

Reflexionen über Marxismus mit Hermann Cohen, Erich Fromm, Emmanuel Levinas und dem Talmud

Refleksje na temat marksizmu w kontekście pism
Hermann Cohen, Ericha Fromma, Emmanuela Levinasa i Talmudu

RONEN PINKAS

Institut für jüdische Theologie

Universität Potsdam, Deutschland

ronenpink@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3930-4696>

Abstract: This article takes Marxism as a model and example of a secular-humanist approach that, while lacking a dimension that can be characterized as divine, transcendent, spiritual, etc., is also a mass ‘secular-messianic’ movement that incorporates religious elements, primarily the universal aspiration for the redemption of humanity. In the late nineteenth and early twentieth centuries, the neo-Kantian philosopher Hermann Cohen pointed out the danger of humanistic approaches with universal aspirations that lacked an intimate dimension towards one’s fellow human beings, a dimension that, according to Cohen, is fundamentally religious and stems from the transcendence of God. Erich Fromm’s approach is used in this article as a medium to present a Jewish socialist idea in the formulation and language of humanistic psychology. Fromm’s critique of Marx, whom he admired, includes the application of Hermann Cohen’s approach to the historical situation of the mid- and late twentieth century. Fromm’s call for personal involvement as a solution to alienation echoes Cohen’s concept of correlation. The position of Emmanuel Levinas presented in this article serves to present the claim that humanistic-universal approaches that reject the transcendent-divine dimension ultimately deny the transcendent element that defines human beings in general and the other person in particular, and according to Levinas, this is the epistemology and phenomenology of violence. Despite its socialist vision, Jewish messianism also embraces a personal element of the transcendent that gives it an ethical orientation that secular socialism lacks, as the Levinassian examination of messianism in rabbinic literature demonstrates.

Keywords: Marxism; Hermann Cohen; Erich Fromm; Emmanuel Levinas; secular messianism; religious humanism

Abstrakt: Niniejszy artykuł traktuje marksizm jako model i przykład świeckiego podejścia humanistycznego, które, choć pozbawione wymiaru, który można by określić jako boski, transcendentny, duchowy, jest jednocześnie masowym ruchem „świecko-mesjanistycznym”, zawierającym jednak pewne elementy religijne, przede wszystkim uniwersalne dążenie do odkupienia ludzkości. Pod koniec XIX i na początku XX wieku neokantowski filozof Hermann Cohen wskazywał na niebezpieczeństwo humanistycznych podejść o uniwersalnych aspiracjach, którym brakowało intymnego wymiaru wobec innych ludzi – wymiaru, który według Cohena jest fundamentalnie religijny i wynika z transcendencji Boga. Podejście Ericha Fromma zostało wykorzystane w niniejszym artykule jako punkt wyjścia do przedstawienia żydowskich idei socjalistycznych w ujęciu psychologii humanistycznej. Niezależnie od swego podziwu dla wielu idei Marksza, Fromm podchodził do jego koncepcji krytycznie, opierając się na refleksjach Hermanna Cohena na temat oceny sytuacji historycznej połowy i końca XX wieku. Wezwanie Fromma do osobistego zaangażowania, uznawanego za remedium na wyobcowanie i alienację, stanowi echo koncepcji Cohena. Stanowisko Levinasa, ukazane w niniejszym artykule, służy przedstawieniu tezy, że humanistyczno-uniwersalne podejście, odrzucające wymiar transcendentny, boski, ostatecznie zaprzeczają transcendentnemu elementowi, który definiuje człowieka w ogóle, a drugą osobę w szczególności – zgodnie z Levinasem jest to epistemologia i fenomenologia przemocy. Niezależnie od swej socjalistycznej wizji, mesjanizm żydowski obejmuje również osobisty element transcendencji, nadający mu orientację etyczną, której brak świeckiemu socjalizmowi, jak ukazuje levinasowska analiza mesjanizmu w literaturze rabinicznej.

Słowa kluczowe: marksizm; Hermann Cohen; Erich Fromm; Emmanuel Levinas; mesjanizm świecki; humanizm religijny

Einleitung¹

Dieser Artikel widmet sich der Sicht des jüdischen Denkens über den Marxismus seit dem frühen 20. Jahrhundert. Meiner Meinung nach, stammt Marx philosophischer Gedanke nicht aus dem Erbe des jüdischen Denkens. Ich möchte nicht bestreiten, dass die Quellen des Judentums, die ich vorstellen werde, Marx angehörten oder dass sie eine bewusste Rolle bei der Gestaltung seiner Philosophie spielten. Die Einstellung von Marx zum Judentum ist jedoch wichtig, um seine Biographie zu verstehen und einige seiner zwischenmenschlichen Beziehungen zu verstehen (Edward 1968, 9-14). Wäre Marx

¹ Basierend auf einer Präsentation in der Tagung: *Der Sozialismus eine „Jüdische Idee“? Zum 200. Geburtstag von Karl Marx*, 20-21.08.2018, Evangelische Akademie Frankfurt, Arnoldshain Hessen.

nicht jüdischer Herkunft gewesen und hätte er nicht von einer langen Reihe von Rabbinern abgestammt (sein Stammbaum stammt aus dem 15. Jahrhundert), ist es zweifelhaft, ob die Denker die jüdischen Aspekte seiner Schriften und seines Marxismus betonen würden (McLellan 1985, 3-4; Raines 2002). Für mich bietet sich die Gelegenheit, über das Scheitern des Kommunismus und die Herausforderung der säkularen Formen des Messianismus in unserer Zeit nachzudenken². In Marx Konzeption, wie sie in seinem Jugendessay „Zur Judenfrage“ dargestellt wird, ist das Judentum nur eine historisch-ökonomische Kategorie (Marx and Engels 1982, 141-169)³.

Diese Haltung hat, wie andere kritische Einstellungen zum Judentum, seit Beginn der Neuzeit bei jüdischen Denkern eine Reaktion ausgelöst: Moses Mendelssohn, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham Joshua Heschel, Emmanuel Levinas und andere hoben die humanistischen Aspekte des Judentums als moralischen Monotheismus hervor: Die Relevanz und Bedeutung des jüdischen Lebens, als Ausdruck einer empfindlichen Balance zwischen religiöser Tradition und Vernunft im modernen Sinne.

Die Perspektive, die ich vorstelle, basiert auf der Idee des so genannten „jüdischen Humanismus“. Dieser Humanismus gründet sich auf den Worten der Propheten (z.B. Micha 6:8; Jesaja 58: 6-7) und drückt eine zentrale Idee des jüdischen Denkens aus: Die Heiligkeit des Lebens und das Streben nach Gerechtigkeit und Gleichheit in der Gesellschaft beruhen auf der Erfüllung des Willens Gottes. Die Idee des jüdischen Humanismus umfasst eine dialektische Dimension: Eine humanistische und eine theologische Komponente, Wissen und Glauben, Theorie und Praxis (Pinkas 2023a). Sie beschreibt die Beziehung zwischen Menschen und Gott, und wie diese Beziehung das Verhalten des Menschen beeinflusst, seine „existenzielle Orientierung“ und die Art und Weise, wie der Mensch den Dingen in der Welt Bedeutung gibt. So ruft Gott Abraham zur Opferung seines Sohnes auf. Um Gottes Willen zu erfüllen, ist es zunächst notwendig, seine Offenbarung in ihrer fremden und „unheimlichen“ Sprache als transzendentale Möglichkeit zu erkennen. Gleichzeitig ruft die Erfüllung des Willen Gottes menschliche Skepsis hervor. Ideologien und Dogmen werden angezweifelt. In der Offenbarung zeigt sich die Grenze des

² Viele, auch Erich Fromm, bedauerte die Verdrehung und den Verfall von Marx im Marxismus, andere Denker argumentieren, dass es nach dem Stalinismus keine Legitimation mehr gibt, über Marxismus und Kommunismus zu sprechen. Levinas schreibt: „The circumstances of Marxism's having turned into Stalinism is the greatest offence to the cause of the human, because Marxism bore the hope of humanity: it may be one of the greatest psychological shocks for the twentieth-century European“ (Levinas 1999, 107, 169).

³ „Die Judenfrage“ entstand als Antwort auf Bruno Bauers Behauptung, dass Juden aufhören sollten, Juden zu sein, um bürgerliche Emanzipation zu erlangen. Marx würde das Recht der Juden auf Emanzipation verteidigen und dadurch seine Religions- und Kulturkritik entwickeln (Gilman 1984, 275-294; Bloom 1942, 13-16; Mack 2003, 12-16).

menschlichen Denkens. Die göttliche Forderung ist nicht vom Leben losgelöst, aber sie beansprucht in jedem Augenblick des menschlichen Lebens eine religiöse Bedeutung. Sie beruht auf Liebe, Mitgefühl und Vergebung und berücksichtigt die Schwächen des Menschen. Wie religiöse Ansätze, auch humanistische Ansätze das Risiko tragen, totalitär und gewalttätig zu sein, wenn sie die Präsenz eines transzendenten, göttlichen und spirituellen Elements im mentalen Leben ausklammern. Das lehrt uns der historische Marxismus.

I. Marxismus als „Religion“?

Es ist bekannt, dass Marx den deutschen Idealismus, insbesondere Hegel, ausdrücklich kritisiert hat. Der Ansatz von Marx widerspricht der philosophischen Richtung des „abstrakten Denkens“, die mit der tatsächlichen Realität unvereinbar ist⁴. Marx zeichnete sich durch seine ausdrückliche Forderung nach der Integration von Theorie und Praxis aus. Bekannt sind seine Worte: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern“ (Marx 1978, 7). Und tatsächlich, je erfolgreicher seine Nachfolger seine Forderungen erfüllten, desto mehr wurde der Marxismus eine Doktrin der Massenbewegung (McLellan 1998, 1-5).

Manche Gelehrte (Wie Horkheimer, Fromm, und Raines) gehen so weit, den Marxismus als eine Religion zu bezeichnen. Erstens, weil er Ziele formuliert, die die Bedeutung des Lebens anhand absoluter Kriterien bemessen nach denen auch Ereignisse und Handlungen beurteilt werden können. Und zweitens führt der Marxismus diese Ziele in Übereinstimmung mit einem Erlösungsplan, der das Böse in der Welt beseitigen soll (Raines 2002, 4-5; Ling 1980, 152-158; Fromm 1997, 163-164).

Die Verbindung zwischen prophetischem Messianismus und Marxismus wurde von vielen Denkern diskutiert: Karl Löwith, Paul Tillich, Alfred Weber, Max Horkheimer, Ernest Bloch, Walter Benjamin, Martin Buber, Erich Fromm, Jacques Derrida, Slavoj Žižek und andere (Fromm 2004, 57; Derrida 1994, 74). Und er wurde manchmal als „Säkularer Messianismus“ bezeichnet, weil er auf einem universellen Streben nach einer neuen egalitären Gesellschaft beruht (Siebert 2006, 111; Fromm 1980, 34; Fromm 2004, 2-3, 52-53; Raines 2002, 187; Fritsch 2005, 42-48). Marx Leistung, und man kann sagen, dass dies ein zentrales „religiöses“ Element in seinem Ansatz ist, besteht darin, das Konzept in eine Bewegung zu verwandeln. Aus marxistischer Perspek-

⁴ Nach Marx muss man den Begriff des Menschen nicht aus abstraktem Denken über das »Wesen« des Menschen, sondern in seiner konkreten Erscheinung verstehen. Die Handlungen des Menschen lehren über sein Wesen und nicht umgekehrt. Die Person offenbart sich durch ihre Handlungen, insbesondere durch ihre sozialen Handlungen.

tive, die sowohl auf seiner Kritik an der idealistischen Philosophie als auch auf der Religionskritik basiert, wird terminologisch die Kategorie der Religion durch die Kategorie der Partei ersetzt, und die Kategorie Gottesdienst durch die Kategorie der menschlichen Befreiung.

Erich Fromm sah in Marx Ansatz einen modernen messianisch-säkularen Ausdruck des Kampfes des moralischen Monotheismus gegen den Götzen-dienst (Fromm 2008, 133; siehe: Batnitzky 2000, 37)⁵. Marx Konzept der Ent-fremdung sei identisch mit dem Konzept der Götzenanbetung, das von den Propheten präsentiert werde (Fromm 2004, 37)⁶. In beiden Fällen werden von Menschen geschaffene Objekte vergöttert. Dingen eine Bedeutung zu geben, führt zu einer „nicht-produktiven Orientierung“ (Fromm 2008, 246-248)⁷.

2. Kritik des säkular-Humanismus

In Hermann Cohen letztem Buch *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919] gibt er eine zentrale und bedeutende Antwort auf säkulare ethische Ansätze. Cohen sah die Epistemologie von Spinoza und Hegel als Wurzel der unmoralischen Methoden von Marx und Nietzsche. Die Erklärung „Gott ist tot“ oder „Religion ist das Opium der Massen“ (McKinnon 2006, 11-29) bedeutet laut Cohen die Ablehnung eines universalen moralischen Urbildes und die Ablehnung der messianischen Hoffnung auf ihre Verwirklichung. Das sind, laut Cohen, die universellen messianischen Anrufe der Propheten: „denn mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker heißen“ (Jesaja 56:7), „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Ewige einig und sein Name einig sein“ (Sacharja 14:9). Diese universalistische Idee ist zu einem Prinzip in der säkularen Ethik der Neuzeit nach Kant, zu einem Grundprinzip geworden. Wie wir wissen, stellt das Prinzip des Universalismus in Kants Ethik die humanistische Forderung dar, dass jeder Mensch als Repräsentant der gesamten Menschheit betrachtet werden sollte. Diese Forderung finden wir auch in messianisch-humanistischen Ansätzen.

⁵ Laut Fromm ist Marx sich seiner Religiosität nicht bewusst.

⁶ Nach Fromm, können Idole eine Ikone, ein Staat, eine Kirche, ein Eigentum und eine Person sein: alles, auf das eine Person ihre kreativen Kräfte übertragen kann, anstatt ihre eigenen kreativen Kräfte zu erfahren. Das Merkmal einer entfremdeten Gesellschaft ist die Bürokratisierung. Der Bürokrat bezieht sich nur auf die Welt als Objekt seiner Tätigkeit und wird daher von einem fremden Gott regiert, den er selbst geschaffen hat und dem er Bedeutung gibt.

⁷ Nach Fromm liegt Marx Focus nicht auf der wirtschaftlichen Gleichheit, sondern auf der Befreiung des Menschen von der Art von Arbeit, die die Individualität (die Authentizität und die Möglichkeit der Selbstverwirklichung) des Menschen zerstört. In diesem Sinne sind Sozialismus oder Kommunismus kein Ersatz für den Kapitalismus, sondern lediglich die Befreiung von jedem Rahmen, der die eigenen Kräfte versklavt.

Aber Laut Cohen, ist das Epistemologische Element der allgemeinen Konzepte nicht vollständig, weil das Individuum im Allgemeinen „verschlungen“ werde. Der Mensch wird nur als Vertreter der Menschheit und nicht als ein einzigartiges Individuum wahrgenommen. Die Wahrnehmung des Anderen als repräsentativ für die Menschheit zu sehen, war eine entscheidende sozialpolitische Entwicklung. Aber ohne die empathische „Entdeckung“ des Individuums, bleibt dies eine idealistische Forderung, die weit von der menschlichen Realität entfernt ist. Die Definition der Menschheit als Proletariat ist ebenfalls problematisch⁸ und zerstört den universellen Wert der Gleichheit, der mit dem Begriff der „Menschheit“ schon erreicht wurde. Im Bereich der Religion der Vernunft, so Cohen, sei die moralische Pflicht gegenüber dem Anderen biblisches Gebot: Liebe die schwächeren und verfolgten Schichten der Gesellschaft (der Fremde, die Waise und die Witwe). Der Fremde ist der allgemeine Begriff für den Anderen (Cohen 2008, 164) und basiert auf „dem höchsten Motiv: Gott liebt den Fremdling“ (Cohen 2008, 171). Nach Cohens Ansicht hat der Begriff „Mensch als Repräsentant der Menschheit“ keine Bedeutung, wenn der Entdeckung des Menschen nicht zuerst die Entdeckung des Anderen vorausgeht. Diese Entdeckung fände nicht im Bereich der Vernunft statt, sondern durch Erfahrung und Teilen des Leidens.

Der Monotheismus verbindet in seinem Ansatz das moralische Bewusstsein mit dem religiösen Bewusstsein und stützt sich mit dem Konzept der *Korrelation* auf das soziale Bewusstsein. Die Logik der *Korrelation* ist die Existenz von zwei Termen in Relation ohne Verschmelzung. Die *Korrelation* meint die gegenseitige Beziehung und Abhängigkeit zwischen Gott und dem Menschen (Cohen 2008, 124-127). Im Zusammenhang zwischen Gott und dem Individuum müssen sie als zusammen und doch getrennt betrachtet werden, wobei jeder seine Einzigartigkeit bewahrt (Cohen 1915, 32; Cohen 2008, 52). Die Korrelation mit Gott ist die bewusste Grundlage der Korrelation zwischen Menschen, und es drückt sich in der Mizwa aus: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst – Ich bin der Ewige“. (Levitikus 19:18). Das ist die konkrete Forderung, den „Anderen“ auf seine Einzigartigkeit und nicht als Teil der Mehrheit anzuerkennen. Diese Erkenntnis macht, so Cohen, den Neben-

⁸ Marx wurde von Kant und Feuerbach beeinflusst, mit der Idee, dass jedes Individuum das ganze Genre verkörpert. Marx Ziel des Sozialismus ist es, ein konkretes Konzept der „Menschheit“ zu schaffen. Denn durch die Handlung des Menschen offenbart sich der Mensch. Er schafft ein Konzept von sich selbst als einer Person, also in gleicher Weise als produktive Gesellschaft. Das Proletariat ist das, was die gesamte Menschheit verkörpert. In diesem Zusammenhang sind Levinas Bemerkungen interessant: Er argumentiert, dass es unmöglich ist, das Schicksal des Judentums mit dem Schicksal des Proletariats zu identifizieren: „1933 ein deutscher Jude zu sein, bedeutet ein Fremder im Lauf der Geschichte und der Welt zu sein. Mit einem Satz: Jude zu sein ist das, was in der Welt am meisten unterdrückt und verfolgt wird. Mehr verfolgt als das Proletariat das unter Ausbeutung leidet, aber nicht unter Verfolgung“ (Levinas 1990, 113-114. Meine Übersetzung).

mensch zum Mitmenschen⁹. Diese Partnerschaft, zwischen Gott und Mensch, nannte Heschel „Heiliger Humanismus“ und sie nimmt eine zentrale Bedeutung im modernen jüdischen Denken ein¹⁰.

Erich Fromm nahm Cohens Auffassung des Judentums an. Im „Freies Jüdisches Lehrhaus“ in Frankfurt, wo er lehrte, traf Fromm Rosenzweig, Buber, Heschel, Scholem und andere (Pinkas 2023). „Cohen“, sagt Fromm, „ist der letzte große jüdische Philosoph, der ausdrücklich die Verbindung zwischen Messianismus und Sozialismus hergestellt hat“ (Fromm 1994, 143). Fromm bewunderte Marx Gedanken, wies jedoch auch auf die Nachteile hin. Nach Fromm geht Marx in seinem Ansatz davon aus, dass die Entfremdung des Menschen sich ausschließlich auf seinen Status als sozioökonomisch Ausgebeuteter gründet. Das Ende der Ausbeutung, durch die Entstehung einer klassenlosen Gesellschaft führe auch zum Ende der Entfremdung und zu einer Gesellschaftin der Brüderlichkeit und Gerechtigkeit vorherrschten (Fromm 2008a, 270). Den Nachteil sah Fromm in der engen Sichtweise liegen, dass Entfremdung ausschließlich mit sozioökonomischen Faktoren zu erklären sei und nicht auch mit moralischer und geistiger Verarmung. In heutigen Zeiten argumentiert Žižek, dass die marxistische Sichtweise auf der naiven Psychologie basiere, und eine tiefere Diskussion der menschlichen Natur fehle (Žižek 2001, 16; Fromm 2008a, 257-258)¹¹. Es mangele an der Fähigkeit zu begreifen, warum die Erfahrung selbst zur Befreiung neue Formen der Kontrolle hervorbringt. Fromm stützt sich auf Cohens Ideen und den jüdischen Humanismus im Allgemeinen, um Mängel in Marx Ansatz zu „korrigieren“¹². Marx, beeinflusst von Feuerbachs Kritik, sah das Konzepts der „Liebe“ in der Religion als abstrakt an, das historisch und ideologisch nur zur Idee der „Menschheit“ beitrage (Mit der Universalität Christus)¹³. Anders als Marx bietet Fromm eine Lösung für das Problem der Entfremdung nach dem Cohen-

⁹ In Cohens Worten: „Es ist ja auch die Frage, die bisher noch gar nicht gestellt ist: ob ich selbst überhaupt schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist“ (Cohen 1919, 188).

¹⁰ Rabbi Abraham Joshua Heschel (1907-1972) war in den USA aktiv und engagierte sich intensiv im interreligiösen Dialog. Nach Heschel besteht eine Entsprechung zwischen der Bitte des Menschen an Gott und der Bitte Gottes an den Menschen. Die Bedeutung der gegenseitigen Suche ist eine Verpflichtung und Partnerschaft zwischen dem Menschen und Gott. Der Mensch ist verpflichtet, die Heiligkeit Gottes in der Welt zu teilen. Diese Partnerschaft unterscheidet sich von jeder anderen Handlung. Sie ist die menschliche Übersetzungskapazität von Gottes Willen in der Welt. Siehe: Ben Pazi 2017, 412-419 und Kaplan 1996.

¹¹ Laut Fromm, unterschätzte Marx die Macht irrationaler und destruktiver Wünsche, die durch wirtschaftliche Veränderungen nicht verändert werden können.

¹² Fromm bewunderte Marx Gedanken. Anders als Freud (der sich auf den Einfluss der libidinösen Familienerzählung in seinem menschlichen Konzept konzentrierte), sah Marx, wie die Struktur der Gesellschaft und der Produktions- und Konsumgewohnheiten, dass Bewusstsein des Individuums beeinflusst.

¹³ Vgl. Feuerbach 2006, 264-272.

schen Verständnis an: Liebe als Mitgefühl in der Religion (Lundgren 1998, 103; Fromm 2006, 45). Persönliche Beteiligung ist die Lösung für Entfremdung. Aber für Fromm ist die transzendentale Möglichkeit nicht notwendigerweise theistisch. In Fromms Worten ist es „atheistische Mystik“. Durch die Verbindung mit den tiefsten Quellen des Selbst, die eine transzendentale Dimension einschließen, bricht der Mensch aus seiner narzisstischen Schließung aus und stellt den Kontakt mit der ganzen Menschheit her. Er fügt hinzu: „Der Glaube an die Menschheit ohne den Glauben an den Menschen ist unehrlich oder wenn er aufrichtig ist, führt das zu tragischen Konsequenzen... wie wir es in der Diktatur Lenins gesehen haben“ (Fromm 2008a, 232).

Angesichts dessen kann man Folgendes sagen: Ein säkular messianischer Ansatz verwandelt (bewusst oder unbewusst) die Universalität der Einheit Gottes in eine universale Wahrnehmung des Menschen als Vertreter der Menschheit. Auf das transzendentale Element wird verzichtet, und damit entfällt die moralische Verpflichtung gegenüber der „Andersartigkeit“, weil sie nicht mehr wahrgenommen wird¹⁴. Hier besteht der Gefahr einer Kategorisierung und einer faschistischen Reduktion des anderen. Das populäre Sprichwort: „Alle Menschen sind verschieden, aber gleich“, ist richtig. Es fehlt die spirituelle Komponente, die das Treffen mit dem Anderen als göttlich sieht und nicht nur als ethische Situation. Der „Andere“ ist nicht nur ein Subjekt der Moral, sondern eine Möglichkeit, Wunder, Offenbarung und Selbstentwicklung zu erfahren, wie Martin Buber sie in der Begegnung zwischen *Ich und Du* charakterisiert. Die richtige Behandlung des Anderen im Alltag baut nicht auf einer allgemeinen idealistischen, sondern auf einer „inneren Arbeit“ auf, einer Position von Demut und Bescheidenheit.

3. Jüdischer Messianismus – Negation von Totalitarismus

Der Messianismus spielt eine zentrale Rolle in den jüdischen Perspektiven und ihrer Vision der Erlösung (siehe: Hollander 2008, 198). Er wurde in den Schriften der Propheten in der Neuzeit als eine humanistische Vision für die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit interpretiert. Im Mittelalter wurde der

¹⁴ Levinas glaubt, dass die „Liebe zu anderen“ im Marxismus auf der Idee beruht, den anderen Menschen erlösen zu können, wenn die Nachfrage des Anderen eigene Wunsch ist. Der Marxismus lädt den anderen ein, zu verlangen, was ich ihm zu geben verpflichtet bin. Die Unterschiede zwischen der Religionsphilosophie von Levinas und der säkular-materialistischen Sichtweise von Marx sind klar. Levinas sieht „das andere Gesicht“ als Gott, während Marx „die andere Person“ als die Armen, Ausgebeuteten und Unterdrückten ansieht. Levinas sieht das auch, und das ist die Verbindung zwischen den Denkern. In der offenen Präferenz von Marx identifiziert Levinas, dass die Praxis über der Theorie mit ihrem Konzept steht, dem „Anderen“ Priorität einzuräumen. Über Levinas Einstellung zu Marx und Marxismus, siehe: Levy 2006, 266-268; Gibbs 1992, 229-259.

Glaube an den Messias als ein Prinzip des Glaubens, als Dogma formuliert¹⁵. Aber es ist zu beachten, dass die Prinzipien niemals als bindende Prinzipien akzeptiert wurden (Levy 1982, 105)¹⁶. Im 12. Jahrhundert formulierte Maimonides 13 Prinzipien des jüdischen Glaubens. Das zwölftes Prinzip ist der Glaube an das Kommen des Messias.

Ich glaube mit voller Überzeugung an das dereinstige Kommen des Messias, und ob er gleich säume, so harre ich doch jeden Tag auf sein Kommen (Maimonides, on Mishnah Sanhedrin, 10:1).

Im Traktat Sanhedrin (XI, 98b), diskutiert der Talmud die Frage nach der Identität des Messias. Die Möglichkeit, dass der Messias schon in der Vergangenheit angekommen ist, wird abgelehnt.

Wie heißt er? – In der Schule R. Šilas sagten sie, er heiße Šilo, denn es heißt (Gen. 49:10): *bis Šilo kommt*. R. Jannaj sagte, er heiße Jinon, den es heißt (Ps. 72:17): *im Angesichte der Sonne wird sein Name sprossen* [jinon]. In der Schule R. Haninas sagten sie, er heiße Hanina, denn es heißt (Jer. 16:13): *ich werde euch kein Erbarmen* [hanina] *schenken*. [...] R. Nahman sagte: Gehört er zu den Lebenden, so bin ich...

Jeder der Schüler behauptete, dass der Name des Messias dem Namen des Rabi seines Lehrhauses ähnelte¹⁷. Vermutlich wurde jede dieser Optionen ernst genommen, weil der Kommentator seine Worte auf der Grundlage der Thora validiert¹⁸. Das Thema ist ernst. Es geht um die Erlösung Israels und vielleicht um die Erlösung der Welt. Der Text wurde vor dem 5. Jahrhundert unter der Autorität des byzantinischen Reiches geschrieben, das die Juden verfolgte. Dem Text fehlt es nicht an „Unterhaltsamkeit“ und einem gewissen Sinn für Humor. Humor und Reife. Er ist pluralistisch, aber nicht liberal.

¹⁵ Im Mittelalter wurde versucht (in einem apologetischen Rahmen der jüdischen Beziehungen zu den anderen monotheistischen Religionen – Islam und insbesondere Christentum), eine „jüdische Perspektive“ (oder in diesem Zusammenhang – jüdische Theologie) darzustellen, indem auf die Glaubenssätze Bezug genommen wurde. Jüdische Denker, die sich mit diesem Thema auseinandersetzen (Ibn Daoud, Chasdaj Crescas, Maimonides, Joseph Albo und andere), stellten verschiedene Glaubensgrundsätze vor. Rosenzweig sagte, dass es zwar im Judentum Dogmen gäbe, aber keinen Dogmatismus.

¹⁶ Während im Christentum das Dogma eine bindende Bedingung für die Erlösung ist, ist im Judentum der Glaube an Offenbarung keine Mission der Erlösung.

¹⁷ Dies unterstreicht den Wert von Bildung: weil es lehrt, dass die messianische Erfahrung in der Beziehung zwischen dem Schüler und seinem Lehrer offenbart wird. Die Beziehung zwischen Rabbiner und Schüler verkörpert den Reichtum der Begegnung mit dem Messias.

¹⁸ Šilo, „Benötigt Frieden“, aus dem Wort Gelassenheit. Jinon, ist ein anderer Name für Gerechtigkeit und Hanina bedeutet Mitgefühl.

Er verwirrt den Leser mit den verschiedenen Möglichkeiten die er präsentiert. Aber die Möglichkeit, an der Identität des Messias zu zweifeln, wird nicht in Betracht gezogen. Sie bleibt ungelöst. Vielleicht möchte uns der Text sagen, dass der Messianismus der Höhepunkt menschlichen Seins ist und vielleicht sollte diese Gewissheit den Menschen zu universeller Verantwortung befähigen, als wäre er der Messias. Drückt der Begriff „Messias“ eine ganz besondere Möglichkeit aus, jenseits des Vorstellbaren? Wir lernen, dass die Rabbiner die Gefahr, den Messias als in uns verkörpert zu sehen, erkannt haben. Ein Messias der von uns kommt, dient einem partikularischen Interesse, weil sein Status in keiner Kritik steht. Man kann sagen, dass die Rabbiner das faschistische Risiko der messianischen Idee identifiziert haben. Und so beschäftigt sich der Talmud selbst mit der messianischen Zeit, wenn er sich mit dem Bild des Messias befasst. Dementsprechend bewegt sich der Talmud vom Umgang mit der Identität des Messias zum Umgang mit der messianischen Zeit.

Der Text wirft die Frage auf: Was wird an dem Tag geschehen, an dem der Messias kommen wird? Wie wird die Welt eigentlich aussehen? Zwei Ansätze werden vorgestellt. Der erste ist von Rabbi Johanans:

Alle Propheten zusammen weissagten nur von den messianischen Tagen, von der zukünftigen Welt aber [heißt es:] (Jes. 64:3) *es hat außer dir, o Gott, kein Auge geschaut, was er dem tun wird...*

Rabbi Johanans präsentiert die Diskussion über den Unterschied zwischen den messianischen Tagen und der zukünftigen Welt. Er stellt fest, dass die messianischen Tage die der zukünftigen Welt in sich einschließt. Das heißt, die messianischen Tage zeichnen nicht nur eine an Ungerechtigkeit und Gewalt leidende Menschheit, wie in der Prophezeiung Jesajas: „Nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürderhin das Kriegshandwerk“ (2:4), sondern auch eine andere Ebene der Erlösung, die außerhalb der Erwartung und Hoffnung auf Erfüllung in der Geschichte liegt. An die Worte der Propheten, die ihren rhetorischen Dialekt an alle richten, knüpft Rabbi Johanans die Idee der zukünftigen Welt. Dies sei eine persönliche Ordnung, und es sei unmöglich, im Voraus die direkte und innige Verbindung zwischen dem Individuum und Gott zu bestimmen (Levinas 1997, 60-61). Die Midrasch geht weiter und präsentiert Rabbi Šemuél:

zwischen dieser Welt und den messianischen Tagen gebe es keinen Unterschied, als die Knechtschaft der Regierungen, denn es heißt: (Deut. 15:11) *Denn nicht fehlen wird der Arme in deines Landes Mitte* (Berakhot 34b).

Das heißt, die messianischen Tage markieren das Ende der politischen Gewalt. Eine Situation, in der keine Gruppe eine andere Gruppe kontrolliert. Ein

besonderes Zeitalter, in dem das Politische nicht dem moralischen Werk des Menschen widerspricht und es zerstört.

Die Aussage „Denn nicht fehlen wird der Arme in deines Landes Mitte“ ist eine Antwort auf R. Johanans Ansatz und bedeutet, dass das spirituelle Leben nicht von der wirtschaftlichen Solidarität mit anderen Menschen getrennt werden darf. Im Gegensatz zu R. Johanans Ansicht, dass das messianische Zeitalter eine vollkommene Harmonie und Gnade ausdrückt, in der die ökonomischen Implikationen der Handlungen keine Bedeutung mehr haben, meint R. Šemuél, dass soziale Ungerechtigkeiten weiterhin anhalten, aber Bemühungen um die Erneuerung zu erkennen sind, die das spirituelle Leben erfordert.

Maimonides erklärt den Glauben an das Kommen des Messias wie R. Šemuél als die Verwirklichung des sozial-moralischen Idealismus und der sozialpolitischen Freiheit. Maimonides fügt den Vers hinzu: „denn voll ist das Land der Erkenntnis des Ewigen“ (Jesaja 11:9). Die „Erkenntnis des Ewigen“ in Übereinstimmung mit Maimonides Negativ Theologie zeigt meiner Meinung nach, dass der Horizont des menschlichen Wissens in sich einen spirituellen Aspekt einschließt, der nicht rationalisiert oder reduziert werden kann.

In der Tradition Israels ist die Erkenntnis des Ewigen nicht ein „Bewusstsein allein“, sondern es wird aus der Handlung gewonnen, auf Gottes Weg zu gehen.

4. Weltliche Arbeit und Arbeit nach Gottes Willen

Arbeit und Produktion sind zentral in Marx Denken. Geschichte, Wirtschaft, Sozialsysteme und das individuelle Bewusstsein sind das Ergebnis von Beziehungen in der Arbeitswelt und der Beziehung zwischen dem Arbeiter und dem Produkt. Die Philosophie von Marx stellt die klarste und umfassendste Idee dar: Der Mensch erfüllt sich selbst und seine Freiheit, wenn er erschafft. Die Arbeit ist ein primärer Wert. Wir sind frei, wenn wir, wie die Künstler, ohne den Drang der materiellen Notwendigkeit schaffen (Eagleton 1997, 27). Durch die Arbeit offenbart sich der Mensch, und durch sie kann er sich verändern¹⁹. Die Verbindung zu anderen Menschen wird durch Anstrengung und Freude der Zusammenarbeit ermöglicht (Fromm 2004, 33). Im modernen kapitalistischen Leben, so argumentiert Marx, sei Arbeit kein Selbstzweck mehr und werde zu einem Faktor der Entfremdung. Arbeit in der kapitalistischen Wirtschaft sei für das Individuum bedeutungslos und untergrabe seine Entwicklung. Das Produkt werde zu einer fremden Essenz und erwerbe Autonomie als

¹⁹ „It is not the consciousness of men that determines their existence but, on the contrary, it is their social existence that determines their consciousness“ (Fromm 2004, 168).

unabhängige Kraft. Nach Marx ist der Lohn den ein Arbeiter erhält, keine Belohnung, sondern der Arbeiter wird „gekauft“ und verliert damit seine Freiheit (Marx 1982, 363-375)²⁰.

4.1. Arbeit nach Gottes Willen

Man ermuntere sich wie ein Löwe, am Morgen zum Dienste seines Schöpfers aufzustehen (Schulchan Aruch, Orach Chayim: 1).

Gottesarbeit steht im Mittelpunkt des Judentums. Aus jüdischer Sicht ist sie der Zweck der Existenz von Mensch und Gesellschaft. In der Bibel heißt Moses „Knecht Gottes“. Das Werk Gottes in der Bibel enthält Aspekte, die später halachisch wurden, z.B. wird schon in der Bibel der Kult des Opfers durch Anbetung ersetzt. In der Halacha ist das Gebet zentral. Vom Moment des Erwachens bis zum Einschlafen gewinnt jede Handlung durch das Gebet eine Bedeutung.

Der Schabbat verbietet die Arbeit. Erstens mahnt er an die Schöpfung als Ruhetag für das gesamte Universum und erinnert an den Auszug aus Ägypten (Deut. 5:12-15). Der zweite Grund wird gewöhnlich durch den Wert der sozialen Gleichheit erklärt, in der jeder Mensch das Recht hat, sich auszuruhen. Er basiert auf der Idee der menschlichen Freiheit und Gleichheit (sowie der Freiheit der Natur: Tiere und Pflanzen). Der erste Grund lehrt, dass es wichtig ist die Arbeit zu stoppen. Gott ruhte sich nach dem Akt der Schöpfung nicht aus, weil er müde war, sondern weil Gott frei ist, und seine Freiheit vervollständigt, indem er die Arbeit beendet. Auf ähnliche Weise erfüllt sich der Mensch selbst, wenn er aufhört zu arbeiten, wenn er in Frieden und Harmonie mit der Natur und mit den Anderen ist. Symbolisch kehrt der Mensch am Schabbat zu der ursprünglichen Harmonie zurück, die im Garten Eden nach der Vollendung der Schöpfung existierte (Fromm 1951, 243-245). Ruhe ist auch ein Symbol für zukünftige Freiheit und Erlösung. Die Zukunft, in der Frieden und Harmonie herrschen, wird am Sabbat zum gegenwärtigen Moment. Wir können sagen, dass im Gegensatz zu dem marxistischen Ansatz, im Judentum, die Erfüllung des Menschen von der Befreiung von der Arbeit abhängt, sogar an einem Tag in der Woche.

²⁰ Siehe: Fromm 2004, 34. Marx Ziel war keine kommunistische Gesellschaft, mit vereinheitlichten Löhnen und der Abschaffung von Privateigentum, sondern die Umwandlung der entfremdeten, bedeutungslosen Arbeit in kreative und befreite Arbeit. Siehe: Levy 2016, 214. Marx beschäftigt sich intensiv mit der Ausbeutung des Arbeiters durch das Wirtschaftssystem. Das Recht des Arbeitnehmers auf das Produkt, Verkürzung der Arbeitszeit usw. Siehe: Eagleton 1997, 21; Wood 2004, 3-15.

4.2. Arbeitnehmerrechte

Arbeitsfragen und Arbeitnehmerrechte werden in der Halacha diskutiert. Schon in der Mischna, Ende des zweiten Jahrhunderts, findet eine halachische Diskussion statt, die sich mit den Bedingungen der Einstellung des Arbeiters beschäftigt. Laut Levinas (1906-1995), ist diese Erklärung des Menschen rechtesidentisch mit der des Marxismus.

Wenn Jemand Arbeiter mietet und sagt zu ihnen, dass sie früh anfangen und spät aufhören sollen; so ist er an einem Orte, wo es üblich ist, nicht früh anzufangen und spät aufzuhören, nicht berechtigt, sie (dazu) zu zwingen. Wo es üblich ist, zu verköstigen, muss er (sie) verköstigen; (wo es üblich ist) Süßes zu verabreichen, muss er verabreichen; Alles nach dem Brauche des Landes (Mischna Nesikim, Baba Mezia 7, 1).

Die Mischna stellt die Rechte eines Menschen dar, der die Arbeit freiwillig erledigt. Da er aber ein Angestellter ist, zur Arbeit verpflichtet, ist seine Freiheit in Gefahr. Sie lehrt, dass die Freiheit des Arbeitgebers in den Verhandlungen mit dem Arbeitnehmer eingeschränkt ist. Es ist unmöglich alles zu kaufen und alles zu verkaufen. Die Mischna beschäftigt sich auch mit den materiellen Lebensbedingungen: Schlaf, Essen und sogar etwas Süßem zum Nachtisch. Diese Bedingungen verändern sich je nach „dem Brauche des Landes“, und dieser Brauch drückt Opposition gegen Willkür und Zwang aus.

5. Jüdischer Partikularismus?

Diese Mischna hat eine Fortsetzung, die ein moralisches Problem aufwirft.

Einst geschah es, dass R. Jochanan, Sohn Mathia's, zu seinem Sohne sprach: „gehe hinaus, miete uns Arbeiter!“ Da ging er und machte mit ihnen Verköstigung aus, und als er zu seinem Vater wiederkam, sprach dieser zu ihm: „mein Sohn, selbst wenn du ihnen (Speisen) bereitest, wie die Mahlzeit des Salomo zu seiner Zeit war, hast du deine Pflicht gegen sie nicht erfüllt, da sie Kinder von Abraham, Isaak und Jakob sind [...]. Alles nach dem Brauche des Landes.“

Auf der einen Seite zeigt diese Fassung den Rechtsumfang des Arbeitnehmers. Sein Recht ist absolut, unendlich. Selbst König Salomons Schätze sind nicht genug um eine Pflicht gegenüber einem Lohnarbeiter zu erfüllen. Auf der anderen Seite lässt die Mischna die Bedingungen sehr erschütternd klingen, ethnozentrisch und sogar rassistisch: Die Arbeiter müssen Nachkommen

Abrahams sein²¹. Wer ist der Sohne Abrahams für Marx? Marx präsentiert das Judentum in *Die Judenfrage*²² als eine kapitalistische Religion, die auf Egoismus basiert²³. Er sagt: „das Geld zur Weltherrschaft und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist“ (Marx 1982, 165; Gutwein 1990, 423)²⁴. Der Gott der Juden, das Geld, habe die Säkularisation bereits hinter sich gelassen und sei zum Gott der ganzen Welt geworden (Gilman 1984, 280; siehe: Žižek 2001, 99). Die westliche Kultur sei schon „judaisiert“, indem sie das Geld als Grundlage für soziale Ordnung annehme. Marx Aussage gegen das Judentum meint eigentlich die Abschaffung des Finanzsystems. Die Söhne Abrahams schließen auch nach dieser problematischen Gleichung die Christen ein²⁵.

Wer ist Abrahams? Ein Mann, der sich gegen die heidnische Kulturtradition des Hauses und Landes seines Vaters wandte. Noch bevor Abraham dem Glaubenstest, der „Opferung Isaaks“, standhielt, war Abraham für seine Gastfreundschaft bekannt. Abrahams Essen für die drei Engel sei ein Bei-

²¹ In der Bibel stellt die Unterscheidung zwischen „hebräischer Sklave“ und „kanaanäischer Sklave“ eine Frage nach der Universalität der biblischen Moral dar (eine Unterscheidung, die vor dem Hintergrund historischer und soziologischer Umstände erklärt werden kann), und daher spricht die Bibel hier nicht von der Unmoral der Institution Sklaverei. Die Tatsache, dass die Bibel von Sklaverei spricht und dass der hebräische Sklave nach sieben Jahren befreit werden sollte, ist eine soziale Errungenschaft der Bibel, die universelle Bedeutung hat. In Griechenland setzte man sich mit dieser Problematik erst viel später auseinander.

²² Marx schrieb diesen Aufsatz als eine politische Verteidigung der Juden. Bruno Bauer argumentierte, dass Juden keine Bürgerrechte gewährt werden sollten, wenn sie nicht zum Christentum konvertierten, während Marx argumentierte, dass der deutsche Staat verpflichtet sei, Juden die Emanzipation zu gewähren.

²³ Es sollte angemerkt werden, dass das Judentum nach Marx über die Kategorie der Religion hinausgeht und über die Kategorie des Judentums. Der Begriff Judentum ist in den Augen von Marx Synonym für die kapitalistische Gesellschaft. Er behauptet, dass die Juden eine besondere Rolle in der europäischen Wirtschaft spielten, was ihrer religiösen Einzigartigkeit entsprach. Marx glaubt, dass die jüdische Religion bereits in einer vorkapitalistischen Zeit geformt wurde. Daher war die Aktivität der Juden in der feudalen Ökonomie kapitalistisch. Die Verwirklichung des Kapitalismus erfolgte in der christlichen Gesellschaft. Schließt diese Beschreibung des Judentums sie nicht tatsächlich von der Religionskritik aus? Nach Marx ist das Judentum der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, ein Agent, eine Partei des sozialen Kampfes, kein falsches Bewusstsein der utopischen Illusion.

²⁴ Laut Gutwein betrachtete Marx die Juden in seinen ersten Jahren als einen der Modernisierungsakteure. Nicht nur, dass die tatsächliche wirtschaftliche Tätigkeit der Juden moderner Natur war, sondern auch, dass sie dazu beitrug, die Wirtschaft und die christliche Gesellschaft zu modernisieren. Wie erwähnt, ignoriert Marx die Existenz von Klassenunterschieden innerhalb des jüdischen Volkes fast vollständig.

²⁵ Siehe: Andrew 1968, 12: „When Marx says that the God of the Jews is money, he asserts that the most Jewish of all people are the Christians of New England“. Marx wusste, dass die Befreiung der Gesellschaft von der Gottheit des Geldes nicht das Ende des Judentums bringen würde. In seinem Denken wird nicht das Judentum, sondern die kapitalistische Gesellschaft kritisiert. Marx glaubte, dass die Juden als religiöse Gruppe ein Recht auf Emanzipation hatten.

spiel. Abraham wusste nicht, dass diese Engel waren, er dachte, die drei wären Beduinen aus der Wüste. Er rannte auf sie zu und nannte sie „Mein Herr“ (Gen. 18:3). Nicht umsonst wird im alten Midrasch bemerkt, dass Abrahams Charakter seiner Wahl durch Gott vorausging. Er ist das erste Beispiel in der Bibel für die Idee der *Korrelation*, die ich zuvor vorgestellt habe. Seine Antwort auf Gottes Ruf „Hier bin ich!“ (Gen. 22:1,11) zeugt nicht nur von seiner Bereitschaft, das Gebot Gottes, seinen Sohn zu binden, zu erfüllen, sondern vor allem bezeugt es das Wunder. Abraham hörte Gott. Das Wort Gottes wurde zu allen Menschen gesprochen, aber Abraham hörte und empfing. Für Rosenzweig bedeutet „Hier bin ich“ die Offenheit der Seele von ihrer natürlichen Geschlossenheit zu einer ganz anderen Sprache. Eine Fremdsprache, transzental und sogar bedrohlich (Rosenzweig 2002, 194-196).

Nach Levinas sollen wir sehen, dass die Söhne Abrahams dieselben Menschen sind, die eine Tradition von Pflichten in Bezug auf andere angenommen haben. Jeder, der sich moralisch einem Anderen verpflichtet sieht, ist der Sohn Abrahams. An diesem Punkt geht Levinas weiter als der vorherrschende Ansatz biblischer Kommentatoren: Die Menschheit als Ganzes sind die „Söhne Noahs“, während Abraham der Vater des Monotheismus ist (Bei Josephus Flavius und Paulus, ist Abraham „die Väter der Nationen dir zu glauben berufen“. Bei Maimonides, versammelte Abraham Menschen und unterwies sie auf dem Weg des Studiums der Wahrheit, die er erreicht hatte). Angesichts dessen sind die Söhne Abrahams, „Israel“ ein Begriff, der sich einerseits auf eine nationale Gruppe bezieht, die die Thora annimmt, und andererseits auf die Menschheit, die ihre volle Verantwortung und volle Selbstwahrnehmung erreicht²⁶. Nach Levinas Ansicht, sind die Söhne Abrahams die Menschheit, die gereift ist²⁷.

In der Mishna besitzt die Menschheit eine höhere Universalität als die der ausgebeuteten und misshandelten Klasse und sie lehrt, dass die Gewalt des Kampfes eine Form der Entfremdung ist. Das Beharren auf dem Satz alles nach „dem Brauche des Landes“, bezeugt einen antirevolutionären Konservatismus. Eine soziale Revolution bedeutet in den Augen der talmudischen Rabbiner Opposition gegen Interpretation und Verlust der hermeneutischen Orientierung. Mit anderen Worten, es ist nicht genug „für“ oder „gegen“ etwas zu sein, sondern jeder Mensch muss seine persönliche Revolution führen. Dazu

²⁶ Die Spannung zwischen Partikularismen und universellen Aspekten des Judentums ist eine wichtige Spannung, die in der jüdischen Tradition erhalten bleibt. Dieser Kontrast wird von Cohen beansprucht und ist ein „Schwerpunkt ihrer Entwicklung“ (Cohen 2008, 316).

²⁷ Vgl.: Levy 2006, 212-216. Levi zeigt, dass Levinas Interpretation auf zwei Arten verstanden werden kann: Zum einen als Hervorhebung verschiedener Ideen des talmudischen Denkens, die gut zu den Trends des revolutionären Humanismus unserer Zeit passen, zum anderen als die Befürchtung, diese revolutionären Tendenzen könnten die humanistischen Werte des jüdischen Denkens verdunkeln und zu einem Hindernis werden.

gehört die Überwindung der Eigeninteressen und der empathischen Rezession des Egos, dass sozialen Systemen dient oder Ideologien vertritt, die den anderen Menschen nicht als besonderes Individuum sehen. Ziel einer persönlichen Revolution ist es, eine trans-personale Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. Diese Revolution muss dauerhaft sein. Das ist der „messianische Frieden“ (Levinas 1994, 98-101).

Fazit

Dieser Artikel betrachtet den Marxismus als Modell und Beispiel für einen säkularen Humanismus, dem zwar eine Dimension fehlt, die als göttlich, transzendent, spirituell usw. charakterisiert werden könnte, der aber gleichzeitig eine „säkular-messianische“ Massenbewegung ist, die religiöse Elemente in sich trägt, insbesondere das universale Streben nach Erlösung der Menschheit. Der neukantianische Philosoph Hermann Cohen hat im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert auf die Gefahr humanistischer Ansätze hingewiesen, deren universale Bestrebungen die intime Dimension gegenüber dem anderen Menschen vermissen lassen – eine Dimension, die nach Cohen im Kern religiös ist und aus der Transzendenz Gottes erwächst. In diesem Artikel wird der Ansatz von Erich Fromm verwendet, um eine jüdisch-sozialistische Idee in der Formulierung und Sprache der humanistischen Psychologie darzustellen. Fromm's Kritik an Marx, den er bewunderte, beinhaltet die Anwendung des Ansatzes von Hermann Cohen auf die historische Situation der Mitte und des späten 20. Jahrhunderts. Fromm's Forderung nach persönlicher Beteiligung als Lösung für Entfremdung spiegelt Cohens Konzept der Korrelation wider. Die Position von Emmanuel Levinas, die in diesem Artikel vorgestellt wird, soll die Behauptung untermauern, dass humanistisch-universalistische Ansätze, die die transzendent-göttliche Dimension ablehnen, letztlich das transzendentale Element leugnen, das den Menschen im Allgemeinen und den anderen Menschen im Besonderen ausmacht. Nach Levinas ist dies die Epistemologie und Phänomenologie der Gewalt. Trotz seiner sozialistischen Vision enthält auch der jüdische Messianismus ein persönliches Element der Transzendenz, das ihm eine ethische Orientierung verleiht, die dem säkularen Sozialismus fehlt, wie Levinas' Untersuchung des Messianismus in der rabbinischen Literatur zeigt.

BIBLIOGRAPHIE

- Andrew, Edward. 1968. „Marx and the Jews“. *European Judaism*, 3(1): 9-14.
Batnitzky, Leora. 2000. *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. New Jersey: Princeton University Press.

- Ben Pazi, Hanoch. 2017. „‘Messianic Humanism’ – The Jewish Humanism of André Neher in the Footsteps of Martin Buber and Abraham Joshua Heschel”. *A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, 84: 407-426 [in Hebrew].
- Bloom, Solomon. 1942. „Karl Marx and the Jews”. *Jewish Social Studies*, 4: 3-16.
- Cohen, Hermann. 1915. *Der Begriff der Religion im System Der Philosophie*. Giessen: Alfred Töpelmann.
- Cohen, Hermann. 2008. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wiesbaden: Matrixverlag.
- Derrida, Jacques. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge.
- Eagleton, Terry. 1997. *Marx and Freedom*. London: Phoenix.
- Feuerbach, Ludwig. 2006. *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie Verlag.
- Fritsch, Matthias. 2005. *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin and Derrida*. New York: State University of New York Press.
- Fromm, Erich. 1951. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. New York: Rinehart.
- Fromm, Erich. 1980. *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*. London: Abacus.
- Fromm, Erich. 1997. *To Have or to Be*. London – New York: Continuum.
- Fromm, Erich. 1994. *On Being Human*. New York: Continuum.
- Fromm, Erich. 2004. *Marx's Concept of Man*. London – New York: Continuum.
- Fromm, Erich. 2006. *The Art of Loving*. New York: Harper Perennial.
- Fromm, Erich. 2008a. *The Sane Society*. London – New York: Routledge.
- Fromm, Erich. 2010. *The Revolution of Hope*. New York: AMHF.
- Gibbs, Robert. 1992. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gilman, Sander L. 1984. „Karl Marx and the Secret Language of Jews”. *Modern Judaism*, 4(3): 275-294.
- Gutwein, Daniel. 1990. „Marx's Ideas on the Relationship between Jews and Capitalism: From Sombart to Weber”. *Zion*, 55(4): 419-447 [in Hebrew].
- Hollander, Dana. 2008. *Exemplarity and Chosenness: Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*. California: Stanford University Press.
- Kaplan, Edward. 1996. *Holiness in Words: Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*. Albany: State University of New York Press.
- Levinas, Emmanuel. 1990. *Nine Talmudic Readings*, übersetzt von Annette Aronowicz. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1999. *Alterity and Transcendence*, übersetzt von Michael B. Smith. London: The Athlone Press.
- Levinas, Emmanuel. 1997. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, übersetzt von Seán Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Levy, Ze'ev. 1982. *On the Relationship between Jewish and general Philosophy*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad [in Hebrew].
- Levy, Ze'ev. 2006. „Levinas's Reflections on State, Revolution, and Utopia”. In: *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*, hrsg. von Asher Horowitz und Gad Horowitz, 262-270. Toronto: University of Toronto Press.
- Levy, Ze'ev. 2016. *Hermeneutics in Jewish Modern Thought*. Jerusalem: Magnes [in Hebrew].
- Ling, Trevor. 1980. *Karl Marx and Religion: In Europe and India*. London: Macmillan.
- Lundgren, Svante. 1998. *Fight Against Idols: Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*. Frankfurt: Peter Lang.
- Mack, Michael. 2003. *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*. Chicago: University of Chicago Press.

- Marx, Karl. 1978. *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, Band III. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl. 1982. *Karl Marx, Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA)*, Band II. Berlin: Dietz Verlag.
- McKinnon, Andrew. 2006. „Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”. In: *Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice*, hrsg. von Warren S. Goldstein, 11-29. Leiden: Brill.
- McLellan, David. 1985. *Karl Marx: His Life and Thought*. London: Macmillan.
- McLellan, David. 1998. *Marxism after Marx: An Introduction*. London: Macmillan.
- Pinkas, Ronen. 2023. „Erich Fromm und Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt”. *Judaica: Neue Digitale Folge*, 4(1): 1-28. Doi.org/10.36950/jndf.2023.1.1.
- Pinkas, Ronen. 2023a. „On Prayer and Dialectic in Modern Jewish Philosophy: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig”. *Religions*, 14(8), 996. <https://doi.org/10.3390/rel14080996>
- Raines, John (hrsg.). 2002. *Marx on Religion*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rosenzweig, Franz. 2002. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg: Suhrkamp.
- Siebert, Rudolf. 2006. „Toward a Dialectical Sociology of Religion: A Critique of Positivism and Clerico-Fascism”. In: *Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice*, hrsg. von Warren S. Goldstein, 61-114. Leiden: Brill.
- Wood, Allen. 2004. *Karl Marx*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2001. *On Belief*. London – New York: Routledge.

RONEN PINKAS (PhD. Jewish Philosophy, Bar-Ilan University) specializes in contemporary Jewish philosophy, Jewish law and ethics, Jewish intellectual history, Judaism and psychoanalysis, and interreligious dialogue. He is a research fellow at the University of Potsdam and a member of the International Erich Fromm Society and the International Franz Rosenzweig Society.