gewordenen Massen, einer Zeit ohne Geist und darum ohne Wahrheit?" Es ist "eine Zeit des ... Übergangs" (228).

In dieser Zwischen-Zeit vor der Revolution als "Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern *der sich selbst als permanent erklären wird*" - als "Zubehör unserer Gesellschaftsordnung" und "Grundlegung unserer Verfassung" (229) - wird die mosaische Gesellschaftsordnung anamnetisch wiederbelebt: durch die "Stimme des Geist(es)" (230).

"Die Revolution ist ein Mikrokosmos: in unglaublich kurzer Zeit, in großartiger Zusammendrängung, weil die Geister der Menschen komprimiert waren und aufspringen, wird die Welt des Möglichen wie ein Fanal, das über die Zeiten flammt, zur Erfüllung gebracht. In der Revolution geht alles unglaublich schnell, so wie im Traume der Schlafenden, die von irdischer Schwere befreit scheinen. Man hat wohl auch noch wachend, in Abendstunden geistiger Arbeit, des Schauens und Phantasierens, der Vorsätze und des Schaffens, oft eine Stimmung, wo einem alles federleicht, ohne Hemmnis, möglich und durchführbar erscheint. Dann kommt der graue Tag, und man begreift nicht mehr, daß man so tapfer, so gläubig, so hoffnungsvoll und so zweifellos gewesen ist. Dieser Tag ist lang und es werden viele Abende kommen, in denen die Erinnerung an den Tag lebt und damit die Verzagttheit, die Unlust, die Trauer und Depression. Bis dann einmal wieder ein Abend uns fast überfällt, wo alles Hemmende vom Dunkel verzehrt und uns Flügel gewachsen scheinen: die Erinnerung an jenen Abend mit seiner innen aufgegangenen glühenden Sonne lebt wieder auf, und wieder ist alles möglich und geboten und muß gelingen. So ist es mit dem Verhältnis der traumhaft schnellen, aber auch kurzen Revolutionen zu den langen und langsamen Zwischenzeiten. So ist es, bis ein Geist kommt, der ein Bleiben im Positiven, im Tage des Lebens hat, und nicht nur ein schimmerndes Nachtbild eines Baues und einer Wirklichkeit ist, nicht nur der Traum eines bloß im Aggressiven und Einreißen lebendigen Geistes, der nach kurzer Aufstachelung wieder in Öde und Gedrücktheit zurücksinkt." (231)

Wird die Vorstellung der Revolution für Landauer zu einem Mikrokosmos, so ist der Essay des 16-jährigen Etienne de la Boétie "Über die freiwillige Knechtschaft" deren "Verallgemeinerung..., Psychologie und (deren) klassische(r) Ausdruck" (232), der "Mikrokosmos der Revolution" (233): "Geist nur in der Negation, ... aber in der Negation Geist ...: die Ahnung und der noch nicht auszusprechende Ausdruck des Positiven, das heraufkommt" (234). Dieser Jüngling "von visionärer und schauernder Einsamkeit" (235), der nicht später als 1550 im frühen Alter von 33 Jahren starb, Freund des französischen Philosophen der Skepsis, Michel de la Montaigne, antezipierte jenes "freie Denken" von "Unabhängigkeit und Tapferkeit" (236), diagnostizierte die Pathologie tyrannischer Herrschaft in der "freiwilligen Knechtschaft" von Untertanen, die -im Gegensatz zu den studierenden, phantasie- und geistreichen, aber untereinander isolierten 'vereinzelt Einzelnen', denen "die Freiheit des Sprechens und Handelns ... geraubt" ist- durch "Unzucht, Tändelei, Verspieltheit und Gefräßigkeit" "entnervt und verweichlicht" ihren Konventionen nachgehen, zweifelhaften "Gewinn" (Profit) aus der Partizipation an Hierarchien (staatlicher) Macht suchen, und beantwortet seine deklamatorisch-anklagende Frage (237):

"Woher nimmt er so viele Augen, euch zu bewachen, wenn ihr sie ihm nicht leiht? Wieso hat er so viele Hände, euch zu treffen, wenn er sie nicht von euch erhält? Woher hat er überhaupt Macht über euch, wenn nicht durch euch selbst? Wie könnte er euch verfolgen, wenn er nicht im Einverständnis mit euch wäre? Was könnte er euch tun, wenn ihr nicht der Fehler des Diebes wäret, der euch beraubt, der Helfer des Mörders, der euch tötet, und Verräter an euch selbst?"

Und Gandhis Grundlage des "zivilen Widerstandes", die Nicht-Zusammenarbeit, sowie Thoreaus Konzeption vom "zivilen Ungehorsam", Gustav Landauers "Gemeingeist" in der Revolution (238) und Martin Bubers "verantwortende Bewährung" der politischen Aufgabe, "rückhaltlos", finden ihre autoritative Vor-Schrift in Etienne de la Boéties Appell zum freien Denken und Handeln (239):

"Seid entschlossen, keine Knechte mehr zu sein, und ihr seid frei. Ich will nicht, daß ihr den Tyrannen verjagt oder ihn vom Throne werft; stützt ihn nur nicht ; und ihr sollt sehen, wie er, wie ein riesiger Koloß, dem man die Unterlage nimmt, in seiner eigenen Schwere zusammenbricht und zertrümmert."

"Non-Kooperation", "zivile Disobedienz" und revolutionärer Tyrannensturz nun sind Widerstandsformen des bewußten "Nicht-Tun", einem "Nicht-Widerstehen des Bösen mit Gewalt" auf dem Weg zum "vorbildlichen Nicht-Scheitern" (Buber), und auf institutionelle Herrschaft wie auch jener des "eben auf dem Wege der Revolution herbeigeführten absoluten Staat(es)" (240) durchaus anwendbar. "Nicht Wasser müssen die Menschen ins Feuer spritzen, sondern sie müssen das, wovon das Feuer sich nährt, für sich behalten: sie müssen ihm die Nahrung entziehen." (241) Ohne Gehorsam in Korrelation zu Befehlen und ohne Unterstützung, materiell wie ideell, "stehen (die Tyrannen) ohne Kampf und ohne Schlag nackt und entblößt da und sind nichts mehr; wie eine Wurzel, die keine Feuchtigkeit und Nahrung mehr findet, ein trockenes totes Stück Holz wird." (242) Gustav Landauer sieht in Etienne de la Boéties Essay, dem "Mikrokosmos der Revolution", die Tradition eines ethisch motivierten Anarchismus begründet, die Tradition von "Godwin und Stirner und Proudhon und Bakunin und Tolstoi ...: In euch sitzt es, es ist nicht draußen; ihr selbst seid es; die Menschen sollten nicht durch Herrschaft gebunden sein, sondern als Brüder verbunden. Ohne Herrschaft; An-archie... Nicht durch Herrschaft, sondern durch Geist." (243)

In dieser negativen Sozialphilosophie des "Nicht-Tun" (non-acting) in der Zwischen-Zeit bildet sich das brückenbildende Element von okzidental und orientalen Kosmologien, über Rußland (Leo Tolstoi) und Indien (Mohandas K. Gandhi), aber auch über Amerika (Henry David Thoreau, Adin Ballou, William Lloyd Garrison) und Deutschland (Kurt Eisner, Gustav Landauer, Carl von Ossietzky, Erich Mühsam, Ernst Toller) - in letzterem vor allem über ihre jüdischen Intellektuellen bis zu ihrer Ermordung (z. B. Theodor Lessing).

In einer "Einladung zu einer sozialistischen Aussprache in der Pfingstwoche 1928 in Heppenheim an der Bergstraße", dem Wohnort Martin Bubers bis zu seiner (erzwungenen) Übersiedelung 1938 nach Jerusalem (Palästina), adressierte der religiöse Sozialist Buber für einen Sozialismus des wirklichen Zusammenlebens der Menschen, der Echtheit von Menschen zu Menschen, der Unmittelbarkeit der Beziehungen: "Wir müssen ganz unromantisch, ganz heute lebend, mit dem widerstrebenden Material unseres Geschichtstages echte Gemeinschaft aufbauen. Es geht nicht an, das als utopisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch zu

erproben haben. Wieviel Raum Gott uns einräumt, können wir nur erfahren, wenn wir drauf losgehen." (244) Im Sinne Gustav Landauers schreibt Martin Buber in dieser Einladung zur Erneuerung (245):

"Der Sozialismus wird oft nur als eine fundamentale Änderung des Wirtschaftssystems angesehen, nicht aber auch zugleich als eine Erneuerung des Menschen, die sein geistiges, ethisches und seelisches Sein erfassen soll. Auch glauben viele, daß er nur eine Folge wirtschaftlicher Ursachen sei, obwohl er vor allen Dingen einen sozialistischen Willen und eine sozialistische Gesinnung erfordert, die eine ethische Forderung an uns selbst und eine Gerechtigkeitsforderung an die Gesellschaft in sich schließt."

Hans Kohn ergänzt Bubers Worte in seiner Biographie von 1930, indem er ihn zum "religiösen Sozialismus" zitiert (246):

"Der religiöse Sozialismus ... kehrt zu dem Jüdischen ... im geschichtlichen Jesus und den prophetischen Vorstellungen in der Idee des ewigen Christus zurück."

Die messianische Perspektive sozialistischer Politik auf den Einheitswillen des "Gemeinschaftsgeist" zur "aufgeklärten Anarchie" (Gandhi), des "ethischen Anarchismus" auf dem Weg der Gewaltfreiheit, bildet jene politische Philosophie vom "Nicht-Tun" des Gelehrten der Politik, welche Martin Buber in der "Lehre vom Tao", seiner bereits 1910 verfaßten Schrift über die Kosmologien von Lao-tse und Tschuang-tse als verborgene Lehre, wiedererkante als "das Eine, das not tut" (247). In der Tat trüge politische Obstruktion, welche im Dissens von Gandhi und Buber unbeantwortet blieb, messianische Züge, würde sie ausgeführt von "Weisen" zu "Zion" - Weisen wie Lao-tse, dessen Lehre vom Nicht-Tun ("Wu-Wei") erfüllt werden will (248): "Der zentrale Mensch bringt der Lehre kein neues Element zu, sondern erfüllt sie; das heißt: er hebt sie zugleich aus dem Unerkannten ins Erkannte und aus dem Bedingten ins Unbedingte." Im prismatischen Bild als "das Wort des Übergangs" bestimmt Buber das Grundverhältnis nicht von Inhalt und Form, sondern von Lehre und Gleichnis. "Und er spricht zu ihnen in der Sprache, die sie hören können: im Gleichnis. Und wenn er stirbt, ist ihnen sein Leben zum Gleichnis geworden. Ein Leben aber, das zum Gleichnis wurde, heißt Mythos." (249) Keine mythische Metaphysik, welche nicht mit einer (politischen) Ethik innigst verbunden wäre, wollte Buber in seiner Aussage über das "*Leben* des zentralen Menschen" meinen; denn "Mythos heißt (bei ihm) nicht: die Gestirne auf die Erde herabbringen und in Menschengestalt auf ihr wandeln lassen, sondern die beseligende Menschengestalt wird in ihm zum Himmel erhoben ..." (250).

"Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen." So sagt auch Lao-tse von sich, er habe nur das Unerkannte der Vorzeit, die Ahnung des Einen, die im Wort des Volkes ruht, zu erfüllen. Er führt etwa den Spruch an: "Gewalttätige erreichen nicht ihren natürlichen Tod", und fügt hinzu: "Was die anderen lehren, lehre ich auch: ich will daraus einen Vatergrund der Lehre machen." Dies entspricht den Worten der Bergpredigt: "Ich aber sage euch"; denn Gewalt ist schon an sich für Lao-tse das Tote, das Leblose in der Welt..." (251).

Die Erfüllung der Lehre geschehe -nach Lao-tse- im Verborgenen, wie das Leben dessen, der die Lehre erfüllt. Anders als der Opfertod Jesu war Lao-tse ein "verborgener Weiser" - er wies auf die "verborgene Tradition" von der "Einsamkeit der Frage zu der Einsamkeit der Fülle, von der Einsamkeit des Abgrunds zur Einsamkeit des Meeres" (252). Dem "zentralen Menschen", so folgen wir Bubers messianischem Bild, ist sein "Wort des Übergangs" ins Verborgene die Erfüllung der Lehre in gedichteter Tradition. "Wer solcherart die Lehre nicht eifernd verbreitet, sondern sie in dem Wesen offenbart, der gewährt jedem, die Lehre nun auch in sich zu entdecken und zu beleben." (253)

"Denn die Lehre bringt ja nichts an die Menschen heran, sondern sie sagt einem jeden, daß er die Einheit habe, wenn er sie in sich entdeckt und belebt." (254)

Buber sieht in der Lebensführung Tschuang-Tses deutliche Hinweise auf den "zentralen Menschen": freiwillige Armut, Ablehnung angebotener Ämter, Kritik der öffentlichen Meinung. Im "geintem Leben" gibt sich dem Ungeschiedenen (Individuum) die Einheit der Erkenntnis:

"Diese Erkenntnis ist ohne Sucht und ohne Suchen ... Sie ist ohne Wissenswahn ... Diese Erkenntnis ist nicht Wissen, sondern Sein... Diese Erkenntnis ist die Tat. Die Tat ist das ewige Richtmaß, das ewige Kriterium, das Unbedingte, das Sprachlose, das Unwandelbare. Die Erkenntnis des Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun." (255) -

"Dieses Tun, das "Nicht-Tun", ist ein Wirken des ganzen Wesens. In das Leben der Dinge eingreifen heißt sie und sich schädigen. Ruhen aber heißt wirken, die eigne Seele reinigen heißt die Welt reinigen, sich in sich sammeln heißt hilfreich sein, sich Tao ergeben heißt die Schöpfung erneuern. Der sich auferlegt, hat die kleine, offenbare Macht; der sich nicht auferlegt, hat die große heimliche Macht." (256)

Jenes "Wirken aus gesammelter Einheit", von dem Buber spricht, ist Vorbild kraft "Nicht-Tun" und "verhilft allen Wesen zu ihrer Freiheit" (Lao-tse), ohne Wahl, unbedingt. Um dieses messianische Element einer neuen politischen Ethik nicht allein von ihrem metaphysischen Wesenszug zu verstehen, wird in der endlichen Darstellung der politischen Philosophie von Lao-tse das Bild der *Emanzipation* von der "Knechtschaft der Gewalt" (257), von der "Gewalttat der Obrigkeit" (257) erkennbar.

"Darum ist das, was von den Menschen Regieren genannt wird, kein Regieren, sondern ein Zerstören. Wer in das natürliche Leben des Reiches eingreift, wer es von außen lenken, meistern und bestimmen will, der vernichtet es, der verliert es. Wer das natürliche Leben des Reiches behütet und entfaltet, wer ihm nicht Befehl und Zwang auferlegt, sondern sich darein versenkt, seiner heimlichen Botschaft lauscht und sie ans Licht und ans Werk bringt, der beherrscht es in Wahrheit. Er tut das Nicht-Tun: er greift nicht ein, sondern behütet und entfaltet, was werden will ... Er kennt keine Gewalt, und doch folgen alle Wesen dem Winke seiner Hand. Er übt weder Lohn noch Strafe, und doch geschieht, was er geschehen machen will." (258)

Das Reich als "geistiges Gefäß" (Lao-tse) zu erfüllen, bedeutet die Erlösung der politischen Idee von der Umkehr zum Ursprung der Lehre vom "Nicht-Widerstehen des Bösen mit Gewalt" in der zeugenden Tat der Wahrheit --- die Emanzipation vom "*bewußten Paria*".

3 Der Ausweg gewaltfreien Widerstandes aus der "totalitären Demokratie" - die Emanzipation vom "*bewußten Paria*":

Aus der "geschichtlichen Tatsache, daß akkumulierte Macht nicht ohne Nötigung abdankt" (259), wird Martin Bubers Diktum von der "Querfront" gegen die "Nutznießer der Völkertrennung, das Widermenschliche im Menschen, welches das Untermenschliche ist, (den) Feind der werden wollenden Menschheit" (260) verständlich - einer "Querfront" von Menschen, die völkerverbindend das "echte Gespräch" suchen und in der "Krisis des Vertrauens" die "Sprache aus ihrem Bann (erlösen)". Dieses von Martin Buber während seiner Friedenspreisrede von 1953 ausgesprochene Diktum von der "unbewußten großen Querfront des Menschentums" (261) wiederholt er bei der Verleihung des Hamburger Goethe-Preises (262):

"Die an der Querfront Stehenden, die voneinander nicht wissen, haben miteinander zu tun. Wir leben in einer Weltstunde, in der das Problem des gemeinsamen Menschengeschicks so widerborstig geworden ist, daß die routinierten Verweser des politischen Prinzips zumeist sich nur noch zu gebärden vermögen, als ob sie ihm gewachsen wären. Sie reden Rat und wissen keinen; sie streiten gegeneinander, und eines jeden Seele streitet gegen ihn selber. Sie brauchen eine Sprache, in der man einander versteht, und haben keine als die geläufige politische, die nur noch zu Deklarationen taugt. Vor lauter Macht sind sie ohnmächtig und vor lauter Künsten unfähig, das Entscheidende zu können. Vielleicht werden in der Stunde, da die Katastrophe ihre letzte Drohung vorausschicken wird, die an der Querfront Stehenden einspringen müssen."

Eine Demarkationslinie gegen den universellen Gewaltakt der Vernichtung menschlichen Lebens zu ziehen, ist seit Auschwitz und Hiroshima dringlicher denn je geworden, "um (den Menschen) davor zu retten, daß er durch das politische Prinzip verschlungen wird" (263), welches das Prinzip vergeltender Gewalt ist. So gibt in seinen 1953 in Deutschland (Hamburg und Frankfurt) gehaltenen Reden Martin Buber die "Richtung" des Ausweges aus der "totalitären Situation" an, aus der kein Entrinnen sein würde, wäre sie nicht ausgewiesen. Entsprechend der Bitte von Judah Magnes an Gandhi, "praktische Vorschläge" zu formulieren angesichts der Situation der drohenden Ermordung von Millionen europäischer Juden in den Konzentrations- und Vernichtungslager der deutschen "totalitären Diktatur", richtete erst 1986 im "Journal of Jewish Studies" Leonard Grob gegen den Absolutheitsanspruch der Vorstellung Bubers von der situativ bedingten "Demarkationslinie" verantwortlichen Handelns ("quantum satis": so sehr man kann) Fragen an die Perspektive politischen Handelns (264):

"Aber, das mag an dieser Stelle gefragt werden dürfen, was rechtfertigt Bubers Anspruch, daß seine eigene Idee, das stets erneute Zeichnen der "Demarkationslinie", im Wettbewerb mit Satyagraha den Vorrang erhalten sollte oder im Wettbewerb mit irgendeinem anderen Einkläger eines moralisch absoluten Zustandes? Wie soll es uns gelingen, in einem Wettstreit zwischen "Absoluta" eines zum Gewinner zu erklären? Und ist es nicht eher so, daß, wenn wir, wie wahrscheinlich der Fall sein wird, kein Auswahlprinzip uns besorgen können, zwischen wettstreitenden Klägern (zu entscheiden), wir zumindest *in unseren Aktionen* das *pazifistische* Absolutum aufmerksam beachten sollten, um zu erhalten, was Camus "die einzige unanfechtbare menschliche Solidarität" nannte, zu bewahren - "unsere Solidarität gegen den Tod", während wir dabei sind, uns in scheinbar endlosen philosophischen Debatten zu ergehen?"

Und außer der klaren und bestimmten Stellungnahmen zur Frage der jüdisch-arabischen Verständigung und Versöhnung in der Palästina-Frage vermißt Grob in seinem Aufsatz über "Gewaltfreiheit": eine Buber'sche Perspektive" die politische Position in den sozialen und politischen Schriften Martin Bubers "schmerzlich" (265):

"Obwohl Buber sich selbst gegen den Einwand verteidigen würde, daß er sich extrem auf Abstraktionen verläßt, indem er für sich in Anspruch nähme, sich um das Werk einer philosophischen Anthropologie zu bemühen - deren Strukturen nicht unwiderruflich durch die Besonderheit von Zeit und Ort begrenzt sind - sehnt sich der Leser fortwährend nach Schimmer bei dem Mann, selbst bei dem philosophischen

Anthropologen, wie er mit der Notwendigkeit ringt, sich zu konkreten Aktionsformen zu verpflichten. Wir suchen vergebens nach jenen "Schwitzflecken", die den Kampf eines endlichen Wesens kennzeichnen, während es sich auf bestimmte Aktionen in Situationen unendlicher Komplexität festlegt - einen merkwürdig menschlichen Kampf." (266)

Doch Martin Bubers Gedenkworte zum 100. Todestag von Henry David Thoreau 1962 "Über den "bürgerlichen Ungehorsam"" und nochmalige Notizen darüber ein Jahr später lassen den Leser unschwer nachvollziehen, wo sich Martin Buber befunden 'hätte' getreu seiner politischen Überzeugung von der "Legitimität" zivilen Ungehorsams - *"jetzt und hier"*:

"Muß nicht eine planetarische Front solcher civil disobedients bereitstehen, bereit nicht wie sonst Fronten zum Kampf, sondern zum rettenden Gespräch? Wer aber sind diese, wenn nicht diejenigen, welche die Stimme hören, die sie aus der Situation, der Situation der menschlichen Krisis, anspricht und ihr gehorchen?" (267)

Diese "planetarische Front" derer, die angesichts des drohenden "Chaos" einer globalen atomaren "Endlösung" der Frage nach der Menschheit zivilen Ungehorsam zu leisten bereit sind, stellt Buber nicht allein auf die Seite der Friedensbewegung für (nukleare) einseitige Abrüstungsinitiativen. Gedenken wir an dieser Stelle des klaren appellativen Manifestes gegen die Wehrpflicht von 1925, welches er zusammen mit Gandhi unterzeichnet hatte. Gandhis Stellungnahme im "Harijan"-Artikel November 1938 kann wiederum allein im Kontext seiner deutlichen Negation der auf Gewaltinstitutionen gestützten Demokratien verständlich werden, deren Kritik er 1939 konsequent fortsetzte (268):

"Die Demokratien, die wir in England, Amerika und Frankreich am Werke sehen, werden deshalb nur so genannt, weil sie nicht weniger auf Gewalt gegründet sind wie Nazideutschland, der italienische Fascismus oder gar Sowjetrußland. Der einzige Unterschied ist der, daß die Gewalt der letzten drei viel besser organisiert ist als jene der drei demokratischen Mächte. Nichtsdestoweniger sehen wir heute einen verrückten Rüstungswettlauf vor sich gehen. Und wenn der Krieg kommt, wie es für einen (baldigen) Tag vorherbestimmt ist, und die Demokratien gewinnen, werden sie dies nur können, weil sie die Rückenstärkung ihrer Völker haben, die sich einbilden, daß sie eine Stimme in ihrer eigenen Regierung haben, während in den drei anderen Fällen die Völker gegen ihre eigenen Diktaturen rebellieren (müßten)

Ein Völkerbund aus unabhängigen Nationen, die ihre Eigenständigkeit ("self-reliance") auf gewaltfreiem Wege erreicht haben, bildet Gandhis Vorstellung einer internationalen Ordnung.

Trotz aller Einwände (269) vonseiten jener, die deutliche Differenzen in den demokratischen und faschistischen Herrschaftsformen wahrnahmen, blieb Gandhis Ablehnung des auf dem System der allgemeinen Wehrpflicht (im Deutschland Hitlers ab 1935) beruhenden Regiments der Gewalt auch nach 1936 - dem Jahr der endgültigen Totalisierung der Gesellschaften ins Industriesystem - von ihm ausdrücklich aufrecht (270):

"Und was ist letztlich der Gewinn, wenn die sogenannten Demokratien gewinnen? Der Krieg wird gewiß nicht enden. Die Demokratien werden alle Taktiken der Faschisten und Nazis inklusive Wehrpflicht und alle anderen Zwangsmethoden übernehmen, um Gehorsam zu erzwingen und zu erpressen. Alles, was endlich durch den Sieg gewonnen werden mag, ist die Möglichkeit, die individuelle Freiheit verhältnismäßig zu schützen. Aber dieser Schutz hängt nicht von äußerer Hilfe ab. Er wird erreicht durch die innere Entschlossenheit, sie gegen die ganze Welt zu bewahren ..."

So ist der "wahre Demokrat" im Sinne Gandhis, wer Freiheit und Land und in letzter Konsequenz die ganze Menschheit mit schlichtweg gewaltfreien Mitteln zu verteidigen bereit ist, weswegen er die Methode des gewaltfreien Widerstandes den angegriffenen Völkern und potentiellen Kriegsofern wiederholt empfiehlt. Die Verweigerung an der Vorbereitung und Beteiligung von Angriffs- oder selbst Verteidigungskriegen würde denn auch die Bewährung, die Probe aufs Exempel der pazifistischen Überzeugung werden (271):

"Aber die Widerstandspflicht fällt nur jenen zu, die die Gewaltfreiheit bezeugen - nicht jenen, die die Verdienste jedes Falles kalkulieren und untersuchen und sich (dann) entscheiden, ob sie einem bestimmten Krieg zustimmen oder ihn ablehnen. Daraus folgt, daß solcher Widerstand eine Entscheidung für jeden selbst darstellt und unter Anweisung seiner inneren Stimme, wenn er ihre Existenz anerkennt."

Genau diese freiwillige Entscheidung charakterisiert die Haltung des "civil disobedient" - sie entspricht jener "natürlichen Wehrpflicht des Geistes" (Rosenzweig) und dem menschlichen Gewissen als Topos der Sittlichkeit.

"Angenommen, die Alliierten werden siegen, so wird die Welt nicht besser fahren. Sie werden höflicher, aber nicht weniger unbarmherzig sein, wenn sie nicht die Lektion der Gewaltfreiheit während des Krieges lernen und sie die (Kriegs)gewinne teilen, die sie mit Gewalt gemacht haben. Die erste Bedingung der Gewaltfreiheit ist in jedem Bezirk des Lebens durchweg Gerechtigkeit." (272)

Gandhi betont die untrennbare Verbindung von Frieden, Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit und deutet auf die antiimperialistische "Tendenz" nationaler Kämpfe für Freiheit und Unabhängigkeit hin - im unversöhnlichen Gegensatz zu in ihrem Gewaltelement "totalitären Demokratien" (273):

"Ich habe mehr als einmal in diesen Spalten (der Zeitung) betont, daß die Macht der Nazis sich als eine Nemesis erhoben hatte, um Britannien zu bestrafen für seine Sünden, die asiatischen und afrikanischen Rassen auszubeuten und zu versklaven."

Hannah Arendt erinnerte bereits 1932 in ihrem Aufsatz über "Die verborgene Tradition" an die von Bernard Lazare formulierte Emanzipation vom "bewußten Paria". Nicht der Unterdrücker allein, sondern der (aktuell oder potentiell) Ausgegrenzte, Tabuisierte jeder Gesellschaft, welcher sich nicht mehr als "Traumweltherrscher" und unschuldiges Opfer (Schlemihl) in den Utopismus flüchtet, der nicht als Parvenu dem Ausnahmereichen mit Herrschaftsanspruch und Wirtschaftswillen naheifert, der seiner Verachtung "bewußte Paria" ist es, den der Franzose Bernard Lazare während der Dreyfus-Zeit in der Welt europäischer Politik zu realisieren versuchte als "Heimatrecht des jüdischen Volkes". Hannah Arendt schreibt (274):

"Mit dem Begriff des "bewußten Paria", der die Lage des emanzipierten Juden im Gegensatz zu dem unbewußten Paria dasein der nicht-emanzipierten jüdischen Massen im Osten definierte, sollte der Jude als solcher zum Rebell werden, zum Vertreter eines unterdrückten Volkes, das seinen Freiheitskampf in Verbindung mit den nationalen und sozialen Freiheitskämpfen aller Unterdrückten Europas führt."

Doch blieb der Paria historisch wirklich mit der Herrenkaste der Philanthropen und Notabeln, der Parvenuschiicht des jüdischen Volkes, verhaftet: "Der Parvenu, der heimlich fürchtet, wieder ein Paria zu sein, und der Paria, der hofft, es doch noch zum Parvenu zu bringen, sind sich einig und fühlen sich mit Recht verbunden." (275) Lazares neue politische Kategorie blieb unrealisiert: "politisch gesprochen war jeder Paria, der kein Rebell wurde, mitverantwortlich für seine eigene Unterdrückung, und damit mitverantwortlich für die Schändung der Menschheit in ihm." (276) Der "Kern der Narrheit", in der "doppelten Knechtschaft" zu verharren, der Abhängigkeit von den feindlichen Mächten der Umwelt (mit antisemitischem Vorurteil und Ressentiment) und von den "Ausnahmejuden des Reichtums", "welche auf unbegreifliche Art miteinander ins Bündnis geraten waren" (277), "der politische Zusammenhang zwischen jüdischer Narrheit und nicht-jüdischer Falschheit" bildet jene "Ideologie der Assimilation", die Hannah Arendt mit Raul Hilberg in ihrer politischen Variante der Kollaboration mit Nazi-Behörden und der Kooperation der "Judenräte" in bezug auf die Entrechtung der deutschen Juden kritisierte (278).

Die Emanzipation vom "bewußten Paria" orientiert sich an den "wahren Realitäten", "weil sie am stärksten sich gerade an dem bewähren, (welches) in der Wirklichkeit der politischen und sozialen Welt keinen angestammten Platz hat": "Sonne, Musik, Bäume, Kinder" - "vor ihnen werden allerdings menschliche Einrichtungen, welche Ungleichheit in der Welt herstellen und festhalten, lächerlich".

Die Emanzipation vom "bewußten Paria" erfüllt sein "Heimatrecht" in den "göttlich-natürlichen Realitäten, welche kein Mensch einem Menschen streitig machen kann - es sei denn, er schlage ihn tot. Die Sonne, die alles bescheint, wird im Paradies die Garantin der Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt." (279)

Interkulturelle Bildung zur lebendigen Wahrheit in der bezeugenden Tat des erlösenden Wortes (280) im Unterschied zum "Humanismus" der (repressiven) Toleranz (281) stellt nun für uns den Kern wahrhaft humaner und nicht zerstörerischer Aufklärung heraus - das kosmopolitisch-weltoffene "Menschenbild" (282) zur revolutionären Emanzipation von "gewaltig-liebendem" (283) Widerstand *auf dem Weg der Gewaltfreiheit* (284):

"Nicht eine Unze Gewaltfreiheit ist jemals verschwendet. Ich darf mich deshalb mit dem Glauben nicht betrügen - noch darf ich Freunden wie Ihnen erlauben, dem Glauben zu verfallen - daß ich irgendeine heldenhafte und vorzeigbare Gewaltfreiheit in mir selbst bislang überhaupt zum Austrag gebracht hätte. Alles, was ich beanspruchen kann, ist, daß ich in diese Richtung, ohne einen Moment Aufenthalt, hineinsegle. Dieses Bekenntnis sollte Ihre Bezeugung der Gewaltfreiheit stärken und Sie und Freunde wie Sie anspornen zur Aktion auf dem Weg der Gewaltfreiheit."

ANMERKUNGEN:

- (1) Max Weber : Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972, 5. Auflage, S. 300 f. (zit. nach FRIEDMANN 1985/30.) - vgl. auch PARIAS-KAPITALISMUS - in Max Webers "Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus" (Askese und protestantischer Geist) von 1905, zit. nach Max Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart 1973 (5. Auflage), S. 366.
- (2) ARENDT 1976/ 46-73. ("Die verborgene Tradition". - 1948) - vgl. FRIEDMANN 1985/ 29-33.
- (3) vgl. Max Webers negative Bezugnahmen auf Leo Tolstoi und auf die Lehre vom Nicht-Widerstehen des Bösen mit Gewalt in seinen beiden einflußreichen Aufsätzen über den "inneren Beruf"(ung): "Politik als Beruf. Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag. 1919."; zit. nach Max Weber: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart 1973 (5. Auflage), S. 167-185, 311-339.
- (4) Claude Lanzmann: SHOAH. Düsseldorf 1986. - "Shoah" ist das hebräische Wort für "Vernichtung, Abgrund, Dunkelheit, großes Unheil, Katastrophe, Untergang" und bezieht sich auf die Massenvernichtung der Juden unter der Naziherrschaft. Es ist im Unterschied zum von Elie Wiesel bekannt gewordenen Begriff "Holocaust" (der aus dem Griechischen stammt und so viel bedeutet wie "ein Gott wohlgefälliges Brandopfer") nicht religiös bestimmt oder als Euphemismus mißzuverstehen.
- (5) vgl. GANDHI 1972/103-107. (Satyagraha versus Passive Resistance) - bes. GANDHI 1972/106. (Duchoborzen). - vgl. Paul Birukoff: Die Duchoborzen / Leo Tolstoi: Märtyrer der neuen Ordnung. Aus der Leidensgeschichte der Duchoborzen. Heppenheim 1929 -
- (6) vgl. des Verfassers Buch über Leo Tolstoi: "Ursprung der Lehre vom Nicht-Widerstehen. Über Sozialethik und Vergeltungskritik bei Leo Tolstoi. Ein Beitrag zur Bildungsphilosophie der Neuzeit."
- (7) vgl. BLUME 1987/67-68, 207-211, 216-223.
- (8) M.K. Gandhi: Basic Education. Ahmedabad 1951; M.K. Gandhi: The Problem of Education. Ahmedabad 1962; M.K. Gandhi: True Education. Ahmedabad 1962; M.K. Gandhi: Towards New Education. Ahmedabad 1953 -
- (9) GANDHI 1977/178-184. (Brahmacharya)
- (10) DESAI 1956/125 ff. und GANDHI 1925b.
- (11) Eine ausgezeichnete Studie zu AHIMSA liegt vom Finnen Unto Tähtinen vor: "Ahimsa. Non-violence in Indian Tradition." Ahmedabad 1976. (vgl. auch Koshelya Walli's Buch über "AHIMSA" von 1974!)
- (12) GANDHI 1925b.
- (13) Über das reiche Schrifttum von und über Gandhi sowie zur Ideengeschichte der gibt Auskunft das GANDHI-INFORMATIONEN-ZENTRUM, Postfach 210109, 10501 Berlin.
- (14) s. Anm. 2
- (15) Theodor Lessing: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. München 1983 (Nachdruck der Erstausgabe: München 1919!)
- (16) Theodor Lessing: Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist. München 1981, S. 72. - vgl. auch Theodor Lessing: "Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte". Essays und Feuilletons (1923-1933), Darmstadt 1986. Theodor Lessing schrieb in seinem Feuilleton über "Hindenburg" 1925 gegen Ende die folgenden prophetischen Worte (ebd., S. 69): "Nach Plato sollen die Philosophen Führer der Völker sein. Ein Philosoph würde mit Hindenburg nun eben nicht den Thronstuhl besteigen. Nur ein repräsentatives Symbol, ein Fragezeichen, ein Zero. Man kann sagen: "Besser ein Zero als ein Nero." Leider zeigt die Geschichte, daß hinter einem Zero immer ein künftiger Nero verborgen steht."
- Theodor Lessings Buch über den "Untergang der Welt am Geist" mit dem Titel "Europa und Asien" ist sein bedeutendster Beitrag zum west-östlichen Dialog.
- (17) GANDHI 1982 - Gandhi gibt im Anhang zu diesem Dialog Schriften von Carpenter, Thoreau, Ruskin, Tolstoi und Plato an, welche zur Lektüre empfohlen werden: GANDHI 1982/105.
- (18) Eine unvollständige Liste der von Gandhi gelesenen Bücher findet sich in: GANDHI 1967/487-494.
- (19) ARNOLD 1975 (Bhagavadgita); ARNOLD 1982 (Über Buddha)
- (20) GANDHI 1972 - Gandhis Buch "Satyagraha in South Africa", welches bisher noch nicht vollständig in deutscher Sprache veröffentlicht worden ist, stellt den "politischen" Gandhi dar und die

Widerstandserfahrungen der indischen Minderheit in Süd-Afrika. Es könnte eine Fibel im Widerstand gegen das heutige "Apartheid"-Régime sein:

"Ohne Apartheid mit Nazismus und seiner "Endlösung" vergleichen zu wollen - denn dies trotz jedem Vergleich -, kommt man nicht drum herum, die beiden Systeme mit ihrer vermeintlichen Legalität dem gleichen Lager zuzuordnen." - "Apartheid ist in meinen Augen genauso verabscheuungswürdig wie Antisemitismus." (WIESEL 1986)

(21) LANDAUER 1977/204. (Lew Nikolajewitsch Tolstoi. 1910.)

(22) vgl. KRIPPENDORFF 1985/406-411. (Epilog: Tolstoi - Krieg und Staat)

(23) zur verborgenen Tradition sozialer Kosmologien vgl. den Aufsatz Johan Galtungs über "Social Cosmology and the Concept of Peace" im "Journal of Peace Research", Nr. 2, Band XVIII, Oslo 1981, S. 183-199 wie auch seine Bestandsaufnahme über 25 Jahre Friedensforschung "Twenty-Five Years of Peace Research: Ten Challenges and Some Responses" im "Journal of Peace Research", Nr. 2, Band XXII, Oslo 1985, S. 141-158.

(24) was seinen wohl auffälligsten Ausdruck im von Tolstoi vermittelten Exil von tausenden sog. "Duchoborzen" von der Ukraine nach Britisch-Kolumbien in Kanada um die Jahrhundertwende fand - als letzte Fluchtmöglichkeit vor der zaristischen Repressionsmaschinerie allgemein verfüger Wehrpflicht! - vgl. das Diktum Gandhis, daß Jesus von Nazareth, die urchristlichen Märtyrer und die Duchoborzen "Satyagrahi" seien, in: GANDHI 1972/103-108 (106 f.) - Satyagraha und passiver Widerstand ---

(25) vgl. KRIPPENDORFF 1986 (Band 1) - dort ein Aufsatz über Ballou, Garrison, Whipple, den "Non-Resisters" des 19. Jahrhundert in den USA ! - desgleichen ein Aufsatz über Henry David Thoreau! (beide vom Verfasser dieser Studie); zu *Thoreau*: seine Aufsätze und Gedanken in den folgenden drei Übersetzungen seiner Schriften: - Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Aufsätze, Zürich 1967 und 1973, - Walden oder Leben in den Wäldern, Zürich 1979, - Leben ohne Grundsätze. Ausgewählte Essays. Leipzig und Weimar 1986.

(26) "Non-acting" (Das Nicht-Tun) - in: TOLSTOI 1911/94-122. Leo Tolstoi schrieb seinen Aufsatz über das WU-WEI-Verständnis von Lao-tse im Zusammenhang mit einer Kontroverse über den Begriff der Produktivität - Tolstoi widerspricht in diesem Aufsatz dem Arbeitsbegriff Emile Zolas.

(27) Young India, 8.10.1925 - in: The Collected Works of Mahatma Gandhi (im folgenden:) CWMG 28 (1925), S. 303-306, 477-479.

(28) In dieser Briefantwort Gandhis empfiehlt er Deutschland einseitige Abrüstung ("From Europe"): "Wenn Deutschland heute seine Politik änderte und seine Freiheit entschieden dazu gebrauchen würde, nicht den Welthandel aufzuteilen, sondern durch seine moralische Überlegenheit die schwächeren Rassen der Erde zu beschützen, dann könnte Deutschland dies auch ohne militärische Rüstung tun. Man würde erkennen, daß, bevor allgemeine Abrüstung in Europa beginnt, was eines Tages geschehen muß, wenn Europa nicht Selbstmord begehen soll, eine Nation sich wird vorwagen müssen, abzurüsten und große Risiken auf sich zu nehmen. Das Niveau an Gewaltfreiheit wird in solch einer Nation, wenn solch ein Ereignis glücklich zustandekommt, natürlich so hoch angehen sein, daß es allgemeine Anerkennung herausfordert..."

- CWMG 28 (1925), S. 305.

(29) Harijan, 22.10.1938 - in: CWMG 67 (1938), S. 437 (What are basic assumptions?)

(30) Young India, 29.9.1921 - in: CWMG 21 (1921), S. 216 (Notes)

(31) Young India, 19.3.1925 - in: GANDHI 1975/93.

(32) Harijan, 28.7.1946 - in: CWMG 85 (1946), S. 32 f. (Independence)

(33) Zu vergleichen ist die "Karma"-Regel in ihrer immanenten Vergeltungskausalität mit der griechisch-mythologischen Vorstellung der "göttlichen Rache" - "Nemesis":

"Die Griechen sahen hinter den Naturgewalten Götter. Nemesis bedeutet ihnen die Rache der Götter, die jene Sterblichen sich zuzogen, die sich die eifersüchtig gehüteten Vorrechte der Götter anmaßten. Nemesis war die unausweichliche Strafe für den Versuch, nicht ein Mensch, sondern ein Heros zu sein. Wie die meisten abstrakten Substantive des Griechischen nahm Nemesis die Gestalt einer Gottheit an. Sie war die Reaktion der Natur auf die Hybris, die Anmaßung des Menschen, sich göttliche Attribute beizumessen."

- nach: ILLICH 1981/44.

(34) DESAI 1956/128. (Anasaktiyoga)

(35) LIGT 1937 - eine ausführliche Studie zu Bart de Ligts Ideen und die anderer holländischer Antimilitaristen bei JOCHHEIM 1977.

(36) Die Unterscheidung in insurgente (gewaltgeprägte) und renitente (widerspenstig-gewaltfreie) Widerstandshaltungen stammt aus der ersten deutschsprachigen Übersicht über den "Anarchismus" vom Berliner Wissenschaftler Paul Eltzbacher - vgl. ELTZBACHER 1900/264.

(37) Die erste spektakuläre nationale Kampagne zivilen Ungehorsams 1919 bis 1922, welche der "praktische Idealist" Gandhi nach gewalttätigen Auseinandersetzungen (dem Mord an Polizisten in Chauri-Chaura) suspendiert hatte, wurde einer europäischen Öffentlichkeit zugänglich weniger in Schriften Gandhis als in der Biografie des französischen Schriftstellers Romain Rolland 1923/ 46 ff..

(38) LIGT 1937/269-285. - außerdem der Abschnitt in diesem Buch: "Armed Defence against Hitler?" (Kapitel 12) - LIGT 1937/242-255.

(39) die Gernot Jochheim in seiner "Antimilitaristischen Aktionstheorie" zusammengefaßt wiedergegeben hat - JOCHHEIM 1977/338-347. (Die Kontroverse zwischen Bart de Ligt und Gandhi)

(40) Franz Kobler: Gandhis Verhältnis zur abendländischen Friedensbewegung - in: DIETRICH 1930/92-110.

(41) vgl. die Geschichte des Jain-Herrschers, der Macht und Leben verlor, als er Rücksicht auf das Leben von Tieren nahm! - in: DIETRICH 1930/108. (ebd.)

(42) DIETRICH 1930/110. (ebd.) - vgl. ROLLAND 1923/146 (im Vergleich von Gandhis Lehre mit den Auffassungen englischer Kriegsdienstverweigerer!)

(43) Lausanne, 8.12.1931 (Answers to Questions) - in: CWMG 48 (1931-32), S. 402. (übersetzt von BLUME 1987/206.)

(44) Harijan, 10.2.1946 - in: CWMG 83 (1946), S. 77. ("Harijan" Revived)

(45) KOBLER 1928/362. - Dieses Manifest ist nach über 70 Jahren aktueller denn je geworden für deutsche Verhältnisse!

(46) Navajivan, 15.8.1920 (Young India, 11.8.1920) - in: CWMG 18 (1920), S. 155-159. (Lehre vom Schwert)

(47) GANDHI 1972/103-107. (Satyagraha vs. Passive Resistance)

(48) vgl. die ausführliche Sammlung von politischen Beiträgen G. K. Gokhales in: GOKHALE 1920. - vgl. die ausführlichen Biografien über Tilak bei: KARANDIKAR 1957 und PARVATE 1972.

(49) Harijan, 2.1.1937 - in: CWMG 64 (1936/37), S. 192 (Speech at Exhibition Ground, Faizpur)

(50) Martin Buber: Gandhi, die Politik und wir (1930) - in: DIETRICH 1930/160-177. (auch: BUBER 1962/1079-1094.)

(51) ebd. - in: DIETRICH 1930/169.

(52) ebd. - in: DIETRICH 1930/171.

(53) ebd. - in: DIETRICH 1930/170.

(54) SHIFMAN 1978/69-71. - vgl. Taraknath Das: Indien in der Weltpolitik, München 1932!

(55) SHIFMAN 1978/71-75.

(56) BIRUKOFF 1925/62-63. (Tolstoi: Brief an einen Inder)

(57) BIRUKOFF 1925/63. (ebd.)

(58) BIRUKOFF 1925/65 f., 67 f. (ebd.)

(59) GANDHI 1982. - In seiner Zivilisationskritik verwirft Gandhi begründet sowohl das Transportsystem durch Eisenbahnen als auch die Berufsstände von Rechtsanwälten und Medizinern. Dieses Manifest indischen Unabhängigkeitsstrebens ist in die deutsche Sprache übersetzt worden (unter dem Titel "Wege und Mittel").

(60) DIETRICH 1930/177. (Buber: Gandhi, die Politik und wir)

(61) Harijan, 20.4.1947 - in: CWMG 87 (1947), S. 150-153 (Speech at Inter-Asian Relations Conference, 2.4.1947) - eine deutsche Übersetzung in: GANDHI 1988/167-171.

(62) "Die politische Entwicklung Indiens seit Gandhis Tod wich so drastisch von seiner Lehre ab, daß indische Kritiker erklärten, Indien habe Gandhi "auf eine höchst vulgäre Art in den Abfalleimer der Geschichte geworfen" (Hem Barua). Die Okkupation Goas 1961, der Konflikt mit China 1962, der Krieg mit Pakistan 1965, die Intervention in den Krieg zwischen Pakistan und Bangladesh 1971 nähren im Verein mit der nuklearen Aufrüstung den militanten Nationalismus der jungen Generation." - Helene Maimann: Gandhi oder Möglichkeiten und Grenzen der Gewaltfreiheit - in: ENGEL-JANOSI 1977/237-253 (insbes. 251-253 !)

(63) DIETRICH 1930/170. (Buber: Gandhi, die Politik und wir)

(64) DIETRICH 1930/170,172. - (ebd.)

(65) DIETRICH 1930/175,176. - (ebd.)

(66) Zion/Zionismus - Artikel: LEX 1/Bd. 16/1030-1178. - außerdem: S. N. Eisenstadt: Die israelische Gesellschaft. Stuttgart 1973, S. 1-74 (Einführung-Der historische Hintergrund)

(67) KOHN/WELTSCH 1927/270.

(68) The Jewish Chronicle, 2.10.1931 - in: CWMG 48 (1931-32), S. 105 f.

(69) Die von britischer Regierungsseite am 2. 11. 1917 veröffentlichte Balfour-Erklärung sicherte den Juden ein Heimatrecht in Palästina zu unter der Voraussetzung, daß die bürgerlichen und religiösen Rechte der palästinensischen Araber nicht beeinträchtigt würden. - vgl. LEX 1/ Vol. 16/ 1049 f.

(70) Die Moslemkonferenz auf nationaler Ebene zur Palästina-Frage im November 1936 hatte Boykottbeschlüsse gefaßt, die Einfluß auf die englische Nahostpolitik nehmen sollten; der Kongreß verabschiedete im Oktober 1937 Resolutionen gegen die Teilungspläne Palästinas und versicherte den palästinensischen Arabern seine Solidarität im nationalen Freiheitskampf. Die Politik des Indischen Nationalkongresses ist in der Kontinuität der Hindu-Moslem-Einheit in außenpolitischen Fragen begründet (vgl. dazu: "India's Support for the Palestinian Struggle for a National Homeland". External Publicity Division. Ministry of External Affairs. New Delhi 1984 - die Broschüre nimmt Stellung gegen die Verwerfung jüdischen Terrorismus' 1947 und bezieht sich auf TENDULKAR 1969/ Bd. 7/ 189.)

(71) SHIMONI 1977/33. - Gideon Shimonis ausgezeichnete Studie über Gandhis Verhältnis zu Juden und zur Palästina-Frage basiert auf Recherchen sogar in Süd-Afrika! Die Aktualität des bisher unbeachteten Hermann Kallenbach, der in Süd-Afrika noch bis in die dreißiger Jahre lebte (als Architekt in Johannesburg), dokumentiert die Versteigerung der Briefe Gandhis an Kallenbach und seine Nichte, Hannah Lazar, im englischen Auktionshaus "Sotheby's" im Dezember 1986! Die Briefe konnten die Forschungsgrundlage dieser Studie bereichern: durch Israel-Reisen ab Herbst 1987 bzw. Frühjahr 1989 war es dem Verfasser dieser Studie möglich, in die Briefe Gandhis an Hermann Kallenbach Einsicht zu nehmen und Exzerpte anzufertigen. Dank sei in diesem Zusammenhang Dr. Isa Sarid, der Großnichte Hermann Kallenbachs und Tochter von Hannah Lazar, sowie ihrem Ehemann Meyer Sarid (gest. 1992) aus Haifa! - (vgl. Unsere gemeinsame Biographie "Hermann Kallenbach - Mahatma Gandhis Freund in Südafrika", Berlin 1997!)

(72) SHIMONI 1977/33.

(73) und umso nachdrücklicher motiviert durch den Bericht und den darin enthaltenen Teilungsvorschlag für Palästina (LEX 1/Vol. 16/105 f.: Der königliche Untersuchungsausschuß von Lord Peel schlug 1936 die Teilung Palästinas in drei geographische Einheiten vor: einen arabischen Staat, einen jüdischen und eine große Enklave, einschließlich Jerusalem, welche von Briten regiert werden sollte. Der Vorschlag enthielt zum ersten Mal die Betonung auf ein Recht und die Notwendigkeit eines jüdischen Staates in Palästina - er wurde von jüdischer und arabischer Seite abgelehnt, in: LEX 1/Vol. 16/1057 f.) - Zum Bericht der Peel Commission schrieb Gandhi wörtlich an Kallenbach:

"... I have read the Palestine Report. It makes sad reading but the commission could not do anything more. It almost admits the critical blunder, a promise to the Arabs and a contrary one to the Jews. Breach of promise became inevitable. I am more than ever convinced that the only proper and dignified solution is the one I have suggested, now more so than before. My solution admits of no half measures. If the Jews will rely wholly on the Arab goodwill, they must once for all renounce British protection. I wonder if they will adopt the heroic remedy. More when we meet..." (Gandhi an Kallenbach vom 20.7.1937)

(74) GANDHI 1977/244 ff.

(75) Harijan, 26.11.1938 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 137-141. (The Jews); Young India, 23.3.1921 - in: CWMG 19 (1920-21), S. 471 f. (The Khilafat).

(76) SHIMONI 1977/ 22 f. - deutsche Übersetzung des Gandhi-Artikels

(77) BUBER 1983/148. - aufschlußreich auch Gandhis Briefe an Kallenbach:

"...The Jewish question is becoming a very ticklish question. A heroic remedy is required for a desperate disease. And the non-violent remedy invokes the best & permanent type of heroism. I read the cutting containing Dr. Magnes's opinion ..." (Gandhi an Kallenbach vom 30.9.1937), und: "... The Palestine question does now engage my attention. It is becoming more & more intricate for want of a firm declaration such as I have suggested. But that will never come unless there is an urge from within. One

must explore possibilities when you come. I hope there will be no hitch about your coming..." (Gandhi an Kallenbach vom 11.10.1937)

(78) BUBER 1983/152.

(79) ARENDT 1976/134-136. - zum Leben und Denken des Tolstoianers Aharon David Gordon, der von Rußland aus die zweite Siedlungsbewegung ("Alijah") anführte und den von Hannah Arendt hier beschriebenen Grundsätzen verpflichtet war; vgl. LEX 1/ Vol. 7/ 790-793.

(80) Brief Kallenbachs an Shertok vom 31.5.1937 - nach: SHIMONI 1977/32. - vgl. auch Gandhi an Kallenbach vom 5. 7. 1937: "...The departure was painful and touching..." - Gandhi wollte Kallenbach zur Übersiedelung nach Indien bewegen, um von dort aus in der Palästina-Frage eine vermittelnde Rolle zu übernehmen. Bereits 1916 schrieb Gandhi an Kallenbach, als dieser in einem britischen Kriegsgefangenenlager auf der Isle of Man (Knockaloe) inhaftiert war, daß er von ihm dort ein vorbildliches Leben erwarte, indem er seine Herkunft fruchtbar geltend macht - Gandhis Begründung ist bemerkenswert (Gandhi an Kallenbach vom 22.7.1916, Ahmedabad):

"Your life there must be a model for the others. How I would love to think that you are there vindicating your German birth, your ancestral faith and our joint ideals. You vindicate the first two if you realise the third. And I know you will not fail." -

Dieser letzte Satz scheint mir von grundlegender Bedeutung sowohl für das Selbstverständnis Gandhis im west-östlichen Dialog als auch für das erkenntnisleitende Interesse, welches diese Studie ermöglichte.

(81) Harijan, 26.11.1938 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 137-141. Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach BUBER 1983/147-152. - BUBER 1983/150.

(82) s. Punkt 3.3 - "bewußter Paria" (ARENDT 1976) - vgl. Anm. 274 und 279; das nachfolgende Zitat in: BUBER 1983/149.

(83) Carl J. Friedrich / Zbigniew Brzezinski: Die Stufen der Entwicklung (1965), in: SEIDEL/JENKNER 1974/627. - In ihrem grundlegenden Aufsatz über "Die allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur" von 1965 geben Friedrich und Brzezinski folgende konstitutive Merkmale an (SEIDEL/JENKNER 1974/ 610 f.):

"1. Eine ausgearbeitete Ideologie, bestehend aus einem offiziellen Lehrgebäude, das alle lebenswichtigen Aspekte der menschlichen Existenz umfaßt... 2. Eine einzige Massenpartei ... von einem einzelnen, dem "Diktator", geführt ... hierarchisch, oligarchisch organisiert... 3. Ein Terrorsystem, auf physischer und psychischer Grundlage, das durch Partei- und Geheimpolizei-Kontrolle verwirklicht wird... (Der) Terror macht sich... die moderne Wissenschaft systematisch zunutze, ganz besonders die wissenschaftliche Psychologie. 4. Ein technologisch bedingtes, nahezu vollständiges Monopol der Kontrolle aller Mittel wirksamer Massenkommunikation, wie Presse, Funk und Film, in den Händen von Partei und Staat. 5. Ein gleichermaßen technologisch bedingtes, nahezu vollständiges Monopol der wirksamen Anwendung aller Kampf Waffen. 6. Eine zentrale Überwachung und Lenkung der gesamten Wirtschaft durch die bürokratische Koordinierung vorher unabhängiger Rechtskörperschaften, charakteristischerweise unter Einfluß der meisten anderen Gesellschaften und Konzerne."

(84) BLUME 1987/298 f. - Michael Blumes Buch über "Satyagraha" ist eine deutschsprachige Darstellung der politischen Philosophie M. K. Gandhis.

(85) Auch Herbert Marcuse verfaßte seine theoretischen Aufsätze zum "Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" (1934) und zur "Wandlung der bürgerlichen Autoritätstheorie zur Lehre vom totalitären Staat (Sorel, Pareto)" (1936) um diese Zeit, welche geprägt ist von der Ausformulierung des Totalstaatskonzeptes bis 1937 von Carl Schmitt, von der Vorbereitung zur Realisierung des Ludendorffschen Schlagwortes vom "Totalen Krieg", der Rheinlandbesetzung, dem Beginn des Spanischen Bürgerkrieges, einer innenpolitischen Krise der westlichen Demokratien sowie der beginnenden Expansion Japans nach Süd-Ost-Asien (1937) und dem italienisch-abessinischen Krieg (ab 1935), welcher den Zusammenbruch der Völkerbundsordnung des internationalen Systems kollektiver Sicherheit dokumentierte - vgl. Martin Jänicke: Untersuchungen zum Begriff totalitärer Herrschaft, Berlin 1969, S. 30-34 - auch JÄNICKE 1971! - über die gleichzeitig die Zerschlagung des Klassenstaates in der Sowjetunion finalisierenden "Säuberungsprozesse" in der Sowjetunion vgl. Hannah ARENDT 1986a/481 ff., 523.

(86) Harijan, 15.10.1938 - in: CWMG 67 (1938), S. 404-407 (If I were a Czech); diesem Artikel war sieben Jahre zuvor eine Empfehlung den Schweizern gegenüber vorausgegangen, im Verteidigungsfall eine lebende Menschenmauer an den Pässen gegen die eindringende Armee zu bilden, ein Vorschlag, der

von einer paradoxalen Vermischung von territorialen und sozialen Verteidigungskonzepten zeugt, jedoch im allegorischen Bild genau jene "Querfront" der Gesellschaft darstellt, von der Martin Buber nach 1945 sprechen sollte! - Young India, 31.12.1931 - in: GANDHI 1942/148-153. (Theory and Practice of Nonviolence)

(87) Harijan, 15.10.1938 - in: CWMG 67 (1938), S. 405.

(88) ebd.

(89) ebd.

(90) ebd., S. 406 - vgl. PYARELAL 1966 und TENDULKAR 1967 und die Autobiographie von Khan Abdul Ghaffar Khan: KHAN 1969.

(91) Harijan, 15.10.1938 - in: CWMG 67 (1938), S. 406.

(92) Harijan, 18.5.1940 - in: CWMG 72 (1940), S. 60 (Democracy and Non-violence)

(93) ebd.

(94) Harijan, 22.6.1940 - in: CWMG 72 (1940), S. 187. (How to Combat Hitlerism)

(95) Harijan, 12.11.1938 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 94 f. (Why not great powers ?)

(96) Harijan, 17.12.1938 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 189. (Reply to German Critics)

(97) BUBER 1983/151 f.

(98) RADHAKRISHNAN 1944/350-352. (Arnold Zweig)

(99) ebd., S. 351

(100) Harijan, 7.1.1939 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 276-278. (Is Nonviolence Ineffective?) - Gandhi bezieht sich auf Martin Niemöller und Carl von Ossietzky, von denen die Frage sprach. Martin Niemöller nahm vom 5. bis 17.1.1953 in Neu-Delhi an einem Seminar über die Lösung von internationalen Spannungen teil und gab Wortbeiträge: GANDHI 1953/146-155, 323-325. - Über die Parallelen der Brückierungen durch Friedensnobelpreisverleihungen schrieb das Hamburger Fremdenblatt vom 5. April 1937 nach der Veröffentlichung des Vorschlages, ein Jahr nach der Verleihung des Nobelpreises an Carl von Ossietzky, dem KZ-Häftling in Papenburg-Esterwegen, Gandhi den Preis zukommen zu lassen: "Man muß sich immer wieder wundern, mit welcher fataler Geschicklichkeit gewisse Kreise in Norwegen es verstehen, die Großmächte vor den Kopf zu stoßen unter Benutzung von Institutionen, die angeblich der Förderung des Friedens unter den Völkern dienen wollen. Die englischen Kreise, die seinerzeit Deutschlands Stellungnahme bei der Zuteilung des Nobelpreises an den Landesverräter Ossietzky nicht verstehen konnten, dürften jetzt wohl nachträglich für die Haltung Deutschlands Verständnis aufbringen." (sic!) - Gandhi wurde der Nobelpreis nicht zuerkannt! --- 50 Jahre danach bezieht sich die Laudatio für den Friedensnobelpreisträger 1986 Elie Wiesel in breiten Passagen auf die Nobelpreisverleihung 1936 an Carl von Ossietzky und die umstrittene Entscheidung, selbst in den "westlichen Demokratien", die eine politische Brückierung Nazi-Deutschlands befürchteten! Es ist wohl nicht unbedeutend hinzuzufügen, daß dieser Laudatio in der bundesrepublikanischen Presse kaum ein Echo folgte...

(101) BUBER 1950a (Darstellung der Theorien Saint-Simons, Bakunins, Kropotkins und Landauers)

(102) vgl. SCHOLEM 1963/165-206. (Martin Bubers Deutung des Chassidismus) und: SCHOLEM 1963/207-215. (An einem denkwürdigen Tage. Rede bei der Feier zum Abschluß der Buberschen Bibelübersetzung.)

(103) BUBER 1983/105.

(104) BUBER 1983/179-183. (eine aktualisierte Version philiströser Vorgehensweise)

(105) BUBER 1983/200. (Punkt 3a des "Ichud"-Programmes)

(106) weil sie ihn (höchstwahrscheinlich) nicht erreicht haben - so jedenfalls nach: SHIMONI 1977/47 ff.

(107) BUBER 1936a/35. (1918)

(108) BUBER 1936a/62. (1928)

(109) BUBER 1936a/61 f. (1928)

(110) BUBER 1936a/41. (1918)

(111) LICHARZ 1982/99. (Paul R. Mendes-Flohr: Glaube und Politik im Werk Martin Bubers)

(112) Vgl. den Brief von Franz Oppenheimer an Martin Buber vom 9.11.1905 (BUBER 1972/233.) sowie vom 7.7.1916 (BUBER 1972/444.) und vgl. den Brief Martin Bubers an Franz Oppenheimer vom 4.2.1918 (BUBER 1972/527.), in dem er einen Beitrag "gegen das Eindringen des Imperialismus, Merkantilismus und anderen Ungeistes in Palästina" erbittet!

(113) BUBER 1936a/19. (1914)

(114) s. Anm. 79 zu Aharon David *Gordon* ("Erlösung durch Arbeit")

(115) BUBER 1936a/33. (1918)

(116) BUBER 1936a/44. (1919)

(117) "Es geht nicht um den jüdischen Staat, der ja, wenn er heute entstünde, auch wieder auf denselben Prinzipien aufgebaut sein würde wie jeder moderne Staat..." - BUBER 1936a/22. (1916)

(118) BUBER 1936a/45. (1920)

(119) BUBER 1983/187. (Paul R. Mendes-Flohr gibt Bubers Auffassung zur "konzentrativen" Kolonisation wieder.)

(120) BUBER 1936a/47-52. (1920)

(121) BUBER 1936a/60. (1927) - zum "Kulturzionismus" Ahad Haams vgl. SCHOEPS 1980/270 ff. - BUBER 1983/13.

(122) BUBER 1936a/67. (1928)

(123) BUBER 1936a/65-67. (1928)

(124) BUBER 1983/132. (Hans Kohn: Der Nationalismus, in: Der Jude 6 (1921/22), S. 674-686)

(125) BUBER 1936a/77. (Martin Buber: Nationalismus - Rede in Karlsbad anläßlich des 12. Zionistenkongresses am 5.9.1921 - in: BUBER 1936a/74-87)

(126) BUBER 1936a/78. (ebd.)

(127) BUBER 1936a/83. (ebd.)

(128) SEIDEL/JENKNER 1974/49-63. (Hans Kohn: Die kommunistische und die faschistische Diktatur. Eine vergleichende Studie. -1935-)

(129) KOHN 1924/20.

(130) KOHN 1924/49.

(131) KOHN 1924/66.

(132) BUBER 1973/345. (Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 26.8.1929)

(133) BUBER 1973/347. (Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 2.9.1929)

(134) BUBER 1973/351. (Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 25.9.1929)

(135) BUBER 1973/353. (Brief Martin Bubers an Paula Buber-Winkler vom 3.10.1929 - Äußerung Martin Bubers über Hans Kohn)

(136) BUBER 1983/146.

(137) BUBER 1983/159 f. - (Brief an Gandhi)

(138) BUBER 1983/171.

(139) BUBER 1983/161 f.

(140) BUBER 1983/168.

(141) BUBER 1983/169.

(142) BUBER 1983/170.

(143) KOBLER 1928/187. (Hans Kohn: Judentum und Gewalt) - im gleichen Sammelband findet sich ein Aufsatz Hans Kohns zu "Nationalismus und Gewalt"!

(144) KOHN 1924/37.

(145) Harijan, 7.1.1939 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 278.

(146) BUBER 1983/156 f. (Brief an Gandhi)

(147) BONDURANT 1959

(148) SHARP 1973

(149) EBERT 1978

(150) BUBER 1983/157 f. (Brief an Gandhi)

(151) BUBER 1983/158.

(152) BENJAMIN 1985/107. (Das Recht auf Gewaltanwendung) - in: Fragmente... Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik, Gesammelte Schriften, Band VI, Frankfurt am Main 1985

(153) BUBER 1962/1122. (Aus einer philosophischen Rechenschaft - 1961)

(154) ebd.

(155) BUBER 1936b

(156) BUBER 1936b/24. - (Gericht und Erneuerung. September 1933)

(157) BUBER 1936b/25 f. - (ebd.)

(158) BUBER 1936b/24. - (ebd.)

(159) BUBER 1936b/40. - (Freiheit und Aufgabe. Sommer 1934)

(160) BUBER 1936b/40. - ebd.

- (161) BUBER 1936b/30. - (Gericht und Erneuerung. September 1933)
- (162) BUBER 1936b/101. - (Biblischer Humanismus. September 1933)
- (163) BUBER 1936b/98. - (ebd.)
- (164) BUBER 1936b/65 f., 73. - (Die Lehre und die Tat. Frankfurter Lehrhausrede. April 1934)
- (165) BUBER 1936a/67. (1932)
- (166) BUBER 1936b/95. - (Biblischer Humanismus. September 1933)
- (167) BUBER 1938/19. - (Zion und die Jugend. Eine Ansprache. Mai 1918)
- (168) LANDAUER 1977/255. - (Martin Buber. 1913. - LANDAUER 1977/244-258.)
- (169) LANDAUER 1977/255, 256. - (ebd.)
- (170) BUBER 1983/153. - (Grundfragen der Gruppe "Das Joch")
- (171) vgl. insbesondere seine Antwort an Hayyim Greenberg auf dessen Artikel: "We are treated as Subhumans - We are asked to be Superhuman" (GANDHI 1942/528-534), also auf "The Jewish Question" (Die Judenfrage) - Harijan, 27.5.1939 - in: CWMG 69 (1939), S. 289-291.
- (172) Persönliche Recherchen bestätigen dies, zumal sich im Briefe-Archiv Gandhis in Ahmedabad - Sabarmati-Ashram- diese von Palästina aus abgesandten Schreiben von Buber und Magnes nicht wieder anfanden. "Gideon Shimoni hält es für erwiesen, daß Gandhi die Briefe nicht erhalten hat, denn zum einen befand er sich nicht in Segaon (Wardha, Anm. d. Verf.), als die Briefe ankamen, so daß sie ihm nachgesandt werden mußten, wobei sie vielleicht verlorengingen, und zum anderen pflegte er auf solche Briefe zu antworten." - BUBER 1983/154. - Auch auf die Nachfrage des amerikanischen Journalisten Louis Fischer im Auftrag von Judah L. Magnes 1946 konnte sich Gandhi an die Schreiben nicht erinnern! - FISCHER 1947/43.
- (173) BUBER/MAGNES 1939/25.
- (174) HILBERG 1982/58-63, 293-302. - Raul Hilbergs Standardwerk über die Gesamtgeschichte des "Holocaust" (eine genauso mißverständliche und euphemistische Bezeichnung wie "Endlösung" und "Vergasung"!) ist die Quelle für weitere Detailforschung über den Aufbau und die Funktionsmechanismen der deutschen "totalitären Diktatur"!
- (175) BUBER/MAGNES 1939/29 f.
- (176) BUBER/MAGNES 1939/30.
- (177) BUBER/MAGNES 1939/31.
- (178) BUBER/MAGNES 1939/38.
- (179) TENDULKAR 1953/Vol. 7/ 460, 489.
- (180) von denen Shimoni meint, sie wären gegen die Briten in ihrer proarabischen Politik gerichtet gewesen und lediglich von einer widerspenstigen Minderheit innerhalb der jüdischen Gemeinde in Palästina getragen worden - SHIMONI 1977/56 (Anm. 112)
- (181) Harijan, 21.7.1946 - in: CWMG 84 (1946), S. 440 f. (Jews and Palestine)
- (182) BUBER 1983/171. (Brief an Gandhi)
- (183) Leonard Grob (Farleigh Dickinson University. Hackensack/New Jersey): "Non-violence: A Buberian Perspective" - Journal of Jewish Studies, Vol. 37, No. 1 (spring 1986), Oxford 1986, S. 76-87
- (184) Martin Buber: Warum muß der Aufbau Palästinas ein sozialistischer sein? - in: BUBER 1963/382.
- (185) BUBER 1936a/42. - (1918)
- (186) BUBER 1936a/63 f. - (1923)
- (187) Martin Buber: Pointing the Way. New York 1963, S. 118 - zit. nach: Grob, a.a.O., S. 77. (Aussage Bubers von 1929!)
- (188) BUBER 1936a/37. - (1918)
- (189) BUBER 1962/1106 - (Geltung und Grenze des politischen Prinzips - 1953 - Rede zur Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Hamburg)
- (190) BUBER 1962/1107. - (ebd. - BUBER 1962/1095-1108.)
- (191) SCHILPP/FRIEDMAN 1967/723. - (Martin Buber: Replies to My Critics) - nach: Grob, a.a.O., S. 83 f. (s. Anm. 183)
- (192) ebd. (eigene Übersetzung vom Englischen ins Deutsche)
- (193) DIETRICH 1930/177. - (Martin Buber: Gandhi, die Politik und wir)
- (194) BUBER 1936a/63. - (1928)
- (195) SCHOEPS 1980/342. - (Franz Rosenzweig: Brief an Rudolf Ehrenberg vom 4. 11. 1913, - in: ROSENZWEIG 1979/142.)
- (196) ROSENZWEIG 1937
- (197) ROSENZWEIG 1937/309. - (Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens -1923- ROSENZWEIG 1937/299-350.)
- (198) ROSENZWEIG 1937/393. - (Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung" -1925- ROSENZWEIG 1937/373-398.)
- (199) ROSENZWEIG 1937/395 f. (ebd.)
- (200) ROSENZWEIG 1937/295 f. (Hermann Cohens Nachlaßwerk -1921- Brief Rosenzweigs an die Redaktion der "Jüdischen Rundschau")
- (201) ROSENZWEIG 1937/384 - (Das neue Denken - s. Anm. 198 -)
- (202) ROSENZWEIG 1937/393 - (ebd.)
- (203) EINSTEIN/FREUD 1972/45-47. und BENJAMIN 1981/29-65 (1920) - folgendes Zitat von: ROSENZWEIG 1937/309 - (s. Anm. 197)
- (204) ROSENZWEIG 1937/395. (s. Anm. 198)
- (205) ROSENZWEIG 1937/120 f. - Martin Buber gewidmet war diese "kleine Schrift" mit dem Titel "Die Bauleute. Über das Gesetz." von 1923; in seinem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917 (ROSENZWEIG 1937/357-372.) über die "Urzelle" des "Stern der Erlösung" schreibt Franz Rosenzweig, dessen Denken um die Idee der "Offenbarung" zentriert war, zur Konzeption einer transzendierenden Wissenschaft:
- "Zu Theologie und Philosophie gesellt sich so, das Dreieck der Wissenschaften abschließend - ich bin selber noch erstaunt und widerwillig gegen diesen Gedanken - die Theosophie. Der Rest ist Philo-logie, d. h. Schweigen..."
- (206) ROSENZWEIG 1937/391. - (s. Anm. 198)
- (207) ROSENZWEIG 1937/405. - ("Vox Dei ?" - Die Gewissensfrage der Demokratie -1917- in: ROSENZWEIG 1937/400-408.) - Gustav Landauer klärt das Pathos des "Vox Dei?" in seiner Schrift über "Die Revolution" auf, wenn er über die vorrevolutionäre Situation Frankreichs vor 1588 (!) und die Stellung der Geistlichen sagt:
- "Die Pfarrer von Paris erließen eine Proklamation, "die Versammlung der Stände besäße die öffentliche Gewalt und die unveräußerliche Souveränität, die Macht zu binden und zu lösen". Jean Boucher, der Pfarrer von St. Bénoit, verkündete, "der Fürst gehe aus dem Volke hervor, aber nicht auf Grund notwendiger Erbfolge oder gar der Gewalt, sondern auf Grund freier Wahlen". Und ein anderer Pfarrer, Pigenat, rief, Gott spreche nur durch die Stimme des Volkes: "Vox populi, vox Dei". Das war nicht mehr bloß der alte christliche Geist, der zu Verstand und damit zu aggressiven Worten gekommen war, in vollem Bewußtsein des Gegensatzes zum protestantischen Gottesgnadentum, es war vielmehr, manchmal bewußt, oft nur undeutlich gefühlt, vielfach nur noch gewohnheitsmäßige und wirksame christliche Einkleidung für den schöpferischen neuen Geist der demokratischen Staatsidee." (Gustav Landauer, in: BOETIE 1980/ 218 f.)
- (208) ROSENZWEIG 1937/409-414. - ("Realpolitik" -1917)
- (209) ROSENZWEIG 1937/467-476. - ("Hic et Ubique! Ein Wort an Leser und andere Leute" -1919-)
- (210) ROSENZWEIG 1937/468, 470. (ebd.)
- (211) ROSENZWEIG 1937/471 f.
- (212) Franz Rosenzweig: Hegel und der Staat. (2 Bände; 1920) - dazu: LEX I/Vol. 14/299-303.
- (213) COHEN 1929
- (214) ROSENZWEIG 1937/232 f., 248 ff. - ("Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus". Ein handschriftlicher Fund. -1914- ROSENZWEIG 1937/230-277.); s. HÖLDERLIN 1979, S. 14 (zum Hintergrund: S. 11 f.) - Zu neueren Diskussionen um das "Systemprogramm" vgl. die Beiträge im "Philosophischen Jahrbuch" von Bernhard Dinkel (1987, Jb. 94, S. 342-361) und Christoph Jamme (1988, Jb. 95, S. 371-375); dort ist auch angegeben der Band von Rüdiger Bubner (Hrsg.): Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Bonn 1973, sowie: "Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus", Hrsg. Ch. Jamme und H. Schneider (Frankfurt a.M. 1984)
- (215) ROSENZWEIG 1937/24. - (Geist und Epochen der jüdischen Geschichte - 1919 - ROSENZWEIG 1937/12-25.)

(216) ROSENZWEIG 1937/26 f. - (Über das jüdische Volkstum. Ein Fragment. -1915.) folgendes Zitat: ROSENZWEIG 1937/24 f. (s. Anm. 215) - "Der Zionismus, genialer Diagnostiker, aber sehr mittelmäßiger Behandler, hat das Übel erkannt, aber die falsche Therapie angegeben." (ROSENZWEIG 1937/86. - "Zeit ist...- Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks" - 1917 - und: "Bildung und kein Ende" - Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks insbesondere zur Volkshochschulfrage - 1920 - woher das letzte Zitat entstammt: ROSENZWEIG 1937/56-78 bzw. 79-93.)

(217) Gustav Landauer: Die Revolution (1907), Berlin 1974 (ausführliche Passagen sind zu finden in: BOETIE 1980/215-225)

(218) BUBER 1950a/85.

(219) BUBER 1950a/84.

(220) BUBER 1950a/86.

(221) BUBER 1950a/87.

(222) BUBER 1950a/90.

(223) BUBER 1950a/91.

(224) Dieser Ausdruck stammt von Jakob-Leib Talmon und wird in seinen revolutionskritischen Arbeiten begründet: Die Ursprünge der totalitären Demokratie. Köln 1961; Politischer Messianismus. Die romantische Phase. Köln 1963; Israel Among The Nations. London 1970 - vgl. auch BUBER 1950a/233.

(225) BUBER 1950a/233.

(226) BUBER 1950a/239.

(227) BUBER 1950a/222.

(228) Gustav Landauer: Die Revolution (1907) - in: BOETIE 1980/94.

(229) BUBER 1950a/99. (Buber zitiert Landauer aus der "Revolution".)

(230) BUBER 1950a/98. (ebd.)

(231) Gustav Landauer: Die Revolution (1907) - in: BOETIE 1980/219 f.

(232) ebd., S. 221

(233) ebd., S. 225

(234) ebd.

(235) ebd., S. 221

(236) ebd., S. 222

(237) ebd.

(238) "In Wahrheit lebt der Geist nur in der Revolution..." - in: ebd., S. 225.

(239) ebd., S. 224

(240) ebd.

(241) ebd.

(242) ebd.

(243) ebd., S. 225

(244) Einladung zu einer sozialistischen Aussprache in der Pfingstwoche 1928 in Heppenheim an der Bergstraße - Sozialismus aus dem Glauben, Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Heppenheim an der Bergstraße, Zürich 1929, S. 92 f. - zitiert nach: Paul R. Mendes-Flohr: Glaube und Politik im Werk Martin Bubers, in: LICHAZ 1982/94 f.

(245) ebd., S. 243 - in: ebd., S. 94

(246) KOHN 1930/159 f. - zit. nach: HAMMERSTEIN 1958/100.

(247) Martin Buber: Die Lehre vom Tao (1910) - in: BUBER 1962/1024.

(248) ebd., S. 1031

(249) ebd., S. 1027

(250) ebd.

(251) ebd., S. 1031

(252) ebd., S. 1033

(253) ebd., S. 1035 f.

(254) ebd., S. 1036 f.

(255) ebd., S. 1044 f.

(256) ebd., S. 1046 - vgl. Martin Buber: Gandhi, die Politik und wir (1930) - in: DIETRICH 1930/176. (in der Frage der politischen "Mittel"! - vgl. Punkt 1.4 ---)

(257) Martin Buber: Die Lehre vom Tao (1910) - in: BUBER 1962/1048.

(258) ebd.

(259) BUBER 1950a/83.

(260) BUBER 1965/230. (Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens. - Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche an Martin Buber 1953)

(261) ebd.

(262) BUBER 1962/1107 f. - (Geltung und Grenze des politischen Prinzips) - In dieser Rede zur Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Hamburg an Martin Buber betont der israelische Pädagoge die Notwendigkeit einer dialogischen Existenz im Politischen!

(263) ebd., S. 1108

(264) Leonard Grob, a.a.O., S. 82

(265) ebd., S. 86/87

(266) Über Antisemitismus in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg das Buch von Marc Hillel: Le massacre des survivants en Pologne 1945-1947. Paris 1985.

(267) BUBER 1965/217. - (Nochmals über den "bürgerlichen Ungehorsam" 1963) - vgl. dazu Hannah Arendts Artikel "Ziviler Ungehorsam" (1970) - in: ARENDT 1986b/119-159. - Martin Buber hatte ein Jahr zuvor zum hundertjährigen Todestag von Henry David Thoreau "Über den "bürgerlichen Ungehorsam"" (1962) geschrieben (BUBER 1965/213.):

"Es war das Konkrete, Persönliche, das "Jetzt und Hier" an der Schrift, was ihr mein Herz gewann." ---

(268) Harijan, 11.2.1939 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 389 f. - (Working of Non-violence)

(269) vgl. auch die Antwort auf eine Kritik im Artikel "No Apology" - Harijan, 18.2.1939 - in: CWMG 68 (1938-39), S. 382: "The Jews are not angels... It is not contended by my correspondents that the German Jews do not want the big powers like England, America and France to prevent the atrocities, if need be, even by war against Germany." (vgl. darin auch den von Gandhi dargestellten inneren Konflikt von Hermann Kallenbach!)

(270) Harijan, 15.4.1939 - in: CWMG 69 (1939), S. 121-123 (What to do ?) --- Gandhi hat leider recht behalten; nicht die zahlreichen Kriege nach 1945 und die Atombombenexplosionen allein beweisen dies - auch das politische Verhalten der Alliierten während des Krieges! ... vgl. dazu David S. Wyman: Das unerwünschte Volk. Amerika und die Vernichtung der europäischen Juden. Ismaning 1986 (sowie weitere Arbeiten von Moore, Feingold, Friedman u.a.)

(271) Harijan, 15.4.1939 - in: CWMG 69 (1939), S. 121-123 (What to do ?) - Diese Mahnung war (bewußt ?) den amerikanischen und englischen Pazifisten zugesprochen, deren Haltung im Krieg erst eindeutig wurde! - vgl. KRIPPENDORFF 1986/Band 2; die Haltung prinzipieller Gewaltfreiheit konnte nach dem Krieg erst wieder in der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung gegen die Rassentrennung und Rassendiskriminierung der Schwarzen (Martin Luther King jr.) Verständnis gewinnen, danach allerdings auch in Protest- und Verweigerungsformen gegen den Vietnam-Krieg der USA!

(272) Harijan, 4.5.1940 - in: CWMG 72 (1940), S. 29-31. (Of what avail is non-violence ?) Es ist anzunehmen, daß Gandhi nicht allein Verteilungsgerechtigkeit im globalen Rahmen anspricht (eingedenk der Millionen von Todesopfern eines "ökonomischen Krieges" gegen die Völker der südlichen Hemisphäre).

(273) Harijan, 26.4.1942 - in: CWMG 76 (1942), S. 5-7. (Foreign Soldiers in India)

(274) ARENDT 1976/55. - (Die verborgene Tradition. Bernard Lazare: Der bewußte Paria. -1948-) - vgl. dazu den Aufsatz von Dagmar Barnouw: Der Jude als Paria. Hannah Arendt über die Unmündigkeit des Exils, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Band 4 (Das jüdische Exil und andere Themen), München 1986, S. 43-61 --- Als Gandhi, kaum aus Südafrika in Indien angekommen, sich 1915 entschließt, gegen den Widerstand seiner Mitbewohner und Angehörigen "Parias" in seinen Ashram als Mitbewohner aufzunehmen, berichtet er davon Hermann Kallenbach in zwei Briefen:

"...Greater work than passive resistance has commenced. I have taken in the Ashram a Pariah from these parts. This is an extreme step..." (Ahmedabad, 17.9.1915) - "You know what a Pariah is. He is what is called an untouchable (...) The step I have taken means a great deal. It may alter my life a bit, i.e. I may have to completely take up Pariah Work. I might have to become a Pariah myself. We shall see ..." (im Original unterstrichen)

(275) ARENDT 1976/58.

(276) ebd., S. 57

(277) ebd., S. 56

(278) vgl. FRIEDMANN 1985/93-101 (Die "Schuld" der Opfer) - darin ist zu beachten, daß der Vorsitzende der jüdischen Gemeinde, Leo Baeck, dem Brief Martin Bubers zugestimmt hat!; zum "bewußten Paria": FRIEDMANN 1985/30 f. - Zu den "Judenräten" vgl. Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München 1986 (1964), S. 153 ff., 160 ff., 209 f., 238 ff. - und: HILBERG 1982/135-137, 314 f., 333 f. (Judenräte in Deutschland) und HILBERG 1982/151 f., 157-159, 167 f., 180 f., 349-355 (Judenräte in Polen) --- vgl. auch Heinar Kipphardts Bühnenstück über Joel Brand --- die Kontroverse um den Freikauf "privilegierter" ungarischer Juden von Rudolf Kastner ist dokumentiert in: HILBERG 1982/572-576, und bei: Andreas Biss: Wir hielten die Vernichtung an. Der Kampf gegen die 'Endlösung' 1944. Herstein 1966, 1985 ---

(279) ARENDT 1976/51. (vgl. Anm. 274) - Bernard Lazares Schriften sind im Französischen wieder neu aufgelegt: L'antisemitisme. Paris 1982. -und- Contre l'antisemitisme. Paris 1983.

(280) vgl. ADORNO 1977/88-104.

(281) WOLFF/MOORE/MARCUSE 1978/91-128. - Herbert Marcuse schreibt in seinem Aufsatz über "Repressive Toleranz" 1965 (WOLFF/MOORE/MARCUSE 1978/110, 123.) zur Verbindung von Politik und Bildung im Sinne einer "geistigen Autonomie":

"Die tatsächlichen Schranken, welche die totalitäre Demokratie gegen die Wirksamkeit qualitativ abweichender Ansichten errichtet, sind, verglichen mit den Praktiken einer Diktatur, die das Volk in der Wahrheit zu erziehen beansprucht, schwach und angenehm genug. Bei all ihren Grenzen und Verzerrungen ist demokratische Toleranz unter allen Umständen humaner als eine institutionalisierte Toleranz, welche die Rechte und Freiheiten der lebenden Generationen künftiger Generationen zuliebe hinopfert. Es fragt sich, ob dies die einzige Alternative ist. (...) Mehr denn je gilt der Satz, daß Fortschritt in der Freiheit Fortschritt im *Bewußtsein* der Freiheit erfordert. Wo der Geist zum Subjekt-Objekt der Politik und ihrer Praktiken gemacht worden ist, ist geistige Autonomie, die Anstrengung des reinen Denkens, eine Sache *politischer Erziehung* (oder vielmehr: Gegenerziehung) geworden." ---

Wäre dem nur noch hinzuzufügen, daß die "demokratische Toleranz" heute in der Gefahr ist, das Leben der künftigen Generationen mitsamt ihrer (und unserer) Vergangenheit auszulöschen, was nicht einer Diktatur das Wort reden soll, der totalitären "institutionalisierte(n) Intoleranz", sondern im Gegensatz dazu einer "Internationale der Generationen" (Günther Anders)!

(282) BUBER 1965/209. - (China und wir. 1928. Rede, gehalten auf der Tagung des China-Instituts in Frankfurt a. M. - in: BUBER 1965/205-212. - worin es heißt: "Aber da, wo wir stehen, oder da, wo wir bald stehen werden, da werden wir unmittelbar an die Wirklichkeit rühren, die Laotse vertritt." - BUBER 1965/212.)

(283) BUBER 1965/22. - (Gewalt und Liebe. 1926. Drei Strophen für das werdende Zeitalter.)

(284) Harijan, 1.1.1948 - in: CWMG 90 (1947-48), S. 337 f., 544 (Letter to Karl Struve) - Der Deutsche Karl Struve aus Wentorf bei Reinbek hatte Gandhi 1947 gefragt, ob er von seinem *Weg der Gewaltfreiheit*, wie irrtümlich berichtet worden war, abgekommen wäre; er erhielt eine maschinengeschriebene Antwort am Neujahrstag 1948, was die grundsätzliche Bedeutung dieser Antwort an einen Deutschen dreißig Tage vor dem Mord an Gandhi hervorheben mag. - vgl. FRIEDMANN 1985/87-89. - Erfolgreicher Widerstand- (Hannah Arendts Bericht vom Eichmann-Prozeß und die Gehorsamsverweigerung mit tödlicher Konsequenz für einen der "Täter"!)" --- Carl von Ossietzky schreibt in der "Weltbühne" Nr. 41, 1929, auf Seite 569, folgende Zeilen Gandhi zu:

"...Gandhi ist kein politischer Mensch im europäischen Sinne. Er ist mehr. Er ist die geheime Gewalt, die ohne Amt und Partei doch alle beherrscht. Er ist Verteidiger des Alten und Führer ins Unbekannte, Weisheitslehrer und Elementarschulmeister zugleich, Denker und Praktiker, Träumer und Organisator von amerikanischem Format. In allem aber beispielhaft, ob er für sanitäre Reformen eintritt oder das uralte Vorurteil gegen die Parias bekämpft oder schweigend in das Gefängnis der Engländer geht. Der Weg aus dem Mittelalter in die Neuzeit ist für alle Völker blutig und dornig gewesen. Indien ist glücklich zu schätzen, daß ihm sein neues Gesetz nicht von einem Diktator auferlegt wird, nicht in dem unerbittlichen Kommando eines asiatischen Napoleon dröhnt, sondern von der sanften Stimme Mahatma Gandhis verkündet wird."

LITERATURVERZEICHNIS:

- Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. (Hrsg.: Gerd Kadelbach), Frankfurt a. M. 1977 (5. Auflage ; 1970) (ADORNO 1977)
- Arendt, Hannah: Die verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a.M. 1976 (ARENDDT 1976)
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft (1951), München 1986 (ARENDDT 1986a)
- Arendt, Hannah: Zur Zeit. Politische Essays. Berlin 1986 (ARENDDT 1986b)
- Arnold, Edwin: The Song Celestial. A Poetic Version of The Bhagavadgita (from the Mahabharata), Wheaton/ USA 1975 (ARNOLD 1975)
- Arnold, Edwin: The Light of Asia or The Great Renunciation (Mahabhiniskramana), Adyar/Indien 1982 (2.Auflage) (ARNOLD 1982)
- Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt am Main 1981 (4.Auflage) (BENJAMIN 1981)
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften Band VI, Frankfurt a. M. 1985 (BENJAMIN 1985)
- Birukoff, Paul (Hrsg.): Tolstoi und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstois Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen. Zürich 1925 (BIRUKOFF 1925)
- Blume, Michael: Satyagraha. Wahrheit und Gewaltfreiheit, Yoga und Widerstand bei M. K. Gandhi. Gladenbach 1987 (BLUME 1987)
- Boétie, Etienne de la: Von der freiwilligen Knechtschaft. Frankfurt am Main 1980 (BOETIE 1980)
- Bondurant, Joan: Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict. (1958), Bombay 1959 (BONDURANT 1959)
- Buber, Martin: Zion als Ziel und Aufgabe. Gedanken aus drei Jahrzehnten. Berlin 1936 (BUBER 1936a)
- Buber, Martin: Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933-1935. Berlin 1936 (BUBER 1936b)
- Buber, Martin: Worte an die Jugend. Berlin 1938 (BUBER 1938)
- Buber, Martin and Judah Magnes: Two Letters to Gandhi from Martin Buber and J. L. Magnes. Jerusalem 1939 (BUBER/MAGNES 1939)
- Buber, Martin: Pfade in Utopia. Heidelberg 1950 (BUBER 1950a)
- Buber, Martin: Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee. Zürich 1950 (BUBER 1950b)
- Buber, Martin: Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München 1962 (BUBER 1962)
- Buber, Martin: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Köln 1963 (BUBER 1963)
- Buber, Martin: Nachlese. Heidelberg 1965 (BUBER 1965)
- Buber, Martin: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten (Hrsg.: Grete Schaeder). In drei Bänden. - I: 1897-1918. Heidelberg 1972 (BUBER 1972) - II: 1918-1938. Heidelberg 1973 (BUBER 1973) - III: 1938-1965. Heidelberg 1975 (BUBER 1975)
- Buber, Martin: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage. (Hrsg.: Paul R. Mendes-Flohr). Frankfurt a. M. 1983 (BUBER 1983)
- Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt a. M. 1929 (2. Auflage) (COHEN 1929)
- Desai, Mahadev: The Gita According to Gandhi. Ahmedabad 1956 (DESAI 1956)
- Dietrich, Fritz (Hrsg.): Die Gandhi-Revolution. Dresden 1930 (DIETRICH 1930)
- Ebert, Theodor: Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg. Waldkirch 1978 (2. Auflage 1967, 1970) (EBERT 1978)
- Einstein, Albert/ Freud, Sigmund: Warum Krieg ?, Zürich 1972 (EINSTEIN/FREUD 1972)
- Eltzbacher, Paul: Der Anarchismus. Berlin 1900 (ELTZBACHER 1900)
- Engel-Janosi, Friedrich (Hrsg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit. Probleme des 20. Jahrhunderts. München 1977 (ENGEL-JANOSI 1977)
- Fischer, Louis: Gandhi and Stalin. Two Signs at the World's Crossroads. Delhi 1947 (FISCHER 1947)
- Friedmann, Friedrich Georg: Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus. München 1985 (FRIEDMANN 1985)
- Gandhi, M.K.: The Collected Works of Mahatma Gandhi. (ed.: Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.) 100 Bände, Ahmedabad ab 1958 (CWMG)
- Gandhi, M.K.: Mahatma Gandhis Leidenszeit (Hrsg.: Emil Roniger), Zürich 1925 (GANDHI 1925a)

Gandhi, M.K.: M.K. Gandhi Interprets The Bhagavadgita. Ahmedabad (1925) o.J. (GANDHI 1925b)

Gandhi, M.K.: Non-violence in Peace and War. Ahmedabad 1942 (GANDHI 1942)

Gandhi, M.K.: Delhi Diary (Prayer Speeches from 10-9-'47 to 30-1-'48), Ahmedabad 1948 (GANDHI 1948)

Gandhi, M.K.: Gandhian Outlook and Techniques (ed.: Ministry of Education, Government of India), Delhi 1953 (GANDHI 1953)

Gandhi, M.K.: Gandhi Bibliography (Dharma Vir). Chandigarh 1967 (GANDHI 1967)

Gandhi, M.K.: Satyagraha in South Africa (1928), Ahmedabad 1972, 3. Auflage (GANDHI 1972)

Gandhi, M.K.: Sarvodaya (Wohlfahrt für alle) (Hrsg.: Bharatan Kumarappa, mit Beiträgen von Vinoba Bhave und anderen) (1953), Gladenbach 1975 (2. Auflage) (GANDHI 1975)

Gandhi, M.K.: Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Gladenbach 1977 (GANDHI 1977)

Gandhi, M.K.: Hind Swaraj or Indian Home Rule. (1938), Ahmedabad 1982 (2. Auflage) (GANDHI 1982)

Gandhi, M.K.: My life is my message. Das Leben und Wirken von M. K. Gandhi. (Hrsg.: Gandhi-Informations-Zentrum, Postfach 210109, 10501 Berlin), Kassel 1988 (GANDHI 1988)

Gokhale, Gopal Krishna: Speeches of Gopal Krishna Gokhale, Madras 1920, 3. Auflage (GOKHALE 1920)

Hammerstein, Franz Freiherr von: Das Messiasproblem bei Martin Buber. Stuttgart 1958 (HAMMERSTEIN 1958)

Hilberg, Raul: Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust (1961). Berlin 1982 (HILBERG 1982)

Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe. Entwürfe zur Poetik. Band 14 (Hrsg.: Wolfram Groddeck und Dieter F. Sattler). Frankfurt am Main 1979 (HÖLDERLIN 1979)

Illich, Ivan: Die Nemesis der Medizin. Reinbek bei Hamburg 1981 (1976) (ILLICH 1981)

Jänicke, Martin: Totalitäre Herrschaft. Anatomie eines politischen Begriffes. Berlin 1971 (JÄNICKE 1971)

Jochheim, Gernot: Antimilitaristische Aktionstheorie, Soziale Revolution und Soziale Verteidigung. Frankfurt a. M. 1977 (JOCHHEIM 1977)

Karandikar, S. L.: Lokamanya Bal Gangadhar Tilak. The Hercules & Prometheus of Modern India. Poona 1957 (KARANDIKAR 1957)

Khan, Badshah: My Life and Struggle. Autobiography of Badshah Khan (as narrated to K. B. Narang) (KHAN 1969)

Kobler, Franz (Hrsg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit. Handbuch des aktiven Pazifismus. Zürich 1928 (KOBLER 1928)

Kohn, Hans: Die politische Idee des Judentums. München 1924 (KOHN 1924)

Kohn, Hans / Weltsch, Robert: Zionistische Politik. Mährisch-Ostau 1927 (KOHN/WELTSCH 1927)

Kohn, Hans: Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Hellerau 1930 (KOHN 1930)

Krippendorff, Ekkehart: Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft. Frankfurt a. M. 1985 (KRIPPENDORFF 1985)

Krippendorff, Ekkehart (Hrsg.): Pazifismus in den USA. Berlin 1986 (2 Bände) (KRIPPENDORFF 1986)

Landauer, Gustav: Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum. (1921) Telgte 1977 (LANDAUER 1977)

Licharz, Werner (Hrsg.): Dialog mit Martin Buber. Frankfurt a. M. 1982 (LICHARZ 1982)

Ligt, Bart de: The Conquest of Violence. An Essay on War and Revolution. London 1937 (LIGT 1937)

Magnes, Judah Leon and Martin Buber: Arab-Jewish Unity. Testimony before the Anglo-American Inquiry Commission for the IHUD (Union) Association by Judah Magnes and Martin Buber. Westport/Conn. 1976 (repr.: London 1947)

Nag, Kalidas: Tolstoy and Gandhi. Patna 1950 (NAG 1950)

Parvate, T.V.: Bal Gangadhar Tilak. A Narrative and Interpretative Review of his life, career and contemporary events. Ahmedabad 1972 (2. Auflage ; 1958)

Pyarelal: Thrown to the Wolves. Abdul Gaffar. Calcutta 1966 (PYARELAL 1966)

Radhakrishnan, Sarvepalli (Hrsg.): Mahatma Gandhi. Essays and Reflections on his life and work. Bombay 1956 (RADHAKRISHNAN 1956)

Rolland, Romain: Mahatma Gandhi. Zürich 1923 (ROLLAND 1923)

Rosenzweig, Franz: Kleinere Schriften. Berlin 1937 (ROSENZWEIG 1937)

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Heidelberg 1954 (4. Auflage ; 1921)(ROSENZWEIG 1954)

Rosenzweig, Franz: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (2 Bände), 1. Band: Briefe und Tagebücher 1900-1918. Den Haag 1979 (ROSENZWEIG 1979)

Schilpp, A. P./ Friedman, M. (Hrsgg.): The Philosophy of Martin Buber. Evanston 1967 (The Library of Living Philosophers, Vol. 12)

Schoeps, Hans-Joachim (Hrsg.): Jüdische Geisteswelt. Zeugnisse aus zwei Jahrtausenden. Wiesbaden 1980 (SCHOEPS 1980)

Scholem, Gershom: Judaica I, Frankfurt a. M. 1963 (SCHOLEM 1963)

Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hrsg.): Wege der Totalitarismus-Forschung. Darmstadt 1974 (SEIDEL/JENKNER 1974)

Sharp, Gene: The Politics of Nonviolent Action (3 Bände). Boston 1973 (SHARP 1973)

Shifman, Alexander: Tolstoy and India. New Delhi 1978, 2. Auflage (1969) (SHIFMAN 1978)

Shimoni, Gideon: Gandhi, Satyagraha and the Jews: A Formative Factor in India's Policy Towards Israel. Jerusalem 1977 (SHIMONI 1977)

Tendulkar, D.G.: Abdul Gaffar Khan. faith is a battle. Bombay 1967 (TENDULKAR 1967)

Tendulkar, D.G.: Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi (8 Bände), New Delhi 1951-54 (TENDULKAR 1953)

Tolstoy, Leo: Essays and Letters (ed.: Aylmer Maude), London 1911 (TOLSTOY 1911)

Wiesel, Elie: "Wenn wir vergessen, sind wir mitschuldig und Mittäter" Der Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel mahnte in seinen Osloer Reden die Ächtung des Krieges an (Oslo, 10.12.1986) - Dokumentation der Reden Elie Wiesels in der "Frankfurter Rundschau" vom 3. Januar 1987 (WIESEL 1986)

Wolff, R. P. / Moore, B. / Marcuse, H.: Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt a. M. 1978 (9. Auflage; 1965) (WOLFF/MOORE/MARCUSE 1978)

Encyclopedia Judaica. Jerusalem 1971. (LEX 1)

The New Encyclopedia Britannica. Chicago 1979. (LEX 2)

- Motiv für Martin Bubers Brief an Gandhi:

Ein vom "Gedenkinstitut" (YAD VASHEM) herausgegebenes Jahrbuch mit gesammelten Aufsätzen zu offenen Fragen im Zusammenhang mit der "SHOAH" (Vernichtung) europäischer Juden enthält die aufschlußreiche Ergänzung des bereits gewonnenen Befundes.

Dina Porat konnte in den "Yad Vashem Studies" (Band Nr. 17, 1986, S. 93-144) einen auf hebräisches Archivmaterial basierenden Aufsatz über "Martin Buber in Eretz-Israel während der Jahre des Holocaust 1942 bis 1944" anfertigen, welcher in seinem "Vorspiel auf die Zukunft" eine zweite, bisher unbekannt Motivatoren für Martin Bubers offenen Brief an Gandhi aufklärt.

Auf einer Israel-Reise im Oktober 1987 konnte dieser Aufsatz vom Verfasser vor Ort eingesehen werden und in den für unseren Zusammenhang bedeutenden Passagen exzerpiert und übersetzt werden. Diese übersetzten Exzerpte seien im folgenden wiedergegeben (S. 94-98):

"Bubers Mitgliedschaft in der "Vereinigung von Israel zwischen den Völkern" in den Jahren 1938-1939.

Diese Vereinigung wurde in Palästina sofort nach der "Kristallnacht" von einer kleinen Gruppe von Intellektuellen gegründet, welche den Rest ihrer Kollegen zu dem Zwecke zu organisieren versuchte, Intellektuelle in anderen Ländern auf die vom Nazismus für das jüdische Volk und die Welt ausgehende Gefahr aufmerksam machen zu wollen. Die Gründer und ersten Mitglieder dieser Gruppe kamen aus der Reihe des Schriftstellerverbandes in Tel Aviv, der sich an seine Freunde und andere öffentliche Personen in Jerusalem zu appellieren vornahm, um sich "zu diesem im Leben der Völker schrecklichen Moment" zu versammeln, "währenddessen die Intellektuellen in Palästina nicht passive Zuschauer sein können, die es unterlassen, ihr Gewicht auf die Waagschale zu werfen." (1)

Die ersten Appelle kamen ein paar Tage nach der "Kristallnacht" aus Tel Aviv zu Buber als einem ihrer Empfänger. Buber erhielt ebenfalls einen Brief von Professor Fischel Schneersohn (2), der sein Erstaunen zum Ausdruck brachte über die, wie er es nannte, "akademische" Haltung der Intelligenz in der Yishuv (jüdischen Gemeinde in Palästina) gegenüber den laufenden Ereignissen in Deutschland, und "über Sie, Sir, der Sie einen internationalen Ruf genießen und über geistige Einflußmöglichkeiten verfügen - warum lassen Sie den bedrückten Massen Ihre offene und wirksame Unterstützung nicht zukommen und warum erheben Sie Ihre herzdurchdringende Stimme nicht? Wir sind erstaunt!" (3)

Schneersohn schlug vor, daß Buber Gespräche mit intellektuellen und geistigen Führern in der Welt beginnen sollte. Als Beispiel bot er zwei Möglichkeiten an: Appelle an jene Personen in der arabischen Welt und, allen voran, den ägyptischen Senatspräsidenten, die nach Schneersohns Auffassung dem Zionismus und dem Judentum sympathisch gegenüberstehen. (4)

Zweitens gäbe es die Möglichkeit, mit dem indischen Führer (Gandhi) und dem Dichter Rabindranath Tagore einen Dialog zu eröffnen; ihre Briefe über Zionismus und die Verfolgung der Juden in Deutschland waren einen Monat zuvor veröffentlicht worden ...

Im Zusammenhang mit diesem Papier sollte nachdrücklich betont werden, daß Schneersohns Appell Buber begreiflicherweise dazu brachte, seine Antwort an (Gandhi) zu schreiben (5) - nebenbei bemerkt, gab es keine Antwort darauf von (Gandhi) - und daß die Verbindungen zwischen Schneersohn und Buber während der Holocaust-Phase aufrechterhalten und verstärkt wurden gegen den Hintergrund von fortlaufenden Diskussionen über den möglichen Beitrag Intellektueller in der Welt für die Aufgabe, Rettungsaktionen zu organisieren.

Jedenfalls antwortete Buber positiv auf Schneersohns Appell, der "Vereinigung von Israel zwischen den Völkern" beizutreten, und er wurde sogar zum Mitglied einer ihrer Ausschüsse gewählt. (6) Die Aktivitäten der "Vereinigung" waren jedoch im Umfang gering und nahmen während des Jahres 1939 zunehmend ab, während der Zweite Weltkrieg bevorstand. (7)

Am ersten Jahrestag der "Kristallnacht" im November 1939 schrieb Buber einen Artikel mit dem Titel "Them and Us" (zu dt.: "Sie und Wir" oder "Ihnen und uns gewidmet"), der jene in der Yishuv verurteilte, die -nach seiner Auffassung- meinten, daß das jüdische Volk gezwungen wäre, nur aufgrund seiner Schwäche Gerechtigkeit und Sittlichkeit zu predigen. Aber nun, schrieb Buber, betonten dieselben Leute, daß "wir stark werden müssen und satanische Anschläge ersinnen, wie es die Starken tun, um unser Los zu verbessern." Bubers Erwiderung darauf war, daß Eretz-Israel nicht auf Ungerechtigkeit aufgebaut werden könnte, weil es anders als jedes Land wäre und das Volk Israel anders als jedes andere Volk. Jene,

die anders dächten, "befassen sich mit Hitler-ähnlichen Taten in Eretz-Israel, weil sie den Götzen von Hitler anbeten wollen und ihn zuvörderst mit einem hebräischen Namen einsegnen." Und jene, die sich mit Hitler-ähnlichen Taten befaßten, "werden zusammen mit ihm vertilgt werden." (8)

Die Härte und der (gewählte) Zeitpunkt von Bubers Worten mögen auf den ersten Blick eher verwunderlich erscheinen. Nach seiner Auffassung gab es in der Yishuv bereits politische und ideologische Strömungen, die an das Vermächtnis von "satanischen Anschlägen" und "Hitler-ähnlichen Taten" gemahnten, also auf böse und unrechte Mittel zurückgriffen, die gegen Gott und Gerechtigkeit gerichtet waren, um für das jüdische Volk politische Ziele zu erreichen. Offensichtlich hatte er die Frage der Gewaltanwendung im Sinn und den Stellenwert der Sittlichkeit im politischen Leben sowohl innerhalb der Yishuv als auch in ihren Beziehungen nach außen im allgemeinen und zur arabischen Bevölkerung in Palästina im besonderen. Das Aufwerfen der Frage am ersten Jahrestag der Wiederkehr der "Kristallnacht" jedoch - der ausdrückliche Vergleich, der schon im Titel "Them and Us" angedeutet wird, zwischen Worten und Taten der Nazis - insbesondere in ihrer Beziehung zu deutschen Juden, und rechtsextremen, nationalistischen Anschauungen zur Frage und dem Verhältnis der Yishuv zu ihrer politischen Kultur und zur sie umgebenden nicht-jüdischen Bevölkerung - erschien damals streng und in Ermangelung jeder Substanz, um nicht zu sagen: wahrlich beleidigend.

Im selben Artikel schlug Buber vor, eine Barriere zu errichten, nach seiner Auffassung die einzig mögliche Barriere gegen solche Entwicklungen. Es sollte darauf hinauslaufen, "das Böse durch das göttliche Gesetz der Gerechtigkeit in diesem Land zu beseitigen", und das genau zu jenem Zeitpunkt kurz nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. Ihm zufolge wußten jene, die einen Krieg gegen Hitler erwägten, allein, gegen was sie kämpften, aber nicht warum. Die Yishuv in Eretz-Israel hätte nun die Aufgabe, das Wesen und die Bedeutung dieses Krieges zu klären, um zu Gottes Wahrheit, Gerechtigkeit und zu den menschlichen Werten zurückzufinden, welche die westliche Welt angetreten ist zu verteidigen. Hier belegte Buber jene Werte nicht allein mit humaner und religiöser, sondern auch mit metaphysischer Bedeutung; der Krieg war der Kampf der göttlichen Gerechtigkeit gegen das satanisch Böse.

So scheint es, daß sich Buber zunehmend ausschließlich mit zwei Anliegen beschäftigte: die Handlungen Intellektueller in der Zeit der Krisis, und die Qualität des sittlichen Lebens der Yishuv als die Vorbedingung zur Erlangung der jüdischen politischen Ziele und als die Anti-These zu den negativen Kräften, die sowohl in Palästina als auch in der Welt als Ganzes wirkten. Buber hatte sich mit diesen Fragen bereits in Deutschland immer wieder befaßt, vor seiner Abreise nach Palästina (9), und mit wachsendem Interesse am Vorabend des Holocaust, in seinem "Them and Us" Artikel, in dem Brief an Gandhi und durch die Mitgliedschaft in der oben erwähnten kleinen "Vereinigung" ..."

Anmerkungen (zitiert nach dem o.a. Aufsatz von Dina Porat):

(1) Die Gruppe, welche das Projekt ins Leben rief, umfaßte Yeshaiahu Klinov, Dr. Dov Levin, Eliezer Steinmann und Prof. Fischel Schneersohn. Ihnen schlossen sich an: Saul Tchernikowsky, Dr. Nathan Feinberg, Dr. Sami Gronemann und Dr. Benzion Mossinson. In Jerusalem traten an sie heran Buber, Prof. Samuel Hugo Bergmann, Rabbi Simha Assaf, Rabbi Benjamin (mit Namen Yehoshua Radler-Feldmann), Prof. Avraham Halevi Frenkel, Dr. Yehuda Kaufmann und Dr. Moshe Gluecksohn. Das Zitat stammt aus dem ersten von der "Vereinigung" verbreiteten Rundbrief, Akte Nr. 5.153/1932 in den Ariezer Yellin-Archiven für jüdische Erziehung in Israel und der Diaspora.

(2) Fischel Schneersohn (1885-1957), der Nachkomme der siebenten Generation von Schneur Zulman aus Lyady und Neffe des Lubavitcher Rabbiner Menachem Schneersohn. Er schrieb hauptsächlich über chassidische Gestalten, befaßte sich mit geistesgestörten Kindern und baute eine Schule auf mit Namen "Die Wissenschaft vom Menschen".

(3) Der zweite Rundbrief und der Brief von Schneersohn datieren vom 12. Dezember 1938, Akte Nr. 699 (hekt.) in den Buber-Archiven.

(4) Offenbar hatte Schneersohn Ahmad Mahir im Sinn, den ägyptischen Senatspräsidenten von 1939, der später Premierminister wurde. Mahir hielt Gespräche mit der zionistischen Führung in Palästina ab.

(5) Ich spreche von "Schneersohns Appell", weil bis zum heutigen Zeitpunkt angenommen worden ist, daß Buber diesen Brief allein auf Anfrage der Mitglieder von HAOL schrieb, einer sich der Suche nach Verständigung zwischen Juden und Arabern widmenden Gruppe. Mit zusätzlichen, sich ihren Reihen anschließenden Mitgliedern wurde diese Gruppe im Jahre 1942 die IHUD-Bewegung.

(6) vgl. Schneerson an Buber über den provisorischen Ausschluß der "Vereinigung von Israel zwischen den Völkern", vom 25. Januar 1939, Akte Nr. 699 (hekt.), Buber-Archive.

(7) Buber war auch ein Mitglied des Forte-Kreises im Sommer 1914 am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Forte versammelte eine Handvoll Schriftsteller um sich, die während einer Phase weltweiter Krisis die "Einheit der Weltnationen" repräsentieren wollten. Auch diese Gruppe löste sich auf, als der Krieg heranrückte. Für weitere Informationen vgl. Martin Bubers Briefwechsel (in Hebräisch), Bd. 1 (1897-1918), Jerusalem 1982, S. 38-40, 340-347, 360-362 ff., vgl. auch Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem (in Hebräisch), Tel Aviv 1982, S. 83-85.

(8) "Them and Us" (in Hebräisch), Ha'aretz, 15. November 1939. - im Deutschen zu finden in dem von Paul R. Mendes-Flohr herausgegebenen Sammelband der Aufsätze Martin Bubers zur Palästina-Frage und zum Zionismus mit dem Titel "Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage.", Frankfurt a. M. 1983.

(9) vgl. vor allem "Die Stunde und die Erkenntnis". Reden und Aufsätze 1933-1935. Berlin 1936 - und: "Israel and the World". Essay in a Time of Crisis. New York 1963. -

- Artikel von Abraham Shohet: Gandhi and the Jews (2.12.1938)

Mr. A. E. Shohet was the editor of The Jewish Advocate, Official Organ of The Bombay Zionist Association: The Zionist Organization Keren Hayesod (Palestine Foundation Fund) and Keren Kayemeth (Jewish National Fund), published in No. 17, Vol. IX, pp. 2-4, December 2, 1938)

"In the "Harijan" of Nov. 26, 1938 Mahatma Gandhi breaks his strange silence on the question of the persecution of Jews in Germany. He chose to bring in, not without reason, the question of Palestine also. Now that the Mahatma has had his say, we wish he had not said anything on the matter. Not because we would deny him the right to express his views, but because, what he said does not conform to the reality or the truth of the situation. It is evident that either the Mahatma is misinformed about the Jewish question both in Germany and in Palestine, or he is unforgivably ignorant about it.

The Mahatma makes as apt a comparison as can be made when he draws a parallel between the position of the Harijans in India and the Jews in Europe. But comparisons are never complete. The Mahatma forgets one fundamental difference which is the badge of the Jewish people. It is that of homelessness. The Harijans were and are oppressed for all sorts of religious and economic reasons. So were and are the Jews. But not the tallest Brahmin would or could oppress the Harijan for living or being born in India. Indeed the Harijan is an indispensable adjunct of the Hindu social order whose continuance the tall Brahmin is interested in maintaining. The Harijan may be an untouchable, but he is not an alien. Not so with the Jews. The Jew is an alien wherever he has lived since his dispersion from his ancient country. He has tried not to be an alien. He served in Germany an apprenticeship of eight centuries to qualify for citizenship; but he failed. In Italy, in some cases, he served since the Dispersion. He has failed also. The Mahatma does not see this inexorable fact of history. Nor, unfortunately, will he accept it. And this is where the Mahatma grievously errs; and this is what makes his remarks on the Jewish problem, somewhat naive, if not tragically inconsistent.

What is, in effect, Mahatma Gandhi's advice to the Jews? It is that they should adopt the policy of Satyagraha, and "insist on a just treatment wherever they are born." Without any disrespect we state that the Jews have adopted this course 2,000 years ago, and clung persistently to it ever since. But with what result the Mahatma ought surely to know. He need not go so far back as the early history of Christianity or the Inquisition. The history of Germany to-day, of which he is so well aware, ought to tell him more than he is prepared to accept. But the Mahatma, strangely enough, makes his own pick and choice when he looks at the Jewish problem. Or how can he make such a forlornly belated recommendation?

It may be argued that the Mahatma recommends to the Jews of Germany to observe organised Satyagraha. If this be so, he is equally guilty of ignorance about the German situation. What is the meaning of organised Satyagraha in a State where violence is showing "how hideous, terrible and terrifying it looks in its nakedness"? When people, old, young and sickling are removed from their beds and carried unceremoniously by armed guards and thrown across frontiers, what is the virtue of organised Satyagraha? Mahatma Gandhi makes again a fundamental mistake about the problem of the Jews in Germany when he says that they "have in the Indian Satyagraha campaign in South Africa an exact parallel". Nothing is farther from the truth. The Indian Satyagraha in South Africa was, first of all, conducted under a radically different Government, which for all its sins and omissions, even the Mahatma will admit did not shoot and plunder Indians for the mere fact of being Indians. Secondly, the Indians in South Africa did not occupy "precisely the same place that the Jews occupy in Germany" as the Mahatma makes out. The Indians in South Africa did not face the implacable ire and guns of the native population of Africa. They were facing the challenge of outsiders, like themselves, who were interested in the exploitation of the country. For all the strength of the South African Government, they could not terrorise and murder the Indians as the Nazis are terrorising and murdering the Jews in Germany. From a purely tactical point of view, they could not do that even if they wanted. Moreover the Indians in South Africa had the advantage of the Indian nation numbering over 350 millions behind them. If the South-Africans ever attempted to treat the Indians as the Germans are treating the Jews, there could have been a revolution in India which would have put the rulers, who in a sense are also the rulers of India, in their place without undue difficulty. Where do the Jews in Germany have these supreme advantages? And in what way can the Jews of Germany offer "Satyagraha under infinitely better auspices" than the Indians of South Africa? If they are "far more gifted than the Indians of South Africa" and have "organised world opinion behind them", has it been able to stand them in any stead? The U.S.A. in a generous gesture recalled in protest its Ambassador in Germany. What was the effect? A return of the compliment by Germany and - a greater intensification of the anti-Jewish drive! Why does the Mahatma ignore these inexorable facts?

But it is when he takes up the question of Palestine, that Mahatma Gandhi is stone-blind to the truth and reality of the situation. The cry for a national home may or may not appeal to the Mahatma, but is this a reason for the greatest fighter for truth and non-violence in the modern world to throw all facts to the winds and indulge in inconsistencies? Mahatma Gandhi takes up the Jewish paradox and flings it in our face as though it were of our

own making! He asks the eternal Jewish question, but turns it against us! Will we "relish the idea of being forced to leave the other parts of the world in which we are settled" if we clamour for a national home, or do we want a "double home where we can remain at will"?

A paradox indeed! But we would in all humility ask the Mahatma: who is responsible for it? Have we forced it on the world or has the world forced it on us? For 2,000 years we sought like "other peoples of the earth", that that country be our home where we are born and where we earn our livelihood. Have we been allowed to do that? Let Mahatma Gandhi look deeply and honestly at this question and answer it for us. The Mahatma would remind us that we cannot have the cake and eat it. We would remind the Mahatma that we are neither allowed to eat the cake nor to have it! But apparently the Mahatma has not learnt "much of our age-long persecution" or he would not have made the revolting remarks - revolting because they come from him - that our "cry for the national home affords a colourable justification for the German expulsion of the Jews". It is so difficult for the Mahatma to see, if he has read Jewish history, that only because the whole world persistently refused for 2,000 years to grant us the right of citizenship in the countries where we are born that we had to fall back on our right to our ancient country? It may be that "the Palestine of the Biblical conception is not a geographical tract". Our own reading of Jewish history will not admit that. But any honest reading will admit that if the Jews sought in vain for 2,000 years to live their own life outside their ancient country, which from the point of view of religion and necessity they could never forget, they are entitled to claim the right to return to their country and live their own lives in it. What is more, they have a full right to expect that all just and honourable men of the world - with the Mahatma at their head if he will only take his due place - will not only view with favour and sympathy their return to their homeland, but take every opportunity to facilitate their return.

With this one reservation. That the Jews in their search for justice do not inflict any injustice on the inhabitants of the country. Have the Jews been guilty of any injustice to the Arabs of Palestine? Let the Mahatma examine these plain facts which we place succinctly before him and which we humbly ask him to verify for himself. They are in essence that, if Palestine is anything to-day, it is wholly and solely due to the effort and sacrifice of the Jews. If the desert which was Palestine twenty years ago is to-day one of the large orange exporters of the world it is because the Jews have by their own sweat and devotion and money turned it so. If the death rate and infant mortality of Palestine is to-day lower than in any other country in the East, it is because the Jews have reclaimed the malarial marshes, established hospitals and raised the state of health and hygiene in the country almost to a European standard. If industrial life is throbbing in Palestine today more actively than in any other Arab country, including Egypt, it is because the Jews have put in their mind and resources richly and bountifully into the country. If the Palestine Government spends more money on Arab education than any other Arab Government, it is because the Jews have brought in enough money to permit the Government to be liberal with its expenditure on the nation-building departments of the country at the expense of the Jews. If the standard of wages of the Arabs in Palestine is three, four and five times higher than that prevailing in Iraq, Egypt and Syria - the most advanced Arab countries - it is because of the influence of the Jews who lifted up by example and effort the lot of the Arab working class. If the Arab population in Palestine has nearly doubled itself, in contradistinction to all the Arab countries, since the Balfour Declaration, it is because the Jews have by upbuilding made room not only for themselves but for the Arabs also. Finally if Palestine to-day is the most cultured and most civilised country in the East, including perhaps Japan, it is because of the Jews and the Jews only.

But alas! the Mahatma chooses to ignore these achievements. What is more he considers them despoilation. He questions our very right to Palestine because the "Mandates have no sanction but that of the last war". But the Mahatma, who in this instance is particular about history, unfortunately forgets that it was the same war that gave the Arabs their freedom. There was no Arab country for more than four centuries before the Great War, and the Arabs never ruled Palestine for any length of time throughout their history. It was as a result of the war and the system of the Mandates that the Arabs obtained their independence, or something very much like it, in Iraq, Saudi-Arabia, Yemen, Transjordan etc. It is true that they fought for it. But so did the Jews. Is the Mahatma aware that thousands of Jews fought and died in Palestine for its liberation, and therefore for the liberation of Arab countries? If the Arabs were given a promise, so were the Jews. By the "accepted canons of right and wrong" the Jews, if the Mahatma wishes to overlook all the historical and moral reasons, are entitled to an award of their services in the same proportion as the Arabs. But are they? A race of 15 million Arabs which was released from its centuries of bondage with "the help of the British bayonets" is offered millions of square miles of land to form its own independent governments according to its own needs and wishes. The Jews, a race of 17 millions, are offered their ancient small tract of land as a national home, with ample provisions for the guarantee of the interests of the inhabitants. The Arabs continue to neglect their territories as they have neglected them when they were dependent. The Jews kindled with hope breathe a new life over their homeland, in order to increase the absorptive capacity of Palestine without prejudicing the economic interests of the Arab inhabitants. And a great spiritual leader like the Mahatma, who believes in the just distribution of wealth, does not only not countenance the just distribution of land, though he struggles for it in his own country, but flies in the face of all the facts and declares that the Jews in Palestine are "co-sharers with the British in despoiling a people who have done no wrong to them". It is outside our

scope to speak for Britain, but what constitutes despoilation of the Arabs by the Jews in the Mahatma's eyes? Is it the achievements we enumerated, or has he any other thing in mind? If he has, let him speak out!

However, it would appear that Mahatma Gandhi, unwittingly betrays his bias towards the "proud Arabs", whose excesses he says he does not share in spite of his avowed sympathy with the Jews. "According to the accepted canons of right and wrong," he declares, "nothing can be said against the Arab resistance in the face of overwhelming odds."

We would put two straight questions to the Mahatma. First, why does he call upon the Jews to adopt "the nobler course" and "vindicate their position on earth," in other words, judge them by a skyey, spiritual standard when he judges the Arabs by the "accepted canons"? Does he consider the Arabs inferior to the Jews in morality? That cannot be, for that would be an insult to the proud Arabs. Second, does he seriously believe that the Arabs in Palestine are fighting against more "overwhelming odds" than the Jews in Germany? That cannot be either, for while he considers that a war on Germany would be justifiable for its persecution of the Jews, he does not say that a war on Britain would be justifiable for its treatment of the Arabs. It seems to us that this is a deliberate tipping of the balance in favour of the Arabs, unless the Mahatma can tell us what it is otherwise. He must not ask us to be like "other peoples of the earth" and judge us by otherworldly standards. And it will be no excuse for him to say that the Jews claim to be the "chosen race" or that the God of the Jews is more personal than the God of other peoples. Very few Jews now put forward this claim or believe in it. If they do at all, it is that they are the chosen people for persecution and humiliation. In any case, the question of choice, if it has any meaning, depends on its acceptance not by the Jews but by the non-Jews.

We fear that Mahatma Gandhi's pre-occupation with Britain has not permitted him to make the just estimate of the question of Palestine which we would expect of him to make. We would urge him to shed away all prejudices and look at the Jewish question in the light of the Jewish achievements in Palestine and the needs and agonies of the Jewish people. The Jewish return to Palestine is not carried out, as the Mahatma simply says, under the shadow of the British gun. The Jews have gone and are going to Palestine at the direct invitation of 52 countries who have affirmed the historical right of the Jewish people to return to their ancient and never-forgotten homeland. And it will succeed or fail according to the principles of justice or otherwise which govern the Jewish work in Palestine. If it is a crime in the eyes of Mahatma Gandhi for the Jews to return to their homeland at the invitation of the world and with British facilities, however negligible, it should appear to him for more criminal for the Indian people to go to South Africa, Kenya, Burma, the Malay States and Ceylon, or any part of the British Empire, for no other ostensible right than that the British gun happens to stand there. But apparently neither Mahatma Gandhi nor any other leader of India considers it "wrong and inhuman" to impose Indians on Africans or other backward people, however "imperialistic" their penetration in those countries is. On the other hand, the Congress raises its voices in protest when a few hounded German Jewish families are sought to be placed by Britain in Kenya in order to save them from "organised and shameless persecution"! And the Mahatma does not even utter a syllable about this! How does he reconcile all these contradictions? He must explain himself. Or, to say the very least, he should not venture on grounds where, for questionable reasons, he cannot venture with his usual regard to the principles of truth and absolute impartiality.

We agree with one remark of Mahatma Gandhi. "Given the will", he says, "the Jew can refuse to be treated as the outcaste of the West, to be despised or patronised." This is indeed our earnest hope and prayer in these dark days of our suffering. But we can only be not "despised or patronised" if we are like "other peoples of the earth", with a country of our own. This is what we have come to realize bitterly after 2,000 years of persecution and desperate attempts to escape from the reality of our position. What we need is the will, not only our own for this we now have, but the will of all just and honourable minded people in the world, including that of Mahatma Gandhi. That is why his views were sought. But if he has to offer them, on conditions other than those of the truth which we associate with him, we are very sorry that we sought them."

"In der Ausgabe der Zeitschrift "Harijan" vom 26. November 1938 bricht Mahatma Gandhi sein merkwürdiges Schweigen über die Verfolgung der Juden in Deutschland. Er entschied sich dafür, nicht ohne Grund auch die Frage von Palästina einzubeziehen. Jetzt, da der Mahatma sein Wort ergriffen hat, wünschen wir, er hätte nichts über die Sache geäußert. Nicht weil wir ihm das Recht absprechen wollten, seine Ansichten zum Ausdruck zu bringen, sondern weil das, was er sagte, nicht mit der Realität oder der Wahrheit der Situation übereinstimmt. Es ist offensichtlich, daß der Mahatma entweder über die jüdische Frage sowohl in Deutschland als auch in Palästina desinformiert ist oder unentschuldig unwissend darüber.

Der Mahatma macht einen Vergleich, der so angemessen wie möglich ist, wenn er eine Parallele zieht von der Lage der Harijans in Indien zur Lage der Juden in Europa. Aber Vergleiche sind niemals vollständig. Der Mahatma vergißt einen fundamentalen Unterschied welcher das Stigma des jüdischen Volkes ist. Nämlich jenes der Heimatlosigkeit. Die Harijans wurden und werden aus allen möglichen religiösen und ökonomischen Gründen unterdrückt. Genauso wurden und werden es die Juden. Aber nicht der höchste Brahmane wollte oder könnte den Harijan dafür unterdrücken, weil er in Indien lebt oder geboren ist. Tatsächlich ist der Harijan ein nicht

wegzudenkendes Bindeglied der Hindu-Gesellschaftsordnung, an deren fortdauernder Aufrechterhaltung der hohe Brahmane interessiert ist. Der Harijan mag ein Unberührbarer sein, aber er ist kein Ausländer. Dies verhält sich mit den Juden nicht so. Der Jude ist ein Ausländer, wo immer er auch seit der Diaspora von seiner alten Heimat gelebt hat. Er hat versucht, kein Fremder zu sein. Er absolvierte in Deutschland eine Lehre von acht Jahrhunderten, um sich für seine Staatsbürgerschaft zu qualifizieren; aber er scheiterte. In Italien bemühte er sich in manchen Fällen seit der Diaspora; er scheiterte ebenfalls. Der Mahatma übersieht diesen unerbittlichen Tatbestand der Geschichte. Und unglücklicherweise will er ihn auch nicht akzeptieren. Und darin irrt der Mahatma schmerzlich; und dies ist es, was seine Bemerkungen über das jüdische Problem etwas naiv, wenn nicht auf tragische Weise widersprüchlich macht.

Was ist effektiv Mahatma Gandhis Rat für die Juden? Er besteht darin, die Politik von Satyagraha zu übernehmen und "auf einer gerechten Behandlung zu bestehen, wo immer sie auch geboren wurden". Bei allem Respekt behaupten wir, daß die Juden diesen Kurs bereits vor 2.000 Jahren eingeschlagen haben und seitdem beständig an ihm festhalten. Aber mit welchem Resultat, sollte der Mahatma sicherlich wissen. Er braucht nicht so weit zurückgehen wie bis in die Frühgeschichte des Christentums oder der Inquisition. Die Geschichte von Deutschland heute, der er sich so sehr bewußt ist, sollte ihm mehr mitteilen können, als er bereit ist zu akzeptieren. Aber, merkwürdig genug, der Mahatma trifft seine eigene Auswahl, wenn er sich das jüdische Problem betrachtet. Oder wie könnte er sonst solch eine verloren verspätete Empfehlung geben?

Man kann argumentieren, daß der Mahatma den Juden von Deutschland empfiehlt, organisierten gewaltfreien Widerstand, Satyagraha, durchzuführen. Wenn das so wäre, ist er gleichermaßen der Ignoranz schuldig über die deutsche Situation. Welche Bedeutung hat organisierter gewaltfreier Widerstand, Satyagraha, in einem Staat, wo die Gewalt zeigt, "wie häßlich, schrecklich und erschreckend sie in ihrer Unverhülltheit aussieht"? Wenn Menschen, Alte, Junge und Kränkelnde, aus ihren Betten entfernt werden und umstandslos von bewaffneten Wächtern fortgeschafft und über Grenzen hinweg hinausgeworfen werden, wo bleibt da die Wirksamkeit des organisierten gewaltfreien Widerstands, von Satyagraha? Mahatma Gandhi macht einen grundsätzlichen Fehler beim Problem der Juden in Deutschland, wenn er sagt, daß sie "in der indischen Satyagraha-Kampagne in Südafrika eine genaue Parallele haben". Nichts ist weiter von der Wahrheit entfernt. Die indische Satyagraha-Kampagne in Südafrika wurde zunächst einmal unter einer radikal unterschiedlichen Regierung durchgeführt, die bei all ihren Sünden und Versäumnissen, wie selbst der Mahatma zugeben wird, die Inder nicht aus dem bloßen Grund ausgeplündert und erschossen hat, weil sie Inder waren. Zweitens haben die Inder in Südafrika nicht "durchaus denselben Platz eingenommen wie die Juden in Deutschland", wie der Mahatma ausfindig macht. Die Inder in Südafrika sahen sich nicht den unerbittlichen Geschützen der einheimischen Bevölkerung Afrikas gegenüber. Sie sahen sich der Herausforderung von Außenstehenden gegenüber, wie sie selbst es waren, die an der Ausbeutung des Landes interessiert waren. Bei aller Stärke der südafrikanischen Regierung: sie konnte die Inder nicht so terrorisieren und ermorden, wie die Nazis die Juden in Deutschland terrorisieren und ermorden. Von einem rein taktischen Gesichtspunkt aus konnten sie das nicht tun, selbst wenn sie es wollten. Darüberhinaus hatten die Inder in Südafrika den Vorteil einer indischen Nation im Rücken, die über 350 Millionen zählte. Wenn die Südafrikaner jemals versucht hätten, die Inder so zu behandeln, wie die Deutschen heute die Juden behandeln, hätte es eine Revolution in Indien geben können, welche die Regenten, die in einem gewissen Sinne auch die Regenten Indiens sind, ohne übermäßige Schwierigkeiten an ihren Ort zurechtgewiesen hätte. Wo haben die Juden in Deutschland diese höchsten Vorteile? Und auf welche Weise können die Juden in Deutschland "Satyagraha unter unendlich besseren Voraussetzungen" als die Inder in Südafrika bieten? Wenn sie "weitaus begabter als die Inder in Südafrika" sind und "die organisierte Weltmeinung hinter sich" haben, hat sie ihnen bisher irgendwie geholfen? Die U.S.A. haben ihren Botschafter in Deutschland in einer großzügigen Geste zurückberufen. Was war die Wirkung? Eine Erwiderung des Grußes durch Deutschland und - eine größere Intensivierung des antijüdischen Triebes! Warum ignoriert der Mahatma diese unerbittlichen Tatsachen?

Aber in dem Moment, wo er die Frage von Palästina aufgreift, wird der Mahatma gegenüber der Wahrheit und der Realität der Situation steinblind. Der Ruf nach einer nationalen Heimstätte mag dem Mahatma gefallen oder auch nicht, aber ist dies ein Grund für den größten Kämpfer für Wahrheit und Gewaltfreiheit in der modernen Welt, alle Tatsachen in den Wind zu schlagen und sich in Widersprüchlichkeiten zu ergehen? Mahatma Gandhi greift das jüdische Paradox auf und schleudert es uns ins Gesicht, als ob wir es erfunden hätten! Er fragt die ewige jüdische Frage, aber wendet sie gegen uns! Werden wir "Geschmack finden an dem Gedanken, daß (wir) gezwungen sind, die übrigen Teile der Welt, in denen (wir uns) niedergelassen haben, zu verlassen", wenn wir nach einer nationalen Heimstätte schreien, oder wollen wir eine "doppelte Heimat, wo (wir) nach Belieben bleiben können"?

Ein Paradox, in der Tat! Aber wir wollten den Mahatma in aller Bescheidenheit fragen: Wer ist dafür verantwortlich? Haben wir dies der Welt aufgezwungen, oder hat die Welt es uns aufgezwungen? Seit 2.000 Jahren sehnten wir uns wie "andere Völker der Erde" danach, daß das Land unsere Heimat ist, wo wir geboren sind und wo wir unseren Lebensunterhalt verdienen. Wurde das uns denn erlaubt? Laßt Mahatma Gandhi diese Frage eingehend und ehrlich betrachten und uns beantworten. Der Mahatma würde uns daran erinnern, daß wir den

Kuchen nicht besitzen und essen können. Wir würden den Mahatma daran erinnern, daß uns weder erlaubt ist, den Kuchen zu essen, noch ihn zu besitzen! Aber augenscheinlich hat der Mahatma nicht viel von unserer "jahrhundertelangen Verfolgung" gelernt, sonst hätte er nicht die empörenden Bemerkungen gemacht - empörend, weil sie von ihm stammen - daß unser "Ruf nach einer nationalen Heimstätte eine trügerische Rechtfertigung für die deutsche Judenvertreibung bietet". Ist es so schwierig für den Mahatma einzusehen, wenn er die jüdische Geschichte gelesen hat, daß nur weil die ganze Welt uns seit 2.000 Jahren beständig das Recht auf Staatsbürgerschaft in den Ländern unserer Geburt verweigert, wir auf unser Recht auf unser altes Land zurückgreifen mußten? Es mag sein, daß "das Palästina der biblischen Konzeption keine geographische Gegend ist". Unsere eigene Lesart der jüdischen Geschichte wird das nicht zugeben. Aber jede ehrliche Lesart wird zugeben, daß wenn die Juden sich seit 2.000 Jahren vergebens danach sehnen, ihr eigenes Leben außerhalb ihres alten Landes zu leben, was sie vom Gesichtspunkt der Religion und Notwendigkeit niemals vergessen konnten, sie dazu berechtigt sind, ihr Recht zu beanspruchen, zu ihrem Land zurückzukehren und ihr Leben darauf zu leben. Und, was mehr ist, sie haben ein volles Recht zu erwarten, daß alle gerechten und ehrenwerten Menschen der Welt - mit dem Mahatma an der Spitze, wenn er nur seinen gebührenden Platz einnehmen will - ihre Rückkehr in ihr Heimatland nicht nur mit Gunst und Sympathie beobachten, sondern jede Gelegenheit ergreifen, um ihnen ihre Rückkehr zu erleichtern.

Mit dieser einen Bedingung. Daß die Juden auf ihrer Suche nach Gerechtigkeit den Einwohnern des Landes kein Unrecht zufügen. Sind die Juden irgendeiner Ungerechtigkeit gegenüber den Arabern Palästinas schuldig geworden? Laßt den Mahatma diese schlichten Tatsachen untersuchen, die wir demütig vor ihm ausbreiten und um deren Bestätigung vor sich selbst wir ihn bescheiden bitten. Diese Tatsachen sind im wesentlichen die, daß wenn Palästina heute etwas darstellt, dies gänzlich und allein aufgrund der Anstrengungen und der Opfer der Juden der Fall ist. Wenn die Wüste, die Palästina vor zwanzig Jahren war, heute einer der großen Orangenexporteure der Welt ist, ist dies deswegen so, weil die Juden diese Veränderung durch ihren eigenen Schweiß und ihre eigene Hingabe und ihr eigenes Geld herbeigeführt haben. Wenn die Todesrate und die Kindersterblichkeit von Palästina heute geringer als in jedem anderen Land des Ostens ist, ist dies deshalb so, weil die Juden die Malaria Sümpfe urbar gemacht, Krankenhäuser errichtet und Gesundheit und Hygiene im Land fast auf europäisches Niveau gehoben haben. Wenn das Industrieleben in Palästina heute aktiver als in jedem anderen arabischen Land pulsiert, einschließlich Ägypten, ist dies deshalb so, weil die Juden ihren Geist und ihre Ressourcen reich und freigeig in das Land investiert haben. Wenn die Regierung Palästinas mehr Geld für die Erziehung der Araber ausgibt als jede andere arabische Regierung, ist es so, weil die Juden genügend Geld hineingebracht haben, um der Regierung zu erlauben, mit ihren Ausgaben für die nationenbildenden Bereiche des Landes auf Kosten der Juden liberal umzugehen. Wenn das Lohnniveau der Araber in Palästina drei, vier und fünf Mal höher als zur Zeit im Irak, in Ägypten und Syrien ist - den am meisten fortgeschrittenen arabischen Ländern - ist es so aufgrund des Einflusses der Juden, die durch Beispiel und Anstrengung das Los der arabischen Arbeiterklasse erleichtert haben. Wenn die arabische Bevölkerung in Palästina sich nahezu verdoppelt hat, im Unterschied und Gegensatz zu allen anderen arabischen Ländern, seit der Balfour-Deklaration, ist es so, weil die Juden durch den Aufbau nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Araber Raum geschaffen haben. Schließlich, wenn Palästina heute das kultivierteste und zivilisierteste Land im Osten ist, vielleicht sogar einschließlich Japan, ist es so aufgrund der Juden und allein wegen der Juden.

Aber der Mahatma zieht es leider vor, diese Errungenschaften zu ignorieren. Und was mehr ist, er betrachtet sie als Beraubung. Er stellt unser gutes Recht auf Palästina in Frage, weil "die Mandatsvollmachten keine andere Sanktion als den letzten Krieg haben". Aber der Mahatma, der es in diesem Beispiel genau nimmt mit der Geschichte, vergißt unglücklicherweise, daß es derselbe Krieg war, der den Arabern ihre Freiheit gab. Es gab seit mehr als vier Jahrhunderten vor dem Weltkrieg kein arabisches Land, und die Araber regierten in Palästina während ihrer ganzen Geschichte zu keinem Zeitpunkt und für keine Zeitdauer. Es war ein Resultat des Krieges und des Systems der Mandatsvollmachten, daß die Araber ihre Unabhängigkeit erhielten, oder etwas sehr Ähnliches, im Irak, Saudi-Arabien, Jemen, Transjordanien etc. Es ist wahr, daß sie darum kämpften. Aber das taten die Juden auch. Ist der Mahatma sich dessen bewußt, daß tausende Juden in Palästina für die Befreiung Palästinas und deshalb für die Befreiung der arabischen Länder kämpften und starben? Wie den Arabern Versprechungen gemacht wurden, so wurden den Juden Versprechungen gemacht. "Gemäß dem anerkannten Kanon von Recht und Unrecht" sind die Juden, wenn der Mahatma all die historischen und moralischen Gründe übersehen will, genauso berechtigt zu einem Preis für ihre Dienste wie die Araber. Aber wird ihnen dieses Recht zugestanden? Einem Volk von 15 Millionen Arabern die mit "Hilfe des britischen Bayonettes" von ihren Jahrhunderten der Knechtschaft erlöst wurden, werden Millionen von Quadratmetern Landes angeboten, um ihre eigenen unabhängigen Regierungen zu bilden gemäß ihren eigenen Bedürfnissen und Wünschen. Den Juden, ein Volk von 17 Millionen, wird ihr alter kleiner Landstrich als eine nationale Heimstätte angeboten, mit ausreichenden Vorkehrungen für die Interessensgarantie der Einwohner. Die Araber fahren fort darin, ihre Territorien zu vernachlässigen, so wie sie sie vernachlässigt haben, als sie noch abhängig waren. Die Juden, voll entzündeter Hoffnung, hauchten ihrem Heimatland ein neues Leben ein, um die Aufnahmekapazität von Palästina zu erhöhen, ohne die ökonomischen

Interessen der arabischen Einwohner zu benachteiligen. Und ein großer geistlicher Führer wie der Mahatma, der an die gerechte Verteilung des Reichtums glaubt, unterstützt die gerechte Verteilung des Reichtums nicht nur nicht, obwohl er dafür in seinem eigenen Land kämpft, sondern flieht vor und angesichts all der Tatsachen und erklärt, daß die Juden in Palästina "Teilhaber der Briten bei der Ausbeutung eines Volkes sind, das ihnen nichts Falsches getan hat". Es ist außerhalb unseres Gesichtskreises, für Britannien zu sprechen, aber was konstituiert die Ausbeutung der Araber durch die Juden in den Augen des Mahatma? Sind es die Errungenschaften, die wir aufzählten, oder hat er etwas anderes im Sinn? Wenn dies so ist, so laßt es ihn aussprechen!

Jedoch würde es sich zeigen, daß Mahatma Gandhi unbeabsichtigt sein Vorurteil für die "stolzen Araber" verrät, von deren Ausschreitungen er sagt, daß er sie nicht teile, trotz seiner eingestandenen Sympathie mit den Juden. "Gemäß dem anerkannten Kanon von Recht und Unrecht", erklärt er, "kann angesichts erdrückender Unterschiede nichts gegen den arabischen Widerstand eingewandt werden."

Wir würden dem Mahatma zwei direkte Fragen stellen. Erstens, warum fordert er die Juden auf zu einem "edleren Vorgehen" und, "ihre Position auf der Erde zu verteidigen", mit anderen Worten, warum beurteilt er sie mit einem abstrakten, geistlichen Maß, während die Araber durch den "anerkannten Kanon" beurteilt? Erachtet er die Araber an Moralität minderwertiger als die Juden? Das kann nicht sein, denn das wäre eine Beleidigung für die stolzen Araber. Zweitens, glaubt er im Ernst daran, daß die Araber in Palästina gegen "erdrückende(re) Unterschiede" kämpfen als die Juden in Deutschland? Das kann auch nicht sein, denn während er einen Krieg gegen Deutschland aufgrund der Judenverfolgung rechtfertigen könnte, sagt er nicht, daß ein Krieg gegen Britannien aufgrund ihrer Behandlung der Araber gerechtfertigt werden könnte. Es scheint uns, daß dies eine willkürliche Gewichtsverschiebung zugunsten der Araber ist, wenn der Mahatma uns nicht mitteilen kann, was es sonst ist. Er darf uns nicht darum bitten, wie "andere Völker auf der Erde" zu sein, und uns gleichzeitig mit jenseitigen Maßen messen. Und es wird keine Entschuldigung sein für ihn zu sagen, daß die Juden beanspruchen, das "ausgewählte Volk" zu sein, oder daß der Gott der Juden persönlicher als der Gott anderer Völker ist. Sehr wenige Juden stellen heutzutage diese Behauptung auf oder glauben an sie. Wenn überhaupt, behaupten sie, daß sie das ausgewählte Volk für Verfolgung und Demütigung sind. In jedem Fall hängt die Frage der Auserwähltheit, wenn das irgendeine Bedeutung hat, nicht davon ab, ob dies von den Juden angenommen wird, sondern von den Nicht-Juden.

Wir fürchten, daß Mahatma Gandhis Voreingenommenheit mit Britannien ihm nicht erlaubte, eine gerechte Einschätzung der Palästina-Frage vorzunehmen, was wir von ihm erwartet haben. Wir wollten ihm dringend raten, all seine Vorurteile abzuwerfen und die jüdische Frage im Licht der jüdischen Errungenschaften in Palästina und ihrer Nöte und ihrer Todeskämpfe zu betrachten. Die jüdische Rückkehr nach Palästina wird nicht durchgeführt, wie der Mahatma einfach sagt, im Schatten des britischen Gewehres. Die Juden sind nach Palästina gegangen und gehen nach Palästina auf direkte Einladung von 52 Staaten hin, die dem jüdischen Volk das historische Recht auf Rückkehr in ihr altes und niemals vergessenes Heimatland zugestanden haben. Und diese Rückkehr wird gelingen oder scheitern gemäß den Prinzipien der Gerechtigkeit oder sonstigen, die die jüdische Arbeit in Palästina leiten. Wenn es in den Augen von Mahatma Gandhi vonseiten der Juden ein Verbrechen ist, zu ihrem Heimatland auf Einladung der Welt und mit, jedoch unbedeutenden, britischen Erleichterungen und Hilfestellungen zurückzukehren, sollte es ihm verbrecherischer erscheinen, daß das indische Volk nach Südafrika, Kenia, Burma, den Malaienstaaten und Ceylon oder einem anderen Teil des britischen Empire geht, aus angeblich keinem anderen Grund als weil das britische Gewehr zufällig dort stationiert ist. Aber augenscheinlich betrachtet es weder Mahatma Gandhi noch irgendein anderer Führer Indiens als "falsch und unmenschlich", die Inder den Afrikanern oder anderen rückständigen Völkern auzuzwingen, wie "imperialistisch" auch immer ihr Eindringen in jene Länder ist. Andererseits erhebt der Kongreß seine Stimme des Protestes, wenn verjagte deutsche, jüdische Familien von Britannien in Kenia verlegt werden, um sie vor der "organisierten und schamlosen Verfolgung" zu bewahren! Und der Mahatma äußert nicht einmal eine Silbe darüber! Wie kann er all diese Widersprüche miteinander versöhnen? Er muß sich selbst erklären. Oder, um das mindeste zum Ausdruck zu bringen, er sollte nichts auf Gebieten riskieren, wo er aus fraglichen Gründen mit seiner üblichen Rücksicht auf die Prinzipien der Wahrheit und absoluter Unparteilichkeit nichts riskieren kann.

Wir stimmen mit einer Bemerkung von Mahatma Gandhi überein. "Seinen festen Willen vorausgesetzt", sagt er, "kann der Jude sich weigern, als ausgestoßener Kastenloser (outcaste) des Westens behandelt zu werden, verachtet oder gönnerhaft behandelt." Dies ist in der Tat unsere ernsteste Hoffnung und zugleich Gebet in diesen dunklen Tagen unseres Leidens. Aber wir können nur dann nicht "verachtet oder gönnerhaft behandelt" werden, wenn wir wie "andere Völker auf dieser Erde" sind, mit einem Land, das uns gehört. Dies ist es, was wir nach 2.000 Jahren Verfolgung und verzweifelten Versuchen, der Wirklichkeit unserer Lage zu entfliehen, endlich erkannt haben. Was wir benötigen ist der Wille, nicht unser eigener, denn diesen haben wir jetzt, sondern der Wille aller gerechten und redlich gesinnten Menschen auf der Welt, einschließlich dem von Mahatma Gandhi. Das ist der Grund, warum seine Ansichten herbeigesehnt wurden. Aber wenn er sie darbringen muß zu anderen Bedingungen als der Wahrheit, die wir mit ihm gedanklich verbinden, tut es uns sehr leid, daß wir sie herbeigesehnt haben."

- Brief von Simon Wolff an Mahatma Gandhi (26.12.1938)

Der Dolmetscher und Übersetzer Simon Wolff verfaßte seinen Brief an Gandhi am 26.12.1938 in Jerusalem, auf welchen Gandhi am 10.1.1939 von Wardha aus antwortete: "Lieber Freund, ich danke Ihnen sehr für Ihren Brief. Ich befasse mich mit ihm und seinem Anliegen im "Harijan". Aufrichtig der Ihre, M. K. Gandhi." (vgl. Harijan, 28.1.1939) - Dieser Brief von Simon Wolff wurde von mir ins Deutsche übertragen. Eine Kopie des englischsprachigen Briefes von Simon Wolff an Gandhi und dessen Antwort (in Kopie) wurden uns großzügigerweise von Simon Wolffs Witwe Frau Erna Wolff aus Freudenstadt zur Publikation zur Verfügung gestellt. Herr Joseph Abileah, Freudenstadt, ein guter Freund von Simon Wolff, korrigierte die deutschsprachige Übersetzung dankenswerterweise sorgfältig, so daß der Brief mit freundlicher Erlaubnis von Frau Erna Wolff letztlich an dieser Stelle ungekürzt dokumentiert wird.

"Simon Wolff
Jerusalem, Palästina
26. Dezember 1938

Lieber Herr Gandhi,

ich bitte Sie, von einem jüdischen Einwohner dieses Landes den Ausdruck tiefer Bewunderung und hoher Achtung entgegenzunehmen.

Vor beinahe acht Jahren machte ich mich mit Ihrem Leben und mit dem von Ihnen in Afrika und Indien Erreichten vertraut durch ein Buch eines Ihrer europäischen Freunde und Verehrer, Romain Rolland. Daraufhin las ich vier oder fünf Bücher von Ihnen und über Sie, wie z.B. eine Auswahl von Ihren Artikeln aus "Jung Indien", die Beschreibung Ihres Lebens und Wirkens in Südafrika etc. Und vom ersten Moment an regte sich in meinem Herzen die begeistertste Sympathie sowohl mit Ihrer Person als auch mit der von Ihnen unternommenen Mission - welche bedeutet: Ihr Volk nicht allein vom wirtschaftlichen Druck eines fremden Volkes zu befreien, sondern insbesondere von dem Ungeist der europäisch-zivilisierten Barbarei. Noch während ich das Buch von Rolland las, empfand ich, daß viele Ihrer Gedanken wie Ihre Aufforderung zur Gewaltfreiheit, Ihre Abscheu vor westlicher Medizin und der westlichen Zivilisation im allgemeinen, Ihre Ansichten über Ernährung und ähnliche Ideen mir irgendwie vertraut vorkamen; ich empfand, daß all diese Gedanken mir bereits seit Zeitaltern bekannt sind, als ob sie ein integraler Bestandteil meines eigenen Wesens seien, mir von Herzen nahe, meiner Seele vertraut wie das Juwel der heiligen Überlieferungen meines Volkes, und von meinem Verstand als die einzig mögliche Wahrheit anerkannt werden.

Daher wurde ich Ihr ergebenster Schüler und Anhänger, und ich betrachte Sie, lieber Mahatma, als meinen "Guru", mein spirituelles Vorbild.

Seitdem wollte ich Ihnen über die aktuellsten und schwierigsten Probleme, die dieses Land betreffen, schreiben, zögerte jedoch Tag für Tag, weil ich nicht den nötigen Mut dazu fand, weil ich doch ein Mitglied der zionistisch-jüdischen Palästina-Einwandererschaft bin, die Sie - so weit mir bekannt - nicht befürworten.

Allein jetzt, mein lieber Wegweiser und Lehrer, anläßlich der Zeilen, die einige meiner Freunde an Sie richten, wage ich Ihnen gegenüber meine Auffassung des jüdisch-palästinensischen Problems zum Ausdruck zu bringen.

Die einfache Tatsache, daß ich gerade Sie, den Mann eines fremden Volkes, zu meinem spirituellen Wegweiser wählte, kann aus meiner Einsicht abgeleitet werden, daß einerseits Ihr spirituelles Leben und Ihre Handlungsweise meiner alten, geliebten jüdischen Glaubensüberzeugung und Tradition und der Moral und den Gebräuchen der besten meiner Vorfahren ähnlich sind, während ich andererseits - es beschämt mich zutiefst, dies sagen zu müssen - innerhalb der gesamten, heute lebenden modernen Judenheit keinen führenden Mann finden kann, den ich durch die Reinheit seines Empfindens und die Heiligkeit seines Lebens als meinen wahren Meister und Wegweiser betrachten könnte.

Seitdem ich mich mit Ihrer Handlungsweise sowohl im privaten als auch im politischen Leben vertraut gemacht habe, erkenne ich mehr und mehr, daß es -tatsächlich- keinen Widerspruch zwischen Ihrer Aufforderung zu Satyagraha oder Gewaltfreiheit und wahrem Judentum gibt.

Im Gegenteil: Alle Lehren, Ansichten und Verhaltensweisen der Ahnen des jüdischen Volkes, insbesondere von vor ungefähr 2000 Jahren, waren wie die Ihren, beinahe bis auf jede Einzelheit (Ich werde es Ihnen weiter unten erklären und beweisen.), weswegen ich Ihre Lehre und Lebensweise so sehr schätze.

Der Hauptirrtum, dem die meisten nicht jüdischen Denker unterliegen, u.a. auch der große deutsche Philosoph Arthur Schopenhauer, ist ihre Annahme des Alten Testaments und besonders bloß des Pentateuchs als Judentum. Es gibt unter all diesen Menschen keinen, der je zur Kenntnis genommen hätte, daß das jüdische Volk wie alle Völker der alten Zeit bis auf den heutigen Tag eine lange geschichtliche Entwicklung durchlebt hat und das alte Testament nur ihre frühe Phase darstellt und daß während dieser Entwicklung das Judentum kein geringeres Niveau erreicht hat als andere große Religionen, z. B. das Christentum und der Buddhismus.

Schon im Pentateuch wird geraten, dem Feind gegenüber freundlich zu handeln: "Wenn du dem Rind oder Esel deines Feindes begegnest, die sich verirrt haben, so sollst du sie ihm wieder zuführen." (Exodus 23, 4) Und in den jüngeren Büchern des Testaments findet man zahlreiche Verse, die sogar verlangen, den Feind zu lieben: "Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot, dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser." (Sprüche Salomo 25, 21), oder: "Freue dich nicht über den Fall deines Feindes, und dein Herz sei nicht froh über sein Unglück." (Sprüche Salomo 24, 17), und dieser Geist der Liebe erreicht im Alten Testament seinen Höhepunkt im Buch Hiob, in dem im 31. Kapitel verschiedene leichte Verstöße gegen eine äußerst erhabene Moral aufgezählt werden, die Hiob während seines gesamten Lebens nicht beging. Und nun zu den späteren Schriften des Judentums, die so weit wie der Ozean sind, obwohl Nicht-Juden im allgemeinen davon keine Ahnung haben; die Mischnah und ihr Kommentar, der Talmud, sind voller Passagen, die Ideen zum Ausdruck bringen, welche es leicht mit den erhabensten der von modernen Religionen gelehrt Ideen aufnehmen können. Hier muß ich mich damit zufrieden geben, nur einige wenige Beispiele vorzubringen.

Die große Nächstenliebe wird schon vor Christus am vollkommensten zum Ausdruck gebracht durch die Worte des alten Hillel, die er, während er auf einem Bein steht, an einen Nichtjuden richtet, der Gottes Gesetz zu lernen gekommen war: "Tu Deinem Nächsten nicht an, was Du nicht willst, daß es Dir getan werde. Das ist Gottes Gesetz, alles übrige ist nur ein Kommentar dazu." Und Bruria, die vortreffliche Frau des Rabbi Meir, riet ihrem Mann, für die Bekehrung seiner Feinde zu beten und nicht für deren Ausrottung. Dieser Gedanke wird bereits von den Propheten zum Ausdruck gebracht, z. B.: "Der Gottlose lasse von seinem Wege und der Übeltäter von seinem Gedanken und bekehre sich zum Herrn, so wird Er sich seiner erbarmen, und zu unserm Gott, denn bei ihm ist viel Vergebung." (Jesaja 55, 7), oder: "Meinst du, daß ich Gefallen habe am Tode des Gottlosen, spricht Gott der Herr, und nicht viel mehr daran, daß er sich bekehrt von seinen Wegen und am Leben bleibt ?" (Hesekiel 18, 23). "Denn ich habe kein Gefallen am Tod des Sterbenden, spricht Gott der Herr. Darum bekehrt euch, so werdet ihr leben." (Hesekiel 18, 32), was sich ebenfalls in einem unserer täglichen Gebete wiederfindet: Wir hoffen daher auf Dich, o Herr, unser Gott, daß wir rasch die Herrlichkeit Deiner Macht schauen, wenn Du die Greuel von der Erde entfernen wirst, und die Götzen werden gänzlich gestürzt, wenn die Welt im Reich des Allmächtigen vervollkommenet wird, alle Kinder aus Fleisch und Blut werden Dich bei Deinem Namen nennen, wenn Du alle Bösen der Erde zu Dir bekehren wirst.

Die Bescheidenheit kommt zum Ausdruck in dem Satz: Der Weg von Gottes Gesetz lautet: "Trockenes Brot mit Salz sollst du essen, eine bemessene Menge Wasser sollst du trinken und auf dem Boden sollst du schlafen."

Die Liebe zu den Tieren nimmt ebenfalls einen bedeutenden Stellenwert in diesen Schriften ein: Rabbi Yehuda Hanassi sagte einst zu einem Kalb, das vor einem Metzger zu ihm floh: "Geh' zurück zum Metzger, weil Du zu diesem Zwecke geschaffen worden bist", und für diese Sünde bestrafte Gott ihn mit einer schrecklichen Krankheit, von welcher der Rabbi nicht befreit wurde, bis er einem kleinen Insekt, welches seine Dienerin weggeworfen hatte, seine Gnade erwies.

Außerdem fügte selbst Jesus Christus, den Sie, wie ich weiß, so sehr achten und bewundern, dem Judentum nichts Neues hinzu, sondern er brachte nur um so nachdrücklicher den Geist und die Überlieferungen, denen er entwuchs, zum Ausdruck.

Während ich gerade diesen Brief schreibe, sehe ich einen Artikel von Ihnen vor mir liegen, der kürzlich in einer unserer hebräischen Tageszeitungen veröffentlicht wurde und Ihre Ansichten zu dem jüdisch-arabischen Konflikt in Palästina und über die schrecklichen Verfolgungen der Juden in Deutschland zum Ausdruck bringt, und ich kann ihm u.a. entnehmen, daß mein Zitieren von Passagen aus späteren jüdischen Schriften fast unnötig war. Sie halten gewiß das Alte Testament nicht für das Judentum, weil Sie sehr gut wissen, daß sich das Judentum während der letzten 3000 Jahre genau wie Ihr Hinduismus und jede andere Religion weiterentwickelt hat. Insbesondere was die Tieropfer betrifft, welche im Pentateuch vorgeschrieben werden, so ist bekannt, daß vor ungefähr 2.500 Jahren auch in Indien das Töten von Tieren aus Gründen der Ernährung oder des Opfers üblich war, und Sie erwähnten in einem Ihrer Bücher sogar selbst, daß die Bhagavadgita, eine Ihrer Hindu-Schriften, einem frommen Menschen rät, die besten Pferde als Opfer für die Gottheiten darzubringen, - ein Gedanke aus alten Tagen, der in unserer Zeit auf gar keinen Fall buchstäblich übernommen werden kann. Ähnlich verhält es sich mit der alten Gewohnheit von Tieropfern im Judentum. Bitte nehmen Sie zur Kenntnis, daß bereits in Moses' Gesetz der Fleischverzehr auf einige wenige Tiere beschränkt wird, die den Juden zu essen erlaubt waren, während alle anderen ihnen verboten sind, und Gefräßigkeit als eine der größten Sünden betrachtet wird (siehe Exodus 16, Deuteronomium 21, 18).

Bei dieser Gelegenheit möchte ich den Vegetarismus unter der hebräischen Jugend in diesem Land erwähnen. (Ich für meinen Teil habe seit Jahren kein Fleisch gegessen und nichts, was von Tieren stammt, wie Milchprodukte etc.)

Und was nun das sehr, sehr schwierige Palästina-Problem betrifft, so muß ich zu meiner großen Beschämung zugeben, daß Sie ganz zurecht die zionistische Bewegung nicht leiden können, solange 99 Prozent des modernen jüdischen Volkes sich bloß um den materiellen Aufbau dieses Landes sorgen, den spirituellen Aufbau vergessen und die politische und militärische Macht über dieses Land zu erreichen versuchen, anstatt daß sie in dem heiligen Land ihrer Vorfahren die erhabensten spirituellen und religiösen Ideale einer weltweiten sozialen Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit verwirklichen, welche die schönen Visionen unserer großen Propheten, wie z.B. Jesaja (Kapitel 2), mit Zion und Jerusalem verbanden.

Ich darf bemerken, daß genau die selbe Gottlosigkeit bei vielen Völkern zu finden ist, welche diese schreckliche, satanische "moderne Zivilisation" angenommen haben, wie die Deutschen, ehemals das "Volk der Dichter und Denker", ein Volk, welches der Menschheit Männer wie Kant oder Goethe schenkte und unlängst die grausamen, bestialischen Verfolger und Mörder ihrer Menschenbrüder, oder die Japaner, ehemals ein freies buddhistisches Volk, das keiner Fliege etwas zuleide getan hätte und unlängst die brutalsten Militaristen und Eroberer von Ländern schwächerer Völker; und selbst unter Ihren Hindu-Brüdern gibt es viele, die bereits den grausamen Ungeist des "modernen" Materialismus angenommen haben und sich keinen anderen Weg der Befreiung für ihr mit dem Tode ringendes indisches Volk vorstellen können als den Weg mit Feuer und Schwert.

Vor fast 40 Jahren hat einer der berühmtesten hebräischen Schriftsteller und Philosophen, der verstorbene Ahad Haam, dessen Name Ihnen gewiß bekannt ist, die jüdischen Neuankömmlinge in Palästina für ihr anmaßend-gebieterisches Verhalten gegenüber ihren arabischen Brüdern getadelt und prophezeit, daß einst der Tag der Rache kommen wird. Ahad Haam wehrte sich im übrigen gegen jeden politischen Zionismus und sah Palästina als das Zentrum der spirituellen Kultur für das jüdische Volk.

Auf ähnliche Weise betonte der alte Oberrabbiner A. I. Cook, daß keine Heimkehr von Israel nach Zion denkbar ist ohne eine ihr vorausgehende Wiederbelebung des wahren Geistes im Volk Israel, bei der also die erhabenste Stufe erreicht worden ist während einer Entwicklung von Jahrtausenden mittels zahlreicher religiöser Formen und Gebräuche. Während seines gesamten Lebens schrieb dieser herausragende Rabbi, der sich durch seine heilige Lebensweise auszeichnete, nicht weniger als 30 Bände über die Probleme des spirituellen Lebens des jüdischen Volkes.

Aber trotz des scheinbaren Sieges von Gewalt und Grausamkeit sind wir ganz sicher, daß so wie in der Wissenschaft die Phase des falschen Materialismus schon vorüber ist und er seinen Platz geräumt hat zugunsten einer neuen Sicht der Materie als bloße Vorstellungsgröße (Fiktion) oder eine Umwandlungsform von Energie, auch in der Weltanschauung der Massen der durch den Einfluß der Arbeiterführer am Jahrhundertende eingeführte Materialismus nach und nach immer mehr verschwinden wird und daß eine wahre Religion, die zu unserem modernen Wissensstand paßt, daß solch eine Religion sich in den Herzen der Menschen ansiedelt.

Und tatsächlich sehen wir in allen Völkern auf der ganzen Erde Bewegungen in dieser Richtung, so wie die Theosophie, Anthroposophie oder die Christliche Wissenschaft in England oder Amerika oder "Neugeist" in Deutschland. Solche Bewegungen kamen auch unter uns Juden hier in Palästina auf, von denen auch ich einer angehöre: der "Organisation für eine jüdische geistige Wiedergeburt in Palästina".

Diese Organisation ist insbesondere den Ansichten der zwei oben erwähnten großen Männer verpflichtet, Ahad Haam und Rabbi Cook, und wir sind ganz sicher, daß der von ihnen gewiesene Weg uns im Laufe der Zeit erlösen wird.

So wie Sie Ihr indisches Volk lieben, obwohl Sie alle seine Fehler kennen, genau so muß ein wahrer Jude ein ergebener Sohn seines Volkes bleiben, auch wenn er den furchtbaren Verfall seiner jüngsten Generation beobachtet.

Ich füge diesem Brief eine hebräische Ausgabe unserer Organisation bei und einige Ihrer jüdischen Freunde an Ihrem Ort werden gewiß in der Lage sein, sie für Sie zu übersetzen, und Sie werden daraus entnehmen, daß unser Programm nichts vertritt, was Ihrem heiligen Satyagraha-Prinzip entgegengesetzt ist.

So beende ich meinen Brief, indem ich Sie, mein lieber älterer Freund und Meister, bitte, uns Ihren Segen und Ihre moralische Unterstützung für unsere junge Bewegung der geistigen Wiedergeburt zu senden, und ich bete zu Gott, daß Er Ihre Gesundheit erhalte, Ihr Leben verlängere und Ihnen viele körperlichen und spirituellen Kräfte sendet, so daß Sie in der Lage sein werden, auf weitere viele, viele Jahre hin ein wahrer Weiser und Führer zu bleiben, sowohl für Ihr geliebtes indisches Volk als auch für alle anderen Bruder-Völker der großen Menschenfamilie.

Und nun hoffe ich, daß mir einst gewährt wird, Ihre persönliche Bekanntschaft in Ihrem heiligen Satyagraha-Ashram zu machen und vieles von Ihnen und von dem, was Sie erreicht haben, zu lernen.

Ihr sehr ergebener

S. Wolff

Meine Adresse: S. Wolff, "Maabadat Moshe", Hebräische Universität, Jerusalem, Palästina."

"Jerusalem, Palestine, 26th Dec. 1938.

Dear Mr. Gandhi,

Please, accept the expression of a deep respect and admiration from one of the Jewish inhabitants of this country.

Nearly 8 years ago I got acquainted with your life and with what you have achieved in Africa and India from a book of a European friend and admirer of yours, Romain Rolland. Then I read 4 or 5 other books of you and about you, such as a selection of your articles in "Young India", the description of your life and works in South Africa etc. And there arose in my heart from the very first moment a most enthusiastic sympathy both with your person and with the mission you have undertaken - that means to deliver your people, but from the spiritual malediction of European civilized barbarism, particularly.

Still, while reading Rolland's book, I felt that many of your thoughts as your postulate of Non-violence, your dislike of western medicine and civilization in general, your views upon the nourishment and similar ideas, were somehow familiar to me. I felt as if all that has been known to me for ages, already, as if it has been an integral part of my own nature, has been near to my heart, has been beloved by my soul as the jewel of my own people's sacred tradition and recognized by my mind as the only truth possible.

From hence I have become your most devoted pupil and follower and I consider you, dear Mahatma, as my "Guru", as my spiritual leader.

Ever since I wanted to write you about the most actual and grievous problems concerning this country, but I delayed it from day to day because I could not find the necessary courage being myself a member of the Zionist-Jewish Palestine immigrantship which you disapprove so far as it is known to me.

It is only now, my dear guide and teacher, on the occasion of some of my friends writing to you, that I dare to express you my opinion about the Jewish-Palestinian problem.

The mere fact that I happened to choose just you, a man of a foreign people, as my spiritual guide can be attributed to my realizing that on the one hand your spiritual life and the manner of your acting are similar to my old beloved Jewish faith and tradition and to the moral and customs of the best of my ancestors, whilst on the other hand - it is to my greatest shame that I must make this statement! -- within the entire now living modern Jewry I could not find any leading man whom through the purity of his feeling and the holiness of his life I could consider as my true master and leader.

Since I have got acquainted with your way of acting both in private and in political life, I have been realizing more and more that there is, as a matter of fact, no contradiction between your Satyagraha of Non-Violence postulate and true Judaism. On the contrary, all the teachings, views and behaviour of the Jewish people's ancestors, especially from about 2000 years ago were just like yours, almost in all details, (I shall explain and prove it to you below,) and that is why I have liked so much your teaching and manner of life.

The main error the most of the non-Jewish thinkers commit, amongst them also the great German philosopher Arthur Schopenhauer, is their taking the Old Testament and especially the mere Pentateuch for Judaism. There is no one among all these men who ever had known that from the old time until the recent days the Jewish people, like all peoples, has passed through a long historical development, the old Testament being only the early stage of it, and that during this development Judaism has reached no lower level than other great religions such as Christianity and Buddhism.

In the Pentateuch already it is advised to act friendly towards the enemy: "If thou meet thine enemy's ox or his ass going astray, thou shalt surely bring it back to him again (Ex. 23,4). And in the later books of the Testament you find several verses requiring even to practise love with him: "If thine enemy be hungry give him bread to eat, and if he be thirsty, give him water to drink" (Prov. 25,21) or "Rejoice not when thine enemy falleth, and let not thine heart be glad when he stumbleth" (Prov. 24,17), and this spirit of love reaches in the Old Testament its climax in the book of Hiob where, in the 31st chapter, there are enumerated diverse subtle offences against a very sublime moral, not committed by Hiob during all his life.

And now, the posterior scriptures of Judaism which are as wide as the ocean, though Non-Jews generally have no idea of them, the Mishna and its commentary - the Talmud are filled with passages expressing ideas which can easily compete with those taught by the most elevated of modern religions. Here I must content myself with bringing a few examples only.

The great love of the next is most perfectly expressed, already before Christ, through the old Hillel's words addressed to a Gentile who has come to learn God's Law while standing on one foot: "Do not do to your next what you do not wish to be done to yourself". This is God's Law, all the remaining is only a commentary to it". And Bruria, Rabbi Meir's noble wife advised her husband to pray for the conversion of his enemies and not for their extirpation. This idea, expressed already by the Prophets, e.g.: "Let the wicked forsake his way, and the unrighteous man his thoughts; and let him return unto the Lord, and He will have mercy upon him; and to our God, for He will abundantly pardon." (Isaiah 55,7) or: "Have I any pleasure at all that the wicked should die? saith the Lord God; and not that he should return from his ways; and live?" (Ezekiel 18,23), "For I have no pleasure in the death of him that dieth, saith the Lord God; wherefore turn yourselves, and live ye" (verse 32), is to be found, also, in one of our daily prayers: We therefore hope in Thee, o Lord, our God, that we may speedily behold the glory of Thy might, when Thou wilt remove the abominations from the earth, and the idols will be utterly cut off, when the world will be perfected under the Kingdom of the Almighty, and all the children of flesh will call upon Thy name, when Thou wilt turn unto Thyself all the wicked of the earth.

The modesty is expressed by the sentence: "Such is the way of God's Law: "Dry bread with salt shalt thou eat, a measured quantity of water shalt thou drink and on the ground shalt thou sleep".

The love to animals also takes an important place in these Scriptures: Rabbi (Yehuda Hanasi) once said to a calf which escaped to him from a butcher: "Go back to the butcher, because it is for this purpose that thou hast been created", and for this sin God punished him with a terrible disease from which Rabbi was not delivered until he showed his mercy upon a small insect thrown away by his maid-servant.

Besides, Jesus Christ himself, whom you, as I know, do respect and admire so much, has added nothing new to Judaism, but has only expressed more intensively the spirit and traditions, he himself had grown out of.

Right now, on writing this letter, I saw an article of yours just published in one of our Hebrew daily newspapers expressing your views on the Jewish-Arab conflict in Palestine and on the terrible persecutions of the Jews in Germany, and I can see from it, among other things, that my quoting passages from the posterior Jewish Scriptures was almost unnecessary. You certainly do not take the Old Testament for Judaism, as you know very well that Judaism has developed into higher region during the last 3000 years just like your Hinduism and any other religion. In particular, what concerns the sacrifices of animals which are prescribed in the Pentateuch, it is known that about 2500 years ago in India, too, killing animals for food purposes or for sacrifices was a common thing, and even you mentioned in one of your books that the Bhagavad Gita, one of your Hindu Scriptures, advises to a pious man to burn the best of his horses sacrificing him in this manner to the gods, -- an idea from the old days which in no way can be accepted literally in our time. Similar it is with the old habit of animal sacrifices in Judaism. Please, notice that in the laws of Moses already, the consumption of meat was reduced to few animals, which were allowed to the Jews, all others being prohibited, and gluttony was regarded as one of the biggest sins (look Exodus 16, Deuteronomy 21,18).

On this occasion I want to mention the vegetarianism among the Hebrew youth in this country (I for myself for years have not eaten meat and anything that comes from animals, such as dairy products etc.).

And now, concerning the very very grave problem of Palestine, I must to my great shame admit that you are quite right disliking Zionist movement as long as 99 percents of the modern Jewish people do care for material building up of this country only, forgetting the spiritual upbuilding and try to get political and military power over this country instead of realizing in their ancestors' Holy Land the most sublime spiritual and religious ideals of a world-wide social justice and righteousness which the beautiful visions of our great prophets such as Isaiah (chapter 2) have associated with Zion and Jerusalem.

I may note that just the same profanity is with a lot of peoples who have accepted that terrible satanic "modern civilization" such as the Germans, formerly the "People of Philosophers and Poets", people which gave to the mankind men like Kant or Goethe, and recently the cruel, bestialic persecuters and murderers of their human brethren, or the Japanese, formerly a quiet Buddhist people which would kill no fly, and recently the most brutal militarists and conquerors of weaker peoples' countries; and even among your Hindu brethren, there are many who have already accepted the cruel spirit of "modern" materialism

and can imagine no other way of relief for their agonized Indian people than such attainable through fire and sword.

About 40 years ago already one of the most prominent Hebrew writers and philosophers, the late Ahad Haam whose name is certainly known to you, has greatly blamed the Jewish newcomers to Palestine for their imperious behaviour towards their Arab cousins and prophesied that once there will come the day of revenge. Ahad Haam in general resisted all political Zionism and saw Palestine as the spiritual culture centre for the Jewish people.

In a somehow similar way the late Chief Rabbi A.I. Cook emphasized that no return-home of Israel to Zion is conceivable without a preceeding degree having been reached during a development of milleniums by means of several venerable religious forms and customs. During all his life this eminent Rabbi who distinguished through his holy manner of life has written no less than 30 volumes on the problems of the Jewish people's spiritual life.

But inspite of the apparent victory of violence and cruelty, we are quite sure that as in science the period of the wrong materialism has already passed and yield its place to a new view upon stuff as upon a fiction or a form of energy, so also in the world-view of the masses the materialism introduced especially by the influence of the labour leaders in the end of the last century will disappear more and more in course of time, and a true religion, a religion suitable to our modern knowledge will settle in the hearts of people.

And really we see movements in this direction among all peoples throughout the world, such as Theosophy, anthroposophy or Christian Science in England and America or "the New Spirit" in Germany. Such movements have arisen, also, among us Jews here in Palestine, one of them being the "Organization for Jewish Spiritual Renaissance in Palestine" to which I belong, too.

This organization is especially bound to the views of the two great men mentioned above, Ahad Haam and Rabbi Cook, and we are quite sure that the way shown by them will redeem us in course of time.

Just as you love your Indian people though you know all its faults so a true Jew must remain a devote son of his people though he sees the terrible decay of its recent generation.

I add hereby a Hebrew issue of our Organization and some of your Jewish friends at your place will certainly be able to translate it for you, and you will see from it that our program includes nothing contradictory to your Holy Satyagraha principle.

Thus, I close my letter by begging you, my very dear older friend and master, to send us your blessing and moral support to our young movement of Spiritual Renaissance, and I pray to God, He may improve your health and prolong your life and send you many physical and spiritual forces, so that you would be able to remain a true guide and leader both unto your beloved Indian people and unto all the other brethren - peoples of the large human family still for many, many years.

And I still hope, I will be once granted to make your personal acquaintance at your Holy Satyagraha Ashram and to learn much, very much, from you and from all your achievements.

Yours very devoted

S. Wolff

My address:

S. Wolff, "Maabadat Moshe",

Hebrew University, Jerusalem, Palestine"

**- Simon Wolff: Gandhi und das Palästina-Problem
(Auszug eines Artikels vom 27.4.1958)**

"Am 26. Dezember 1938 habe ich aus Jerusalem an Gandhi, damals in Ségaon (Wardha, M.P., Indien), einen maschinengeschriebenen Brief von 6 bis 7 Din A 4 - Seiten gesandt, dessen Hauptthema es war, zu zeigen, wie sehr die zionistisch-materialistische Entwicklung in Palästina mich anwiderte, weil sie sich leider damals schon in krassestem Widerspruch zum wahren Wesen des Judentums befand, das, wie jede andere Religion, in vollkommenem Einklang mit Gandhis Lehre des Satyagraha, d.h. Gewaltlosigkeit, steht. Da ich keine feste Adresse in Palästina hatte, habe ich als Absender "S. Wolff, Hebräische Universität, Jerusalem" angegeben, was wahrscheinlich Gandhi vermuten ließ, daß ich eine einflußreiche Persönlichkeit sei, die ich durchaus nicht war.

Nach 14 Tagen hat mir Gandhi mit einem kurzen, mit der Hand geschriebenen Brief vom 10. Januar 1939, den ich bis zum heutigen Tag bewahrt habe, geantwortet, in welchem er mir mitgeteilt hat, daß er "sich mit meinem Brief in seiner Wochenschrift Harijan befaßte".

Tatsächlich hat er den Inhalt meines Briefes zum Teil in der Ausgabe des Harijan vom 28. Januar 1939 unter dem Titel "Judentum und Satyagraha" veröffentlicht. Leider hat er aus zuviel Vorsicht oder, um mir keine Unannehmlichkeiten zu verursachen, den ganzen politischen Teil meines Briefes, der der interessanteste wäre, weggelassen und nur den religiösen Teil veröffentlicht, und zwar die verschiedenen Bibel- und Talmud-Stellen und Abschnitte aus den Gebeten, die klar beweisen, daß der wahre Sinn des Judentums die allumfassende Liebe zu allen Lebewesen genau Satyagraha Gandhis entspricht.

Ich habe Martin B u b e r und dem verstorbenen Dr. J.L. M a g n e s maschinengeschriebene Abzüge meines Briefes an Gandhi gegeben und ihnen nachher auch seine Antwort gezeigt. Sie haben sich dafür interessiert. Ich habe aber gefühlt, daß sie mit dem, was ich geschrieben hatte, nicht ganz einverstanden waren. (...)

Buber und Magnes, obwohl Friedensstifter, glaubten damals jedoch noch an die edle Seite des Zionismus und an die Möglichkeit einer friedlichen Entwicklung der Beziehungen zwischen den Juden und Arabern Palästinas. Aus diesem verständlichen Grunde bedauerten sie es lebhaft, nicht in den Beziehungen zwischen der jüdischen Bevölkerung Palästinas und Gandhi die Initiative ergriffen zu haben und diese mir überlassen zu haben. Um das, was sie vernachlässigt hatten, nachzuholen, haben sie noch im Jahre 1939 ihren gemeinsamen Brief an Gandhi gesandt, dessen von Buber verfaßter Teil in der "Arche" veröffentlicht worden ist. Was Magnes anbetrifft, hat er, soweit ich mich entsinnen kann, besonders die Verfolgungen der Juden durch die Nazis betont und hat in diesen äußeren Umständen eine Rechtfertigung für die zionistische Kolonisation gesehen.

So hofften Buber und Magnes dadurch, daß sie das, was ich an Gandhi geschrieben hatte, weglegneten, den negativen Eindruck, den ich Gandhi vom Zionismus gegeben hatte, rückgängig zu machen und ihn von dessen edlem Charakter zu überzeugen, dies zum großen Teil aus politischer Berechnung, aus verstandesmäßiger Erwägung, während mein Brief an Gandhi durch unmittelbare Wahrnehmung, durch Intuition, durch Horchen auf die innere Stimme zustande gekommen war. So ist es auch verständlich, daß Gandhi, der mit seiner feinen und absolut ehrlichen Mentalität und mit seiner vollkommenen Gottverbundenheit ganz in denselben Schwingungen wie ich schwang, die Briefe Buber's und Magnes nicht einmal einer Antwort gewürdigt hat. So war und blieb ich denn in Palästina der Einzige, der mit Gandhi Briefwechsel geführt hat (soweit mir bekannt ist).

Tatsächlich haben die Geschehnisse in Palästina seit 1939, die den wahren Charakter des Zionismus enthüllt haben, meinen Bedenken gänzlich Recht gegeben und die wirklichkeitsfremden Träume Bubers vollständig überholt oder besser gesagt widerlegt."

Dieser Brief von Simon Wolff wird hier abschließend als Auszug wiedergegeben. Im folgenden enthält er unter Bezugnahme auf A.D. Gordon und anderen Analyse, Kritik und Vorwurf gegen den Zionismus und

den Staat Israel. Er nimmt in der Folge Mahatma Gandhi gegen die Vorwürfe von Martin Buber in Schutz.

Simon Wolff, geboren am 25.9.1905 in Königsberg, der Stadt, die mit dem Namen von Immanuel Kant verbunden ist, hat sich in seinen Schriften mit Religionsphilosophie, Psychologie und Kulturkritik befaßt. Er arbeitete als Astronom, technischer Zeichner, selbständiger Dolmetscher und Übersetzer im Mittleren Osten (Syrien, Libanon, Palästina und Jordanien), Frankreich und Deutschland. Simon Wolff, der äußerst sprachbegabt war, korrespondierte mit Dr. Albert Schweitzer und besuchte Indien für den Zeitraum von neun Monaten in den Jahren 1966 und 1967. Er starb am 12.10.1975. Diese Veröffentlichung, welche das erste Mal den Einfluß von Simon Wolff auf die Professoren Buber und Magnes darstellt, wurde freundlicherweise durch Frau Erna Wolff, der Witwe von Simon Wolff, ermöglicht. Ihr sei abschließend im Namen der wissenschaftlichen Gemeinschaft herzlich gedankt!

- Mahatma Gandhi: Statements

1.) "Reply to German Critics"

(Segaon, 8.12.1938; *Harijan* 17.12.1938)

(CWMG Vol. 68, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 189f.)

"I was not unprepared for the exhibition of wrath from Germany over my article about the German treatment of the Jews. I have myself admitted my ignorance of European politics. But in order to commend my prescription to the Jews for the removal of their many ills, I did not need to have an accurate knowledge of European politics. The main facts about the atrocities are beyond dispute. When the anger over my writing has subsided and comparative calmness has returned, the most wrathful German will find that underlying my writing there was friendliness towards Germany, never any ill will.

Have I not repeatedly said that active non-violence is unadulterated love - fellow-feeling? And if the Jews, instead of being helplessly and of necessity non-violent, adopt active non-violence, i.e., fellow-feeling for the gentile Germans deliberately, they cannot do any harm to the Germans and I am as certain as I am dictating these lines that the stoniest German heart will melt. Great as have been the Jewish contributions to the world's progress, this supreme act of theirs will be their greatest contribution and war will be a thing of the past.

It passes comprehension why any German should be angry over my utterly innocuous writing. Of course, German critics, as others, might have ridiculed it by saying that it was a visionary's effort doomed to fail. I therefore welcome this wrath, though wholly unmerited, against my writing. Has my writing gone home? Has the writer felt that my remedy was after all not so ludicrous as it may appear, but that it was eminently practical if only the beauty of suffering without retaliation was realized?

To say that my writing has rendered neither myself, my movement, nor German-Indian relations any service, is surely irrelevant, if not also unworthy, implying as it does a threat; and I should rank myself a coward if, for fear of my country or myself or Indo-German relations being harmed, I hesitated to give what I felt in the innermost recesses of my heart to be cent per cent sound advice.

The Berlin writer has surely enunciated a novel doctrine that people outside Germany may not criticize German action even from friendliest motives. For my part I would certainly welcome the interesting things that Germans or other outsiders may unearth about Indians. I do not need to speak for the British. But if I know the British people at all, they, too, welcome outside criticism, when it is well-informed and free from malice. In this age, when distances have been obliterated, no nation can afford to imitate the fabled frog in the well. Sometimes it is refreshing to see ourselves as others see us. If, therefore, the German critics happen to see this reply, I hope that they will not only revise their opinion about my writing but will also realize the value of outside criticism."

2.) "Some Questions Answered"

(Segaon, 9.12.1938; *Harijan*, 17.12.1938)

(CWMG Vol. 68, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 191-193)

"Friends have sent me two newspaper cuttings criticizing my appeal to the Jews. The two critics suggest that in presenting non-violence to the Jews as a remedy against the wrong done to them I have suggested nothing new, and that they have been practising non-violence for the past two thousand years. Obviously, so far as these critics are concerned, I did not make my meaning clear. The Jews, so far as I know, have never practised non-violence as an article of faith or even as a deliberate policy. Indeed, it is a stigma against them that their ancestors crucified Jesus. Are they not supposed to believe in eye for an eye and tooth for a tooth? Have

they no violence in their hearts for their oppressors? Do they not want the so-called democratic powers to punish Germany for her persecution and to deliver them from oppression? If they do, there is no non-violence in their hearts. Their non-violence, if it may be so called, is of the helpless and the weak.

What I have pleaded for is renunciation of violence of the heart and consequent active exercise of the force generated by the great renunciation. One of the critics says that favourable public opinion is necessary for the working of non-violence. The writer is evidently thinking of passive resistance conceived as a weapon of the weak. I have drawn a distinction between passive resistance of the weak and active non-violent resistance of the strong. The latter can and does work in the teeth of the fiercest opposition. But it ends in evoking the widest public sympathy. Sufferings of the non-violent have been known to melt the stoniest hearts. I make bold to say that if the Jews can summon to their aid the soul power that comes only from non-violence, Herr Hitler will bow before the courage which he has never yet experienced in any large measure in his dealings with men, and which, when it is exhibited, he will own is infinitely superior to that shown by his best storm troopers. The exhibition of such courage is only possible for those who have a living faith in the God of Truth and Non-violence, i.e., Love.

Of course, the critics can reasonably argue that the non-violence pictured by me is not possible for masses of mankind, it is possible only for the very few highly developed persons. I have combated that view and suggested that, given proper training and proper generalship, non-violence can be practised by masses of mankind.

I see, however, that my remarks are being misunderstood to mean that because I advise non-violent resistance by the persecuted Jews, by inference I expect or would advise non-interference by the democratic powers on behalf of the Jews. I hardly need to answer this fear. Surely there is no danger of the great powers refraining from action because of anything I have said. They will, they are bound to, do all they can to free the Jews from the inhuman persecution. My appeal has force in the face of the fact that the great powers feel unable to help the Jews in an effective manner. Therefore it is that I have offered the prescription which I know to be infallible when taken in the right manner.

The most relevant criticism, however, which I have received is this: How do I expect the Jews to accept my prescription when I know that India, where I am myself working, where I call myself the self-appointed general, has not accepted it *in toto*. My answer is: 'Blessed are they that expect nothing.' I belong to the category of the blessed, in this case at least. Having got the prescription and being sure of its efficacy, I felt that I would be wrong if I did not draw attention to it when I saw cases where it could be effectively applied.

Hitherto I have refused to deal with European politics. My general position still remains the same. I presented my remedy almost in suppressed tones in the case of Abyssinia. The cases of the Czechs and the Jews became more vivid to me than the case of the Abyssinians. And I could not restrain myself from writing. Perhaps Dr. Mott was right when he said to me the other day that I must write more and more articles like those on the Czechs and the Jews, if only because they must aid me in the Indian struggle. He said that the West was never more prepared than now to listen to the message of non-violence."

3.) "Discussion with Christian Missionaries"

(Before December 12, 1938; *Harijan*, 24.12.1938)

(CWMG Vol. 68, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 201-207)

"In my opinion non-violence is not passivity in any shape or form. Non-violence, as I understand it, is the activist force in the world. Therefore, whether it is materialism of anything else, if non-violence does not provide an effective antidote it is not the active force of my conception. Or, to put it conversely, if you bring me some conundrums that I cannot

answer I would say my non-violence is still defective. Non-violence is the supreme law. During my half a century of experience I have not yet come across a situation when I had to say that I was helpless, that I had no remedy in terms of non-violence.

Take the question of the Jews on which I have written. No Jew need feel helpless if he takes to the non-violent way. A friend has written me a letter objecting that in that article I have assumed that the Jews have been violent. It is true that the Jews have not been actively violent in their persons. But they called down upon the Germans the curses of mankind, and they wanted America and England to fight Germany on their behalf. If I hit my adversary, that is of course violence, but to be truly non-violent, I must love him and pray for him even when he hits me. The Jews have not been actively non-violent or, in spite of the misdeeds of the dictators, they would say, 'We shall suffer at their hands; they knew no better. But we shall suffer not in the manner in which they want us to suffer.' If even one Jew acted thus, he would save his self-respect and leave an example which, if it became infectious, would save the whole of Jewry and leave a rich heritage to mankind besides." (...)

"I do not think that Hitler and Mussolini are after all so very indifferent to the appeal of world opinion. But today these dictators feel satisfaction in defying world opinion because none of the so-called Great Powers can come to them with clean hands, and they have a rankling sense of injustice done to their people by the Great Powers in the past. Only the other day an esteemed English friend owned to me that Nazi Germany was England's sin and that it was the Treaty of Versailles that made Hitler."

4.) "Is Non-violence Ineffective?"

(On the train to Bardoli, January 2, 1939; *Harijan*, 7.1.1939)

(CWMG Vol. 68, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 276-278)

Resisters against Hitler mentioned in this article were Pastor Martin Niemoeller, anti-Nazi Protestant theologian, who had been arrested by the Gestapo and imprisoned in a concentration camp, and Carl von Ossietzky (1889-1938), the German pacifist and writer. Carl von Ossietzky had been arrested as an enemy of the State and imprisoned. While in jail he was awarded the Nobel Peace Prize. Hitler was so enraged that he prohibited Germans thenceforth from accepting such awards.

"In dealing with my answer to the criticism that the Jews had been non-violent for 2,000 years, *The Statesman* says in the course of an editorial:

'The whole world has heard of Pastor Niemoeller and the sufferings of the Lutheran Church; here many Pastors and individual Christians bore themselves bravely before People's Courts, violence and threats; without retaliation they bore noble witness to the truth. And what change of heart is there in Germany? Buried in prisons and concentration camps are today, and have been for five years, members of the Bible Searchers' Leagues who rejected Nazi militarism as conflicting with Christ's Gospel of peace. And how many Germans know of them or, if they know, do anything about it?

Non-violence, whether of the weak or of the strong, seems, except in very special conditions, rather a personal than a social gospel. A man's salvation may be left to himself; politicians are concerned with causes, creeds and minorities. It is suggested by Mr. Gandhi that Herr Hitler would bow before a courage "infinitely superior to that shown by his own Storm Troopers". If that were so, one would have supposed that he would have paid tribute to such men as Herr von Ossietzky. Courage to a Nazi, however, seems a virtue only when displayed by his own supporters: elsewhere it becomes the impudent provocation of Jewish-Marxist *canaille*. Mr. Gandhi has produced his prescription in view of the inability of the Great Powers effectively to move in the matter, an inability we all deplore and would see

remedied. His sympathy may do much for the comfort of the Jews, but seems likely to do less for their enlargement. Christ is the supreme example of non-violence and the indignities heaped upon Him at His tortured death proved once and for all that in a worldly and temporal sense it can fail hopelessly.'

I do not think that sufferings of Pastor Niemoeller and others have been in vain. They have preserved their self-respect intact. They have proved that their faith was equal to any suffering. That they have not proved sufficient for melting Herr Hitler's heart merely shows that it is made of a harder material than stone. But the hardest metal yields to sufficient heat. Even so must the hardest heart melt before sufficiency of the heat of non-violence. And there is no limit to the capacity of non-violence to generate heat.

Every action is a resultant of a multitude of forces even of a contrary nature. There is no waste of energy. So we learn in the books of mechanics. This is equally true of human actions. The difference is that in the one case we generally know the forces at work, and when we do, we can mathematically foretell the resultant. In the case of human actions, they result from a concurrence of forces of most of which we have no knowledge. But our ignorance must not be made to serve the cause of disbelief in the power of these forces. Rather is our ignorance a cause for greater faith. And non-violence being the mightiest force in the world and also the most elusive in its working, it demands the greatest exercise of faith. Even as we believe in God in faith, so have we to believe in non-violence in faith.

Herr Hitler is but one man enjoying no more than the average span of life. He would be a spent force if he had not the backing of his people. I do not despair of his responding to human suffering even though caused by him. But I must refuse to believe that the Germans as a nation have no heart or markedly less than the other nations of the earth. They will some day or other rebel against their own adored hero, if he does not wake up betimes. And when he or they do, we shall find that the sufferings of the Pastor and his fellow-workers had not a little to do with the awakening.

An armed conflict may bring disaster to German arms; it cannot change the German heart even as the last defeat did not. It produced a Hitler vowed to wreak vengeance on the victors. And what a vengeance it is! My answer, therefore, must be the answer that Stephenson gave to his fellow-workers who had despaired of ever filling the deep pit that made the first railway possible. He asked his co-workers of little faith to have more faith and go on filling the pit. It was not bottomless, it must be filled. Even so I do not despair because Herr Hitler's or the German heart has not yet melted. On the contrary I plead for more suffering and still more till the melting has become visible to the naked eye. And even as the Pastor has covered himself with glory, a single Jew bravely standing up and refusing to bow to Hitler's decrees will cover himself with glory and lead the way to the deliverance of the fellow Jews.

I hold that non-violence is not merely a personal virtue. It is also a social virtue to be cultivated like the other virtues. Surely society is largely regulated by the expression of non-violence in its mutual dealings. What I ask for is an extension of it on a larger, national and international scale.

I was unprepared to find the view expressed by *The Statesman* writer that the example of Christ proved once and for all that in a worldly and temporal sense it can fail hopelessly!! Though I cannot claim to be Christian in the sectarian sense, the example of Jesus' suffering is a factor in the composition of my undying faith in non-violence which rules all my actions, worldly and temporal. And I know that there are hundreds of Christians who believe likewise. Jesus lived and died in vain if he did not teach us to regulate the whole of life by the eternal Law of Love."

5.) "No Apology"

(Segaon, 5.2.1939; *Harijan*, 18.2.1939)

(CWMG Vol. 68, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 381-382)

"I have two letters from Jewish friends protesting against a remark of mine in a dialogue reported in *Harijan* over the Jewish question. Here is one of the letters:

'My attention has been called to a paragraph in *Harijan* of December 24th, 1938, in which you are reported to have said that "The Jews called down upon the Germans the curses of mankind, and they wanted America and England to fight Germany on their behalf." I can hardly doubt that you have been misreported, for there is nothing that could possibly justify such a statement. But as the paragraph much distressed me, I should be glad to receive from you a word of reassurance.'

I am sorry to say that I cannot give the reassurance required. For I did make the remark put into my mouth by Shri Pyarelal. Hardly a paper comes to me from the West which does not describe the agony of the Jews who demand retribution by the democratic Powers for German atrocities. Nor do I see anything wrong in the attitude. The Jews are not angels. My point was they were not non-violent in the sense meant by me. Their non-violence had and has no love in it. It is passive. They do not resist because they know that they cannot resist with any degree of success. In their place, unless there were active non-violence in me, I should certainly call down upon my persecutors the curses of Heaven. It is not contended by my correspondents that the German Jews do not want the big Powers like England, America and France to prevent the atrocities, if need be, even by war against Germany. I happen to have a Jewish friend living with me. He has an intellectual belief in non-violence. But he says he cannot pray for Hitler. He is so full of anger over the German atrocities that he cannot speak of them with restraint. I do not quarrel with him over his anger. He wants to be non-violent, but the sufferings of fellow-Jews are too much for him to bear. What is true of him is true of thousands of Jews who have no thought even of 'loving the enemy'. With them as with millions 'revenge is sweet, to forgive is divine.'"

6.) "Working of Non-violence"

(Segaon, 6.2.1939; *Harijan*, 11.2.1939)

(CWMG, Vol. 68, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 388-391)

"(...) What is happening today is disregard of the law of non-violence and enthronement of violence as if it were an eternal law. The democracies, therefore, that we see at work in England, America and France are only so called, because they are no less based on violence than Nazi Germany, Fascist Italy or even Soviet Russia. The only difference is that the violence of the last three is much better organized than that of the three democratic powers. Nevertheless we see today a mad race for outdoing one another in the matter of armaments. And if when the clash comes, as it is bound to come one day, the democracies win, they will do so only because they will have the backing of their peoples who imagine that they have a voice in their own government whereas in the other three cases the peoples might rebel against their own dictatorships. (...)"

7.) "What To Do?"

(Rajkot, 9.4.1939; *Harijan*, 15.4.1939)

(CWMG Vol. 69, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 121-123)

"(...) (It) is possible to convert Fascists and Nazis. They belong to the same species as the so-called democracies or, better still, war-resisters themselves. They show in their family circles the same tenderness, affection, consideration and generosity that war-resisters are likely to show even outside such circles. The difference is only of degree. Indeed Fascists and Nazis are a revised edition of so-called democracies if they are not an answer to the latter's misdeeds. Kirby Page in his brochure on the toll of the late war has shown that both the combatants were guilty of falsehoods, exaggerations and inhumanities. The Versailles Treaty was a treaty of revenge against Germany by the victors. The so-called democracies have before now misappropriated other people's lands and have resorted to ruthless repression. What wonder if Messrs Hitler and company have reduced to a science the unscientific violence their predecessors had developed for exploiting the so-called backward races for their own material gain? It is therefore a matter of rule of three to find out the exact amount of non-violence required to melt the harder hearts of the Fascists and the Nazis, if it is assumed, as it is, that the so-called democracies melt before a given amount of non-violence. (...)

After all, what is the gain if the so-called democracies win? War certainly will not end. Democracies will have adopted all the tactics of the Fascists and the Nazis including conscription and all other forcible methods to compel and exact obedience. All that may be gained at the end of the victory is the possibility of comparative protection of individual liberty. But that protection does not depend upon outside help. It comes from the internal determination to protect it against the whole world. In other words, the true democrat is he who with purely non-violent means defends his liberty and therefore his country's and ultimately that of the whole of mankind. In the coming test pacifists have to prove their faith by resolutely refusing to do anything with war whether of defence or offence. But the duty of resistance accrues only to those who believe in non-violence as a creed - not to those who will calculate and will examine the merits of each case and decide whether to approve of or oppose a particular war. It follows that such resistance is a matter for each person to decide for himself and under the guidance of the inner voice, if he recognizes its existence."

8.) "The Jewish Question"

(Rajkot, 22.5.1939; *Harijan*, 27.5.1939)

(CWMG Vol. 69, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 289-291)

In his reply entitled "We Are Treated as Subhumans: We Are Asked to be Superhuman", Hayyim Greenberg, Editor of *Jewish Frontier*, New York (USA), had said: "...the spiritual leader of young India ... blames us for not exhibiting the heroism of militant pacifism in those lands where Jews are persecuted ... he accuses us of following an aggressively nationalist ... policy in Palestine and of a desire to deprive the Arabs of their fatherland. ... I cannot avoid the suspicion that so far as Palestine problem is concerned, Gandhi allowed himself to be influenced by the anti-Zionist propaganda being conducted among fanatic pan-Islamists. ..."

"The Managing Editor of *Jewish Frontier*, published at 275 Seventh Avenue, New York City, was good enough to send me a copy of the March number of the magazine with the request that I should deal with its reply to my article on the Jews in Germany and Palestine. The reply is very ably written. I wish I had space for reproducing the whole of it. The reader will, however, find the main argument reproduced in this issue of *Harijan*."

Let me say that I did not write the article as a critic. I wrote it at the pressing request of Jewish friends and correspondents. As I decided to write, I could not do so in any other manner.

But I did not entertain the hope when I wrote it that the Jews would be at once converted to my view. I should have been satisfied if even one Jew had been fully convinced and converted.

Nor did I write the article only for today. I flatter myself with the belief that some of my writings will survive me and will be of service to the causes for which they have been written. I have no sense of disappointment that my writing had not to my knowledge converted a single Jew.

Having read the reply more than once, I must say that I see no reason to change the opinion I expressed in my article. It is highly probable that, as the writer says, "a Jewish Gandhi in Germany, should one arise, could function for about five minutes and would be promptly taken to the guillotine". But that will not disprove my case or shake my belief in the efficacy of ahimsa. I can conceive the necessity of the immolation of hundreds, if not thousands, to appease the hunger of dictators who have no belief in ahimsa. Indeed the maxim is that ahimsa is the most efficacious in front of the greatest *himsa*. Its quality is really tested only in such cases. Sufferers need not see the result during their lifetime. They must have faith that if their cult survives, the result is a certainty. The method of violence gives no greater guarantee than that of non-violence. It gives infinitely less. For the faith of the votary of ahimsa is lacking.

The writer contends that I approached the Jewish problem "without that fundamental earnestness and passionate search for truth which are so characteristic of his usual treatment of problems". All I can say is that to my knowledge there was lack neither of earnestness nor of passion for truth when I wrote the article. The second charge of the writer is more serious. He thinks that my zeal for Hindu-Muslim unity made me partial to the Arab presentation of the case, especially as that side was naturally emphasized in India. I have often said that I would not sell truth for the sake of India's deliverance. Much less would I do so for winning Muslim friendship. The writer thinks that I am wrong on the Jewish question as I was wrong on the Khilafat question. Even at this distance of time I have no regret whatsoever for having taken up the Khilafat cause. I know that my persistence does not prove the correctness of my attitude. Only it is necessary for everyone concerned to know where I stand today about my action in 1919-20.

I am painfully conscious of the fact that this writing of mine will give no satisfaction either to the Editor of *Jewish Frontier* or to my many Jewish friends. Nevertheless I wish with all my heart that somehow or other the persecution of the Jews in Germany will end and that the question in Palestine will be settled to the satisfaction of all the parties concerned."

9.) "Withdrawn"

(Rajkot, 22.5.1939; *Harijan*, 27.5.1939)

(CWMG Vol. 69, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 291f.)

"In *Harijan* of December 24 there is a long report of my talk with missionary friends from Tambaram on non-violence and the world crisis. When during the talk I took the illustration of the Jews, I am reported to have said:

'It is true that the Jews have not been actively violent in their own persons. But they called down upon the Germans the curses of mankind, and they wanted America and England to fight Germany on their behalf.'

On reading the last sentence a dear friend wrote to me a fiery letter and challenged me to produce my authority for my remark. He said that I had been hasty in making the statement. I did not realize the importance of the rebuke. I did, however, want to produce support for my statement. I put Pyarelal and later Mahadev on the search. It is not always an easy task to find support for impressions one carries when speaking or writing. Meanwhile I received a letter from Lord Samuel supporting the contradiction of the friend referred to above. Whilst I was having the search made I got the following letter from Sir Philip Hartog:

'May I take the opportunity of saying that I agree with what my friends Mr. Polak and Lord Samuel tell me they have written to you about the attitude of the German Jewish refugees, of whom I have myself seen hundreds since 1933? I have never heard one of them express publicly or privately the desire for a war of vengeance against Germany. Indeed such a war would bring further misery to the hundreds of thousands of Jews still in Germany as well as untold suffering to millions of other innocent men and women.'

I put greater diligence in my search. The searchers were not able to lay hands on any conclusive writing. The manager of *Harijan* put himself in correspondence with the Editor of the *Jewish Tribune*, Bombay, who sent the following characteristic reply:

'This is not the first time that I have come across the imputation made against Jews that they urge countries like England and America to go to war against Germany on account of its persecution of Jews. Jews have never urged the democracies to wage war against Germany on account of its persecution of the Jews. This is a mischievous lie that must be nailed to the counter. If there is a war, Jews will suffer more than the rest of the population. This is a fact gleaned from the pages of history. And the Jew is a great lover and advocate of peace. I hope you will refute any such allegation that is made against them.'

In the face of the foregoing weighty contradictions now enforced by the Editor of the *Jewish Tribune* and of the fact that I cannot lay my hands on anything on the strength of which I made the challenged observation, I must withdraw it without any reservation. I only hope that my observation has not harmed any single Jew. I know that I incurred the wrath of many German friends for what I said in all good faith."

10.) "Letter to Adolf Hitler"

(As at Wardha, C.P., India, July 23, 1939; photostat G.N. 1510)
(CWMG Vol. 70, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 21f.)

The Government of India did not permit this letter to go.

"Dear friend,

Friends have been urging me to write to you for the sake of humanity. But I have resisted their request, because of the feeling that any letter from me would be an impertinence. Something tells me that I must not calculate and that I must make my appeal for whatever it may be worth.

It is quite clear that you are today the one person in the world who can prevent a war which may reduce humanity to the savage state. Must you pay that price for an object however worthy it may appear to you to be? Will you listen to the appeal of one who has deliberately shunned the method of war not without considerable success? Anyway I anticipate your forgiveness, if I have erred in writing to you.

I remain,
Your sincere friend,
M. K. Gandhi

Herr Hitler
Berlin
Germany"

11.) "Statement to the Press"

(Simla, 5.9.1939; *Harijan*, 9.9.1939)
(CWMG Vol. 70, Navajivan Trust, Ahmedabad 1977, pp. 161f.)

"(...) How I wish that even now he would listen to reason and the appeal from almost the whole of thinking mankind, not excluding the German people themselves. I must refuse to believe that Germans contemplate with equanimity the evacuation of big cities like London for fear of destruction to be wrought by man's inhuman ingenuity. They cannot contemplate with equanimity such destruction of themselves and their own monuments. I am not therefore just now thinking of India's deliverance. It will come, but what will it be worth if England and France fall, or if they come out victorious over Germany ruined and humbled?

Yet it almost seems as if Herr Hitler knows no God but brute force and, as Mr. Chamberlain says, he will listen to nothing else. It is in the midst of this catastrophe without parallel that Congressmen and all other responsible Indians individually and collectively have to decide what part India is to play in this terrible drama."

12.) "Letter to Adolf Hitler"

(Wardha, 24.12.1940; copy C.W. 7861, courtesy: G.D. Birla)
(CWMG Vol. 73, Navajivan Trust, Ahmedabad 1978, pp. 253-255)

Gandhi ordered the suspension of the satyagraha movement against the British during Christmas! This letter was again suppressed by the Government of India!

"Dear friend,

That I address you as a friend is no formality. I own no foes. My business in life has been for the past 33 years to enlist the friendship of the whole of humanity by befriending mankind, irrespective of race, colour or creed.

I hope you will have the time and desire to know how a good portion of humanity who have been living under the influence of that doctrine of universal friendship view your action. We have no doubt about your bravery or devotion to your fatherland, nor do we believe that you are the monster described by your opponents. But your own writings and pronouncements and those of your friends and admirers leave no room for doubt that many of your acts are monstrous and unbecoming of human dignity, especially in the estimation of men like me who believe in universal friendliness. Such are your humiliation of Czechoslovakia, the rape of Poland and the swallowing of Denmark. I am aware that your view of life regards such spoliations as virtuous acts. But we have been taught from childhood to regard them as acts degrading humanity. Hence we cannot possibly wish success to your arms.

But ours is a unique position. We resist British Imperialism no less than Nazism. If there is a difference, it is in degree. One-fifth of the human race has been brought under the British heel by means that will not bear scrutiny. Our resistance to it does not mean harm to the British people. We seek to convert them, not to defeat them on the battle-field. Ours is an unarmed revolt against the British rule. But whether we convert them or not, we are determined to make their rule impossible by non-violent non-cooperation. It is a method in its nature indefensible. It is based on the knowledge that no spoliator can compass his end without a certain degree of co-operation, willing or compulsory, of the victim. Our rulers may have our land and bodies but not our souls. They can have the former only by complete destruction of every Indian - man, woman and child. That all may not rise to that degree of heroism and that a fair amount of frightfulness can bend the back of revolt is true but the argument would be beside the point. For, if a fair number of men and women be found in India who would be prepared without any ill will against the spoliators to lay down their lives rather than bend the knee to them, they would have shown the way to freedom from the tyranny of violence. I ask you to believe me when I say that you will find an unexpected number of such men and women in India. They have been having that training for the past 20 years.

We have been trying for the past half a century to throw off the British rule. The movement of independence has been never so strong as now. The most powerful political organization, I mean the Indian National Congress, is trying to achieve this end. We have attained a very fair measure of success through non-violent effort. We were groping for the right means to combat the most organized violence in the world which the British power represents. You have challenged it. It remains to be seen which is the better organized, the German or the British. We know what the British heel means for us and the non-European races of the world. But we would never wish to end the British rule with the German aid. We have found in non-violence a force which, if organized, can without doubt match itself against a combination of all the most violent forces in the world. In non-violent technique, as I have said, there is no such thing as defeat. It is all 'do or die' without killing or hurting. It can be used practically without money and obviously without the aid of science of destruction which you have brought to such perfection. It is a marvel to me that you do not see that it is nobody's monopoly. If not the British, some other power will certainly improve upon your method and beat you with your own weapon. You are leaving no legacy to your people of which they would feel proud. They cannot take pride in a recital of cruel deed, however skilfully planned. I, therefore, appeal to you in the name of humanity to stop the war. You will lose nothing by referring all the matters of dispute between you and Great Britain to an international tribunal of your joint choice. If you attain success in the war, it will not prove that you were in the right. It will only prove that your power of destruction was greater. Whereas an award by an impartial tribunal will show as far as it is humanly possible which party was in the right.

You know that not long ago I made an appeal to every Briton to accept my method of non-violent resistance. I did it because the British know me as a friend though a rebel. I am a stranger to you and your people. I have not the courage to make you the appeal I made to

every Briton. Not that it would not apply to you with the same force as to the British. But my present proposal is much simpler because much more practical and familiar.

During this season when the hearts of the peoples of Europe yearn for peace, we have suspended even our own peaceful struggle. Is it too much to ask you to make an effort for peace during a time which may mean nothing to you personally but which must mean much to the millions of Europeans whose dumb cry for peace I hear, for my ears are attuned to hearing the dumb millions? I had intended to address a joint appeal to you and Signor Mussolini, whom I had the privilege of meeting when I was in Rome during my visit to England as a delegate to the Round Table Conference. I hope that he will take this as addressed to him also with the necessary changes.

I am,
Your sincere friend,
M. K. Gandhi"

13.) "Letter to Agatha Harrison"
(Sevagram, Wardha, 17.I.1941; photostat G.N. 1517)
(CWMG Vol. 73, Navajivan Trust, Ahmedabad 1978, pp. 288f.)

Mrs. Agatha Harrison was the secretary of a small group of Quakers known as Indian Conciliation Group.

"(...) I wrote what I thought was a good letter to Herr Hitler. It has been suppressed. Of course I could secure publication at once. But I do not want to do so. I must bow to the Viceregal judgment. Evidently, he thinks it will interfere with their war-effort. Since open publication is possible only by their permission, I have deemed it proper not to seek publicity through defiance which must be initiated surreptitiously. (...)"

„If all the mice in the world held conference together and resolved that they would no more fear the cat but all run into her mouth, the mice would live. I have actually seen a cat play with a mouse. She did not kill it outright but held it between her jaws, then released it, and again pounced upon it as soon as it made an effort to escape. In the end the mouse died out of sheer fright. The cat would have derived no sport if the mouse had not tried to run away.“

Mahatma Gandhi, 1938

ISBN 3-930093-11-1