

Rezensionen

Fischer, Norbert; Reifenberg, Peter; Sirovátka, Jakub (Hg.) (2019):
Das Antlitz des Anderen
Zum Denken von Emmanuel Levinas
 Freiburg; München: Verlag Karl Alber,
 118 Seiten, ISBN 978-3-495-49058-7

Der Einführungsartikel von Norbert Fischer, Peter Reifenberg und Jakub Sirovátka (*Zur Einführung: Die Würde eines jeden Menschen und seine Beziehung zu den Anderen*, S. 9–11) beschäftigt sich mit dem Vollzug unseres Daseins in der Begegnung mit dem Anderen (S. 9); eine Erkenntnis, die schon bei Platon, Augustinus und auch Kant anzutreffen sei, aber erst Emmanuel Levinas habe sich wirklich mit der Bedeutung des *Anderen* beschäftigt. (S. 9)

Die Beziehung zum *Anderen* und die *Moralität dieser Beziehung* stehen im Fokus dieses Buches (S. 9). Der Andere verweise auf Gott, auf die Liebe. Hier sei die kritische Linie »eines Bedenkens des Seins der ›Anderen‹ von Levinas vor allem gegen Martin Heidegger« deutlich. (S. 11) Reinhold Esterbauer (*Antlitz oder Gesicht? Zur Reichweite der ethischen Intrige*, S. 13–34) macht in seinem Aufsatz deutlich, dass der Begriff des *Antlitzes* bei Levinas nicht klar einzugrenzen sei. Deutlich sei aber, dass der ethische Impuls vom anderen Menschen ausgehe; von dessen Antlitz werde das eigene Ich betroffen (S. 13): Aber was sind die Kriterien, die ein Antlitz zum Antlitz machen? (S. 14) Levinas sondere zunächst das Antlitz von Erfahrungen ab und bringe so die Eigenständigkeit und Unverwechselbarkeit des Antlitzes zum Ausdruck. Das Antlitz lasse sich, so Levinas, nicht durch *Sehen* wahrnehmen. Sehen als Wahrnehmung setze Beziehung zwischen Subjekt und Objekt voraus, also Beziehung zu einem anderen »etwas«, unter Bedingungen, die das Ich setze (S. 15). Die Begegnung mit dem Antlitz sei dagegen etwas völlig anderes als ein Wahrnehmungsvorgang (S. 16). Auch das Berühren als weitere Sinneswahrnehmung erschließe nicht die Beziehung zum Antlitz (S. 16). Ein Antlitz könne also weder gesehen noch berührt werden; das Antlitz sei jenseits der sinnlichen Wahrneh-



mung. Auch den Genuss als dritte Möglichkeit schließe Levinas aus: »Der Genuss ist eine Form der Sinnlichkeit, in der das Gegenüber nicht als Objekt erfasst wird, sondern die vor der Subjekt-Objekt-Spaltung angesiedelt ist. Im Genuss wird nichts vergegenständlicht« (S. 17). Das genießende Ich verliere sich in der Sinnlichkeit. Das Antlitz entziehe sich dem Versuch, es zum Objekt zu machen oder darauf reduziert zu werden (S. 19). Das Antlitz sei kein Ding und es unterlaufe zudem unsere gewöhnlichen Gesetzmäßigkeiten: »Wenn einem ein Antlitz gegenübersteht, intrigiert es gleichsam gegen den Versuch, es intentional zu fassen zu bekommen, verstrickt einen aber in eine nicht abschüttelbare Verbindung mit dem anderen Menschen.« (S. 19) Das Antlitz verstricke in Verantwortlichkeit (S. 20) und sei positiv als sprachliches Geschehen gefasst (S. 20). Das Antlitz gewinne seine Bedeutung nicht aus der Beziehung zu etwas Anderem und sei auch nicht von seinem Kontext her erschließ- oder verstehbar (S. 20): »Das Antlitz behält seine eigene Bedeutung, die sich in meine Welt nicht einfügt.« (S. 21)

Die Sprache des Antlitzes enthalte einen moralischen Anspruch und dieser bleibe absolut (S. 22). So

rufe zum Beispiel das Bild eines hungernden Kindes mich als Betrachtenden zur Verantwortung zu helfen. Esterbauer fragt nun weiter, ob auch Tiere ein Antlitz haben können (S. 27). Levinas erzählt zu dieser Frage die Geschichte des Hundes Bobby im Konzentrationslager. Dieser Hund sei das einzige Wesen gewesen, das den KZ-Gefangenen Aufmerksamkeit entgegengebracht und die Gefangenen als Menschen angesehen habe. Die Menschen im Lager, vornehmlich die Aufseher und das SS-Personal, hätten hingegen in den Gefangenen keine Menschen gesehen (S. 28). Letztlich lasse Levinas die Antwort auf die Frage jedoch offen (S. 29). Im Bereich des Lebendigen gebe es eine Abstufung von Andersheit und Antlitz (S. 30). Auch das Kunstwerk habe zunächst für den frühen Levinas kein Antlitz, was sich später jedoch geändert habe (S. 31). Levinas unterlasse jedoch sowohl beim Tier als auch beim Kunstwerk eindeutige Zuordnungen (S. 33), aber auch hier könne es zu Verantwortung und Verantwortungsübernahme kommen (S. 34).

Max Brinnich (*Verantwortung als Sinnfrage. Über die Anforderungen an ein sinnerfülltes Leben bei Levinas*, S. 35–51) fokussiert in seinem Aufsatz Verantwortung als Sinnfrage und arbeitet dabei die Verbindung zwischen Kant und Levinas heraus. Nach Meinung Brinnichs setze Levinas zuerst bei der dritten Meditation von Descartes an (S. 35), d.h., es gehe um die Bedeutung von *Sein* – das *Sein* habe nur dann Bedeutung, wenn es nicht zu uns zurückkehre, sondern infrage stelle: »Was wirklich von Bedeutung ist, muss vielmehr jenseits all dessen liegen, was wir sind, jenseits der Strukturen, in die wir eingebunden sind, der Sprache, die wir sprechen, ja überhaupt des Diskurses, der uns bezeichnet.« (S. 36) Levinas' Frage zielen also, so Brinnich, auf die Verantwortung, die durch den Anderen initiiert werde, was dann auch zu individuellen Sinnerfüllung führe (S. 36). Es gehe also nicht um das, was man schon zu wissen glaube, sondern um das, was Wissen überschreite. Für Kant hingegen gehe es um das Wissen selbst (S. 37), wobei die Fähigkeiten zum Urteilen und Beurteilen für Kant Verstandestätigkeiten sind (S. 38). Deswegen sei es für Kant im Sinn der Auf-

klärung sogar Pflicht, sich seines Verstandes zu bedienen: »Mit unserer Seinsweise ist die Pflicht verbunden, die eigene Stellung im Kontext der Erfahrung dem eigenen Vermögen gemäß zu beurteilen, um mit diesem Wissen der zu werden, der man kraft seiner ursprünglichen Konstitution immer schon gewesen ist.« (S. 39) Nach Levinas sei unsere Seinsweise jedoch schon immer an die hermeneutische Auslegung unserer Umwelt gebunden – es gehe also um die Bedeutung, die uns anspricht (S. 40). Die Freiheit des Subjekts bestehe nach Levinas also in der Antwort auf den Anderen: »Erst durch den Anderen wird das Seiende zum Selbst, und entsprechend ist es für diesen Anderen auch auf eine vorursprüngliche Art verantwortlich.« (S. 41) Das Widerfahrnis bzw. Ereignis des Phänomens gehe also der Sinnsuche des erkennenden Subjekts voraus (S. 43). Deswegen seien wir, weil es sich bei allen Menschen so verhalte, für den Anderen auch tatsächlich verantwortlich (S. 44). Das sei nämlich die moralische Erfahrung, dass der Andere nicht in unserem Horizont interpretierbar sei (S. 44), was zuallererst eine Infragestellung des Subjekts bedeute (S. 45). Strenggenommen sei man bei Levinas jedoch nur vor Gott für die Verantwortung seiner Mitmenschen verantwortlich, d.h. für das, was Gott in den Menschen hineingelegt habe (S. 47). Brinnich betont einerseits die Aktionen der Verantwortung für den Anderen (»sich für die Armen aufopfern...«, S. 48), andererseits kritisiert er jedoch Levinas' Vorstellungen der Pflicht zum Krieg (S. 49).

Norbert Fischer (*Zur ›Person eines jeden andern‹ im Denken Immanuel Kants*, S. 53–76) denkt in seinem Aufsatz über die »Person des Anderen im Denken Immanuel Kants und Emmanuel Levinas'« nach. Er bezieht sich zunächst auf das Konzept des Anderen als freie Personen bei Augustinus (S. 53), danach geht er zu Levinas Anknüpfung an Kant unter der Prämisse der reinen praktischen Vernunft über (S. 54). Interessanterweise sei es gerade die Gottesfrage, die Levinas bewegt, die ihn sich Kant nähern und schroff von Heidegger abgrenzen lasse (S. 56). Heideggers Daseinsanalytik entbehre, so Fischer, des Gottesbegriffs, obwohl der frühe Heidegger sich sehr mit Augustinus beschäftigt

habe (S. 57). In *Sein und Zeit* beschäftigt sich Heidegger im ersten Teil mit dem *In-der-Welt-Sein* überhaupt als Grundverfassung des Daseins; im zweiten Teil dann mit *Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge* (Seele), und im dritten Teil hatte es eigentlich um die Gottesfrage gehen sollen. Diesen dritten Teil hat Heidegger jedoch im Haus von Karl Jaspers verbrannt. Die Bezüge von Levinas zu Kant unterscheiden sich dadurch erheblich von Heideggers Zugang zu Gott bzw. zu Kant (S. 61). Bei Kant seien dessen Anmerkungen zur Heiligkeit (KpV A56-58) zu beachten (S. 61). Die Kant'sche Fassung von Autonomie ist nicht absolut gesetzt, sondern relativ, weil Autonomie nach Kant immer mit dem Anderen zu tun habe: »Zudem hatte Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* den ›Grund des Prinzips‹ mit dem Dasein der ›Anderen‹ in einer Weise verknüpft, daß es ein praktisches Gesetz ohne das Dasein der Anderen gar nicht gibt...« (S. 63). Die Gegenwart des Anderen ist deswegen das zentrale Phänomen in Kants Lehre von der praktischen Vernunft (S. 63). Dieser Bezug zu den anderen Menschen ist aber nicht nur ein subjektives Prinzip, sondern ebenso ein objektives, weil die Gegenwart des Anderen grundsätzlich vorhanden ist (S. 64). Dieser phänomenologische Anknüpfungspunkt sei für Levinas wichtig (S. 65), weil hier die Selbstzwecklichkeit des Menschen vorausgesetzt sei (S. 66), die wiederum bei Kant das Dasein Gottes voraussetzt (S. 67). Das bedeutet aber »einen Gottesglauben, der durch das Dasein der ›Anderen‹ vernünftig ist.« (S. 68) Levinas wendet diese in Gott begründete Selbstzweckhaftigkeit des Menschen an auf dessen grundsätzliche Verantwortlichkeit. Metaphysik sei nach Levinas »eine ›Naturanlage‹, die wir in der einen oder anderen Weise vollziehen. Sie lässt uns ›Frieden‹ in Gemeinschaft mit anderen freien Wesen ersehnen, die mit Kant und Augustinus als ›Reich Gottes‹ (›civitas dei‹) zu denken ist.« (S. 75)

Jakub Sirovátka (*Leben in Verantwortung. Extremes Humanismus von Emmanuel Levinas – mit einem Seitenblick auf Jan Patočka und Václav Havel*, S. 77–93) stellt in seinem Aufsatz den extremen Humanis-

mus Levinas' in den Mittelpunkt seines Aufsatzes. In diesem radikalen und extremen Humanismus von Levinas sei Verantwortung »als ein Ideal der Heiligkeit und der absoluten Güte« zu verstehen (S. 77). Ethik sei demnach die »erste Philosophie«, also das Reflektieren und Handeln aus Gewissensgründen (S. 77). Elisabeth Weber bezeichnet deswegen den philosophischen Ansatz von Levinas als eine »Philosophie nach Auschwitz« (S. 79) oder auch als philosophische Trauerarbeit, weil Sinn auch mit dem eigenen Selbstverständnis und im Extrem auch mit der Hingabe des eigenen Lebens zu tun habe (S. 79). Die Kritik am überkommenen Humanismus bei Levinas habe damit zu tun, dass dieser Humanismus in den Augen von Levinas zu wenig humanistisch sei (S. 80). Der radikale Humanismus Levinas', so Jakub Sirovátka, habe seine Begründung innerhalb der jüdischen Tradition (S. 81), aber baue auch auf der platonischen Idee des Guten auf (S. 81). Die Verantwortung für den Anderen sei faktisch als moralisches Bewusstsein zu verstehen. Handeln aus Güte ist jedoch eine Zumutung der eigenen Subjekthaftigkeit gegenüber und bedeutet immer einen Verzicht auf Triumph (S. 84): »Levinas seinerseits verknüpft die Umschreibung der ethischen Subjektivität mit der Aufforderung zur Heiligkeit. Der Anspruch der Heiligkeit gehört nach Levinas zutiefst zum moralischen Subjekt, da sie ›das Anthropologische jenseits der Gattung Mensch‹ ... definiert.« (S. 84) Sirovátka diskutiert im Anschluss an seine These die Rezeption des extremen Humanismus von Levinas beim tschechischen Philosophen Jan Patočka (1907–1977) und beim Schriftsteller und späteren Präsidenten Václav Havel (1936–2011). Bei beiden finde sich eine Ethik der Verantwortung.

Jean Greisch (*›Blickfang‹: von Levinas zu Deleuze und zurück*, S. 85–11) stellt eine Verbindung zwischen Levinas' philosophischem Ansatz und der heutigen Medienkultur in Bezug auf das Antlitz her. Besonders im Blick ist dabei die Selfie-Sitte (S. 95). Greisch beginnt mit einem Gedankenexperiment: Er ersetzt in Raffaels Gemälde der Athener Philosophenschule (1510/1511) in den vatikanischen Museen Platon und Aristoteles, die beide ihre jeweiligen Hauptwerke in der Hand halten.

Platon und Aristoteles verweisen mit der anderen Hand auf die »übersinnliche Welt der Ideen« bzw. auf die »Komplexität der durch Vernunft zu gestaltenden Wirklichkeit« (S. 96). Im Gedankenexperiment wird Platon durch Emmanuel Levinas und Aristoteles durch Martin Heidegger ersetzt (S. 96). Heidegger verweist auf das In-der-Welt-Sein und Levinas auf das Antlitz des Anderen im »Lichtglanz der überwesentlichen Idee des Guten« (S. 96). Die Frage bei Levinas ist die Unsichtbarkeit und Unverfügbarkeit des Antlitzes des Anderen (S. 97), die negative Phänomenologie des Antlitzes. In den modernen Werbemedien spielt der Eyecatcher eine wesentliche Rolle, d.h. die Festlegung auf ein Bild des Anderen. Levinas dagegen betont die Zuwendung zum Antlitz in ethischer Dimension (S. 97), was bedeutet, dass es zwischen Werbung und Levinas' Verständnis einen fundamentalen Unterschied gibt, d.h. zwischen einem Gesicht, dessen man ansichtig wird, und einem Antlitz, das »uns betroffen macht« (S. 98). Das Antlitz hat »Bedeutung«, während das Gesicht Festlegung vorwegnimmt und das kontextgebunden bleibt. Das Antlitz hat eine Eigenbedeutung (S. 99). Aber selbstverständlich löst gerade das Antlitz auch Emotionen aus (S. 102). In Bezug auf Filmmedien kann das Bewegungsbild zum Zeitbild transzendieren, d.h., das »Gesicht« wird durchlässig für das Antlitz (S. 103) und damit auch für das Affektbild (S. 105).

Der schmale Band *Das Antlitz des Anderen* lädt ein, sich mit Emmanuel Levinas intensiver zu beschäftigen und über den Unterschied zwischen *Antlitz* und *Gesicht* nachzudenken. Die Grenzen zwischen dem Antlitz, das in ethische Verantwortung für den Anderen ruft, und dem Phänomen Gesicht sind fließend und nicht unbedingt eindeutig. Levinas demonstriert das am Beispiel eines Bildes eines hungernden Kindes, das uns als Betrachtende auffordert, für das Kind zu handeln und Verantwortung für eine gerechte Welt und Lebensordnung zu übernehmen. Das bedeutet auch zu helfen bis hin zur Selbsthingabe. Die Selbsthingabe ist dann die radikalste Forderung in Levinas' radikalem Humanismus.

Wilhelm Schwendemann

**Lehnardt, Andreas (Hg.) (2021):
Das verbotene *Purim-Spiel Le-Haman*
aus Frankfurt am Main**

Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 235 Seiten,
ISBN 978-3-447-11602-2

Die freie Reichsstadt Frankfurt am Main hat, wenn auch beengt und auf die Judengasse beschränkt, über einen langen Zeitraum Juden und Jüdinnen ein Leben in der Stadt ermöglicht, als dieses an anderen Orten verboten war.¹ Das Leben in der Judengasse zu erforschen, hat sich nicht nur Frankfurt selbst zur Aufgabe gemacht, sondern das Thema findet in jüngerer Zeit auch in wichtigen Forschungsbeiträgen Beachtung.²

Mit der nun vorliegenden Edition eines *Purim-Spiels* aus der Judengasse können wir einen kleinen Ausschnitt aus dem reichhaltigen Leben, das sich dort Mitte des 18. Jahrhunderts abspielte, studieren. 1751 schuf ein gewisser Leib Ochs diese Handschrift, die den Titel *Le-Haman* trägt und ein Theaterstück über das biblische Buch Esther darstellt. Solche Spiele über Esther in jiddischer Sprache wurden gewöhnlich *Akhashveyresh-Shpiln* genannt und waren im 18. Jahrhundert häufig. Frühe Formen des Spiels finden wir bereits im 17. Jahrhundert.³ Schlussszene in allen jiddischen Estherspielen ist die Hängung Hamans (Est 7,10), die als dramatischer Höhepunkt und teilweise unter Einbeziehung des Publikums gestaltet ist. Im Spiel von 1751 auffällig sind Engelsszenen, die dem Masoretentext der Bibel eine metaphysische Dimension verleihen.

Theatergeschichtlich haben die jiddischen Spiele Teil an der Tradition der englischen und deutschen Wanderbühne. Attraktiver Mittelpunkt dieses Wandertheaters war der Spaßmacher (Pickelhering, Hanswurst, Harlekin), der auch weitere Figuren in Spaß und Parodie einbezog. Auch dessen akrobatische Einlagen galten als Höhepunkte in der damaligen Unterhaltungskunst. Aus den wenigen jüdischen Quellen zum Theater wird deutlich, dass das Theaterspielen in jüdischen Gemeinden nur zu besonderen Anlässen erlaubt war und selbst diese Ausnahmezeiten, insbesondere die Zeit um *Purim*, auf rabbinische Kritik stießen.

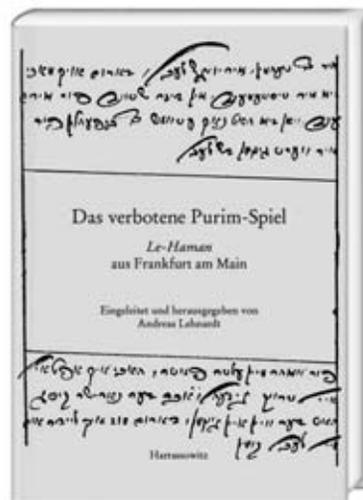
1 Vgl. Burger, Thorsten (2013): Frankfurt am Main als jüdisches Migrationsziel zu Beginn der Frühen Neuzeit. Rechtliche, wirtschaftliche und soziale Bedingungen für das Leben in der Judengasse, Wiesbaden.
2 Zum Beispiel Gisela Engel, Backhaus; Liberles, Robert; Schlüter, Margarete (Hg.) (2006): Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit, Frankfurt.

3 Vgl. Shmeruk, Chone (1979): Yiddish Biblical Plays. 1697–1750 [Hebr.-Jidd.], Jerusalem; Butzer (Michels), Evi (2003): Die Anfänge der jiddischen *purim shpiln* in ihrem literarischen und kulturgeschichtlichen Kontext, Hamburg; Belkin, Ahuva (2002): The Purimspiel – Studies in Jewish Folk Theater [Hebr.], Jerusalem.

Das von Andreas Lehnardt edierte Spiel mit dem Titel *Le-Haman* (hebr. für *Haman* oder *dem Haman*), das im Bürgermeisterbuch der Stadt Frankfurt am Main als *comédie über die Historie Vom Haman* erwähnt wird, wurde als Aufführung verboten: Die Häuser in der Judengasse standen zu dicht, und man fürchtete, dass offenes Feuer, ohne das keine Aufführung damals auskam, die angrenzenden Häuser entflammen könnte. Andreas Lehnardt führt die Leserin und den Leser in einer umfassenden Einleitung an das Thema heran. Auch diejenigen, die mit dem Theatergenre in der jiddischen älteren Literatur nicht vertraut sind, finden hier wichtige Informationen. Das Spiel selbst gleicht in seinem dramatischen Aufbau einem Amsterdamer Druck aus dem Jahr 1718 (bei Chone Shmeruk das vierte edierte Spiel), setzt aber eigene Akzente in Sprache, Stil und Charakteristik der Figuren. Moredechai ist als *Harlekin* eingeführt, aber auch Esther als komische Gestalt intendiert, wenn betont wird, dass sie durch einen Spieler dargestellt werden soll, der *im Bass* spricht.

Die Bühne war als Bretterbühne in der Mitte der Frankfurter Judengasse vor oder neben dem *Haus zur roten Rose* aufgebaut. Ein Galgen stand von Anbeginn an sichtbar auf der Bühne. Die Bauanleitung für den Galgen wurde mit einer Zeichnung ergänzt. Wer das Spiel verantwortete, verrät weder Leib Ochs in seiner Einleitung noch der Eintrag im Bürgermeisterbuch. Wir dürfen aber annehmen, dass es sich um eine lokale Spieltruppe handelte. Vermutlich waren die Rollen bereits verteilt und hatten die Proben bereits begonnen, als es zum Spielverbot kam.

Die Edition des Textes, wie sie jetzt vorliegt, erleichtert das Studium des dramatischen Textes, denn Andreas Lehnardt übernimmt die nummerierte Gliederung der Repliken, ordnet diese nach ihrem Endreim und führt auch nach S. 114, auf der die Nummerierung des Schreibers abbricht, diese weiter. Die Repliken schrieb Leib Ochs zwischen zwei vertikale Linien in aschkenasischer Kursive. Der dramatische Nebentext auf Hebräisch und Jiddisch ist als Überschrift der Repliken gestaltet und gibt leider nur selten konkrete Regieanweisungen. Vollständige Auftrittswchsel lassen



auf den Beginn einer neuen Szene schließen, zuweilen wird zusätzlich das Öffnen und Schließen von Gardinen erwähnt, so dass eine Interpretation der Handschrift als performativer Text möglich ist.

Für die jiddische und deutsche Sprache des 18. Jahrhunderts besonders wertvoll ist die bis Seite 83 der Handschrift hinzugefügte deutsche Übersetzung des Schreibers, die Andreas Lehnardt für die verbleibenden 141 Seiten der Handschrift ergänzte. Diese Übertragung ins Deutsche, die parallel zum jiddischen Text auf der jeweiligen Versoseite angeordnet ist, findet sich in der Edition im Anschluss an den jiddischen Text (ab S. 142). Somit ist auch für Germanistinnen und Germanisten, die des Hebräischen und Jiddischen nicht mächtig sind, eine goldene Brücke zur Erforschung des Spiels gebaut. Denn nicht zuletzt ist diese Handschrift auch für die Goethe-Forschung relevant: Schon Bernard Weinryb stellte Überlegungen an, ob nicht Johann Wolfgang von Goethe Zugang zu dieser Handschrift hatte, während er an seinem *Jahrmarktsfest zu Plundersweilern* (1773–1778) schrieb.⁴ Dies kann nun, auch angesichts der Recherche Lehnardts zur Geschichte der Handschrift, eindeutig bejaht werden. Goethe war eng mit seinem Schwager Johann Georg Schlosser (1739–1799) ver-

4 Weinryb, Bernard (1932): »Ein unbekanntes Frankfurter Estherspiel«, in: Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt X.8, S. 167–169.

traut, dessen Neffe Johann Friedrich Georg Schlosser (1780–1851) die Handschrift, laut eines eindeutigen Besitzeintrages auf dem Titelblatt, besaß. Erst später, nachdem er und seine Frau verstorben waren, gelangte die Handschrift in das bischöfliche Seminar von Mainz, um dort für längere Zeit in Vergessenheit zu geraten. Mit der Edition Andreas Lehnardts ist das Vergessen nun beendet. Möge die Edition ein Anstoß zu weiterer Forschung sein.

Evi Michels

Literaturhinweise

- Evi Michels: »Early Yiddish Theater Performances in Amsterdam«, Amsterdam Yiddish Symposium 13, S. 7–37.
- Weinryb, Bernard: »Goethe und die jiddischen (jüdisch-deutschen) Esterspiele«, Journal of the English and Germanic Philology 33 (1934), S. 388–395.
- Weinryb, Bernard: »Zur Geschichte des älteren jüdischen Theaters«, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 80 (1936), S. 415–424.

**Bernstein, Julia; Grimm, Marc;
Müller, Stefan (2022):
Schule als Spiegel der Gesellschaft
Antisemitismen erkennen und handeln**
Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag,
512 Seiten, ISBN 978-3-7344-1354-4

Im Jahr 2021 hat die *Kultusministerkonferenz* gemeinsam mit dem *Zentralrat der Juden in Deutschland* und der *Bund-Länder-Kommission* der Antisemitismusbeauftragten eine umfassende Empfehlung zum Umgang mit Antisemitismus in und an Schulen vorgelegt und darin auf den dringenden Bedarf systematischer und auf Dauer angelegter Bildungsangebote auch und gerade für Lehrpersonen verwiesen (KMK 2021).

In ihrem jüngst veröffentlichten Sammelband *Schule als Spiegel der Gesellschaft – Antisemitismen erken-*



nen und handeln (2022) schließen die Herausgeber:innen Julia Bernstein, Marc Grimm und Stefan Müller an diese Empfehlungen an und äußern ergänzend die zentrale Frage: »Wie kommt es, dass Lehrkräfte Antisemitismen häufig nicht erkennen oder benennen können?« (S. 17) und die Beobachtung, dass konkret-situatives Handeln gegen Antisemitismen oftmals eine Unsicherheit oder gar Form der »Überforderung des Lehrpersonals« darstelle (S. 10).

Mit der vorliegenden Publikation möchten die Herausgeber:innen an dieser Problemstellung ansetzen und zum einen das Phänomen Antisemitismus in seiner Komplexität nachvollziehbar machen, es gesellschaftlich und politisch kontextualisieren und im Weiteren präventive Handlungsmöglichkeiten aufzeigen, die insbesondere Lehrkräfte dazu befähigen sollen, in entsprechenden Situationen effektiv intervenieren und konstruktiv handeln zu können. (S. 27–28) Der Sammelband ist in sechs Kategorien unterteilt, die diese Ziele sinnvoll abbilden und entsprechende thematische Vertiefungen anbieten. Er enthält außerdem ein Vorwort von Felix Klein, dem Beauftragten der Bundesregierung für jüdisches Leben und dem Kampf gegen Antisemitismus.