

Topographien von Heimat im Werk des litauisch-jüdischen Autors Grigorij Kanovič

Ich will den ganzen Weg von Anfang bis Ende gehen, den sie gegangen sind.¹

Im Jahr 2009 veröffentlicht der nunmehr 80jährige Kanovič mit dem Roman „Satanszauber“ („Očarovan'e satany“) das sechste Buch seiner bis ins späte 19. Jahrhundert zurückreichenden Erzählungen vom jüdischen Leben im fiktiven Shtetl Miškine,² mit denen er der Geschichte der Juden in Litauen ein Denkmal setzte. Bezogen auf die Familiengeschichte des Steinmetzen Dudak ist es das dritte Buch, bezogen auf die Judenheit des Ortes das fünfte, mit Einschränkungen sogar das sechste. Die Pentalogie um die Bewohner des litauischen Shtetl wird mit „Očarovan'e satany“ zur Hexalogie.³

„Kerzen im Wind“ („Sveči na vetru“), der erste dem litauischen Judentum gewidmete Roman, erschienen 1979, erzählt vom Reifeprozess des jungen Daniel im Ghetto von Kaunas während der deutschen Besatzung. Getragen von der Wucht des Schreckens und der elegischen Intonation vermitteln Handlung und Bildwelt dennoch vorsichtigen Zukunftsglauben: „Weide Ziege, weide, noch bleckt der graue Wolf seine Zähne, aber Großmutter bäckt schon Hochzeitskuchen mit Rosinen und Zimt“ (Kanowitsch 1984: 634).⁴ Den nachfolgenden Werken fehlt diese Zukunftsgewissheit. Entstanden am Vorabend der Perestrojka bzw. in einer durch diese bereits veränderten politischen Landschaft, gestattet sich der Autor die Totenklage. „Tränen und Gebete der Einfältigen“ („Slezy i molitvy durakov“, 1983) endet mit dem Tod des Gottessuchers Zvi. Nur „die Einfältigen“ gingen auf Transport und ins Zuchthaus, lässt uns die Erzählerstimme im Finale wissen, die „Klugen“ aber saßen zu Hause.⁵ „Sklaven winkt kein Paradies“ („I net rjabam raja“, 1985) endet mit dem Tod des Rechtsanwalts Dorskij, „Ein Zicklein für zwei Groschen“ („Kozlenok za dva groša“, 1986) mit dem Tod des Stammvaters der Familie Dudak, Ėfraim, und seiner Sehnsucht, im Enkel Iakov weiterzuleben. „Wende dein Gesicht nicht ab vom Tod“ („Ne otvрати lica ot smerti“, 1992) schließt mit der Totgeburt von Ėfraims Urenkel und der Vorahnung der Katastrophe für

¹ „Я хочу пройти от начала до конца весь путь, который прошли они“ (Worte der Protagonistin Ėliševa in Kanovičs Roman „Očarovan'e satany“ auf dem Weg zur Todesstätte ihrer ermordeten Familie (Kanovič 2009: 267)). Das Buch liegt nur in russischer Sprache vor. Alle Übersetzungen ins Deutsche werden von mir vorgenommen. Alle im Text aufgeführten Namen folgen der wissenschaftlichen Transliteration. Litauische Namen werden in litauischer Schreibweise aufgeführt.

² Die litauische Schreibweise des fiktiven Ortes wäre „Miškiniai“ – der Etymologie nach ein Ort in der Nähe des Waldes (litauisch: miškas). Die nachfolgend gewählte Schreibweise „Miškine“ entspricht der Transkription aus dem Russischen. Die russische Entsprechung für das „Shtetl“ (jiddisch „shtetl“) ist „mestečko“ (Marktflecken, Ansiedlung). Im Jiddischen, der bis in die 1940er Jahre gesprochenen Sprache der litauischen Juden, steht „Shtetl“ für „Kleinstadt“ mit einem hohen jüdischen Bevölkerungsanteil, der dem Ort sein spezifisches Kolorit gibt. In Kanovičs Geburtsort Jonava (jiddisch: Yaneve) stellte die jüdische Bevölkerung bis zum Holocaust, ähnlich wie im nahe gelegenen Kėdainiai, mehr als die Hälfte der Einwohner (vgl. Lempertas 2005: 15 und Katz 2004: 192). Ohne Marktplatz und Kirche wurden jüdische Ansiedlungen als „dorf“ oder „yishev“ bezeichnet (Katz 2004: 191 f.). Siehe auch Terpitz 2008 zur „Rückkehr des Štetl“.

³ Im Februar 2014 erschien in Vilnius eine fünfbändige Ausgabe seines Werkes, in der auch das 2011 in Jerusalem veröffentlichte Buch „Oblako pod nazvaniem Litva“ („Eine Wolke namens Litauen“) – eine Sammlung in Israel geschriebener Erzählungen – sowie der stark autobiographische Roman „Mestečkovj romans“ („Shtetlromanze“), Jerusalem 2012, enthalten sind.

⁴ „Пасись, коза, пасись, серый волк еще класает зубами, но бабушка уже печет свадебный пирог с изюмом и корицей“ (Kanovič 2014b: 637). Zu diesem Roman liegen ausführliche Analysen von Olaf Terpitz vor (Terpitz 2008 und 2013).

⁵ „Только дураки носили в ермолках воду на пожар, брели по этапу на каторгу, карабкались по лестнице в небо, [...] умные сидели дома“ (Kanovič 1983: 279).

die litauischen Juden.⁶ Neben dem Tod aber wird immer auch das Leben erinnert. Die Erinnerung setzt zusammen, was unwiederbringlich verloren scheint, gibt dem litauisch-jüdischen Raum Gestalt, holt ihn zurück in den wunderlichen Geschichten jüdischen Alltagslebens, in denen Schwermut und Lebensglaube ineinander verwoben sind. „Očarovan’e satany“ nun zeigt die Katastrophe der ersten Kriegstage des Jahres 1941 als Beginn der Auslöschung des litauischen Judentums. Was bleibt, ist das Bild krächzender Krähen.⁷

In diesem Beitrag möchte ich aufzeigen, mit welcher künstlerisch-ästhetischen Konsequenz Kanovič den Untergang des litauischen Judentums in seiner Ausweglosigkeit gestaltet. Die künstlerische Idee soll dabei sowohl im poetologischen als auch im politischen Kontext der Literatur und Diskussion über den Holocaust und seiner spezifischen Ausprägung in Litauen betrachtet werden. Der Autor gehört zur Generation der letzten Zeitzeugen des Holocaust.⁸ Dabei steht sein Schaffen nicht für die Holocaustliteratur im engeren Sinne, ist in seiner Intention ohne den Holocaust jedoch nicht zu denken. Rück-Bindung, Erinnerung, bewahrendes Gedenken im jüdischen Selbstverständnis, von Jan Assmann im Kontext der narrativen Struktur des Deuteronomiums als „Ur-Akt der Religion“ im Sinne eines An-Bindung-Festhaltens bestimmt (Assmann 2002: 227 und 228), wird bei Kanovič zur Identifikationsfigur des litauischen Judentums. Durch die in den Gedanken und Träumen ihrer Bewohner verinnerlichten, Identität stiftenden Erinnerungsfiguren der Thora lädt sich der verräumlichte Alltag des Shtetls zu einer „mémoire collective“ auf (Halbwachs 1950).⁹ Der implizite Bezug des Erzählens über die Ansiedlungsgeschichte, Konflikterfahrung und Auslöschung der litauischen Juden zu den fünf Büchern Moses schafft jenes spezifische „geistige Anhängen“ an den litauisch-jüdischen Raum, von dem Assmann spricht (Assmann 2002: 214). Der erinnernd erscriebene litauische Raum wird zum vielzitierten „portativen Vaterland“ (Heine 1964: 128). Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussionen zum Heimatbegriff¹⁰ ist zu betonen, dass Heimat dabei nicht als das Verklärte erscheint. „Die

⁶Die hier genannten Romane Kanovičs wurden von Waltraud Ahrndt ins Deutsche übertragen und erschienen bis auf „Neotvratī lica ot smerti“ (dessen deutschsprachige Übersetzung bislang nur im Manuskript vorliegt) im Verlag Volk und Welt Berlin bzw. im Aufbau Verlag Berlin und Weimar. Auch der von Anja Lutter ins Deutsche übersetzte Roman „Park evreev“ fand bislang keinen deutschen Verleger.

⁷„Karr, karr, karr ...“ („Kapp, kapp, kapp...“ (316)). Die Seitenangaben zum Roman „Očarovan’e satany“ erscheinen im Weiteren in Klammern.

⁸Kanovič (litauisch: Grigorijus Kanovičius) nimmt in der litauischen Literatur der sowjetischen und postsowjetischen Periode nicht nur auf Grund des Russischen eine Sonderstellung ein, sondern auch wegen seines ausnahmslos jüdischen Themas und einer an den magischen Realismus erinnernden Schreibweise. Seine Berufskollegen jüdischer Herkunft schrieben in der Regel litauisch, wobei das jüdische Thema allenfalls tangiert wurde (Mykolas Sluckis) oder sich auf den Zeitraum des Holocaust konzentrierte (Jokūbas Josadė, Izchokas Meras). Meras wurde bereits vor seiner Ausreise nach Israel vor allem mit dem Roman „Remis für Sekunden“ („Lygiosios trūkė akimirka“, 1963) international bekannt. Marija Rolnikaitė, Zvi Katz, Žana Ran-Čarny j u.a. veröffentlichten berührende Zeitzeugenprosa. In Israel lebten und publizierten u.a. die jiddischen Dichter Abraham Sutzkever, Überlebender des Vilnaer Ghettos, ab 1947 und Hirsch Oscherowitsch ab 1971 nach siebenjähriger Haft im Gulag. Markas Zingeris vertritt die Nachkriegsgeneration.

⁹Vgl. hierzu Assmann 2002: 34-48.

¹⁰Der Heimatbegriff wird in der aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskussion vor allem problematisierend verwendet. Das erklärt sich insbesondere aus seinem irrational-mystischen Gebrauch in der deutschen Geschichte, aber auch aus den Vorbehalten der postmodernen Diskussion gegenüber dem Authentischen, die ‚Heimat‘ im Wesentlichen als Konstrukt versteht. Danach würden Ort und Herkunft sekundär gegenüber der Möglichkeit, durch „Freunde, Sprache und Hoffnung“ immer neue Heimaten zu schaffen (vgl. Lobensommer 2010: 79 und Pazarkaya 1986: 26). Kanovičs Heimatverständnis wäre unter einem solchen, als absolut gesetzten Blickwinkel konservativ, weil ‚rückwärtsgewandt‘. Aus der Globalisierung erwachsende Bedeutungsverschiebungen von ‚Heimat‘ heben jedoch den berechtigten Anspruch auf herkunfts- und ortsgebundene

Vergangenheit holst du nicht zurück“, schreibt Kanovič in seinem letzten Roman „Mestečkovyj romans“. Sein vernichtetes Volk müsse im „durchlittenen Wort und im unbezwungenen Gedächtnis“ leben.¹¹ Im Unterschied zu anderen Erinnerungsräumen in der Literatur ist der litauisch-jüdische Raum nicht mehr auffindbar. Zwar gibt es die Landschaft, das Klima, einzelne Gebäude und Straßen noch, nicht aber die Menschen, die sie bewohnten, nicht ihre soziokulturellen Beziehungen, ihre Sprache und Religion. Kanovičs Protagonisten sind als ermordetes Volk im litauischen Raum verblieben. Damit wird das Leitmotiv des Friedhofs im Schaffen des Autors zum Symbol von Heimat für das litauische Judentum.¹²

Sprache und Raum

Während viele junge Autoren mit russisch-jüdischen Wurzeln die aus der Globalisierung erwachsenen „dritten Räume“ hybrider Identitäten bewohnen und (oft als Gewinn) beschreiben,¹³ ist gerade der Verlust des angestammten Raumes Kanovičs Thema. Dabei sehe ich ihn nicht als Vertreter nostalgischer Heimatkonzeptionen, sondern als Vermittler jüdischen Selbstbewusstseins. Bis zu seinem 12. Lebensjahr im bürgerlichen Litauen aufgewachsen, hat er russisch-jüdischen Autoren seiner Generation die Sozialisation in der Gemeinschaft des litauisch-jüdischen Shtetl voraus, das kaum Assimilationszwängen ausgesetzt war.¹⁴ Dass die jüdische Überlieferung in seinem Schaffen einen bedeutenden Platz einnimmt, verbindet ihn einerseits mit der von Klavdia Smola untersuchten, nach dem israelischen Sechstagekrieg aufkommenden „russisch-jüdischen Kontrakultur“ in der ehemaligen Sowjetunion, andererseits unterscheidet er sich sowohl von deren dissidentischem Impetus als auch von einer ideologisierten Schreibweise, in der der „sowjetische Egalitarismus“ durch die „ethnisch-nationale Gesinnung“ abgelöst wird (Smola 2011: 63 und 80). Es ist eine Art magischer Realismus, den Kanovič in die russische Literatur eingebracht hat. Ideologischen wie religiösen Messianismen hat er sich stets verschlossen.¹⁵ Als auf Russisch schreibender

Sehnsuchtsräume von Heimat nicht auf, geraten in ihrer Generalisierung gar zum ideologischen Diktat. Kanovič bezeichnet ‚Heimat‘ als etwas „nicht Aufteilbares“, in dem der „Duft der von der Großmutter gebackenen Brötchen“ genauso Eingang fände, wie die Sprache und das Land („[...] родина – это всё. Что-то нерасчленимое. Туда входит не только язык и земля, но и запах бабушкиных булочек, [...]“ (Канович 2012)).

¹¹ „Но прошлое не вернётся. [...] отныне ему, этому погубленному племени, суждено возродиться и жить только в правдивом, выстраданном слове и непредвзятой памяти, [...]“ (Канович 2014b: 652 f.).

¹² Angesichts ihrer tatsächlichen Verluste sei die Reproduktion einer jüdischen Diaspora in Litauen ohne Zukunft, beharrt er 2012 im Interview. „[...] von den Juden Litauens ist außer Dekorativem und Erinnerungen nichts Lebendes geblieben. Allerdings müssen sowohl die dekorativen als auch die erinnernden Elemente bewahrt werden [...]“ („[...] от евреев Литвы ничего живого, [...] кроме декоративного и мемуарного не осталось. Однако, и мемуарная, и декоративная части должны быть сохранены [...]“ (Канович 2012)). Zum Motiv des Friedhofs vgl. auch Parnell 2004 und 2008 sowie Шубинский 2008 u.a.

¹³ Vgl. hierzu Smola 2012/2013: 107-150 sowie Hausbacher 2009.

¹⁴ In der Deklaration der Litauischen Nationalregierung vom 15. 08. 1919 wurde die Gleichberechtigung der jüdischen Bürger festgeschrieben, die zu dieser Zeit 7,5 % der Bevölkerung stellten. Mit dem Minister für Jüdische Angelegenheiten, den Vizeministern für Handel und Wirtschaft sowie für Auswärtige Angelegenheiten waren damit drei Mitglieder der Regierung Juden. Nach dem Staatsstreich von 1926 (Auflösung des Seimas, Bildung einer autoritären Regierung unter Antanas Smetona) wurde die Politik der Autonomie gegenüber dem Judentum bis auf den religiösen Sektor zurückgenommen (vgl. Lietuvos Sietuvos Tautinės Mažumos 2001).

¹⁵ Im Roman „Ne otvratī lica ot smerti“ vergleicht Kanovič den messianistischen Eifer der jungen Zionistin Ėliševa mit dem kommunistischen ihres Schwagers Aaron: „Элишева не замечала, что те же черты свойственны и ей, и потому, наверно, то, что прощала себе, вменяла в вину ему, [...]“ („Ėliševa merkte nicht, dass sie selbst die gleichen Eigenschaften besaß und dass sie ihm gerade darum das vorwarf, was sie sich selbst verzieh, [...]“ (Канович 1992: 146)). In „Kozlenok za dva groša“ verabschiedet sich Ėfraim Dudak von seinem Sohn Girš vor dessen Hinrichtung mit folgenden Worten: „Du bist schon oben, Söhnchen ... [...] Nur sag mir nicht, dass du um der Gerechtigkeit willen dorthin aufgestiegen bist. Was soll mir deine Gerechtigkeit, wenn sie deine Frau Mira unglücklich macht, meinen Enkeln den Vater nimmt und meine Kinder tötet?“ („Ты уже

Autor jiddischer Muttersprache, verwurzelt in der jiddischen, litauischen und russischen Kultur, positioniert er sich in einem Dazwischen der Kulturen. Im Gespräch mit dem litauisch-jüdischen Autor Jokūbas Josadė versucht der russisch-jüdische Literaturwissenschaftler Evsej Cejtlin zu belegen, welchen verheerenden Einfluss der Verlust der Muttersprache auf das literarische Schaffen hat (Цейтлин 1996). Litauisch ist nicht Kanovičs Muttersprache, und das Jiddische war in der Sowjetunion der Nachkriegsjahre als Sprache ‚kosmopolitischer Reaktion‘ verboten. In seiner autobiographisch gefärbten, in der kasachischen Evakuierung spielenden Erzählung „Liki vo t’mė“ („Gesichter im Dunkel“) erzählt der Autor von den Schwierigkeiten des jüdischen Knaben beim Erlernen der russischen Sprache (Канович 2002). Nach seiner Rückkehr nach Litauen studierte Kanovič russische Sprache und Literatur an der Universität Vilnius. Russisch wurde ihm zur zweiten Sprache und nach der Heirat mit seiner russischen Frau Ol’ga zur Sprache täglicher Kommunikation. Die Literaturkritik lobt sein „korrektes Russisch“, ¹⁶ bezeichnet ihn als einen der profiliertesten russisch-jüdischen Autoren (Kratkaja evrejskaja ěnciklopedija: 551). Die russische Sprache wird Kanovič nicht nur zum Werkzeug einer breiten interkulturellen Kommunikation, sondern auch zum Medium seiner Zugehörigkeit zur russischen Literaturgesellschaft.¹⁷ Es sei die Sprache, die die „Nationalität“ eines Schriftstellers bestimme, nicht aber seine Herkunft – vorausgesetzt, er schaffe seine eigene Welt und „Gestalten, die seine Lebenssicht spiegeln“, betont er (Канович 2003).¹⁸ Begreifen wir Sprache als „Verhaltenssicherheit und Voraussetzung für Beheimatung“ innerhalb einer „kulturalen Dimension“ (Wimmer 1986: 21-23), hat sich Kanovič mit der russischen Sprache ein Stück Heimat geschaffen. Durch bewusst gesetzte Anklänge an das Jiddische in Satzbau und Sprachmelodie seiner Protagonisten erweist sich das Russische gleichzeitig als atmosphärisch aufgeladen, denn die Erzähldiktion erinnert an jiddisches Erzählen: der Bezug auf die Thora, auf die Klagelieder im Alten Testament, die jiddische Erzählintonation, der jüdische Humor und Sarkasmus, die *mayse*.¹⁹ Die Slavistin Klavdia Smola erhellt diesen Aspekt sehr anschaulich in ihrer Untersuchung zu Kanovičs Erzählung „Son ob iščeznuvšem Ierusalime“ („Der Traum vom verschwundenen Jerusalem“) (Smola 2013: 113f.). Die Schriftsteller Jurij Kaminskij und Rada Poliščuk entdecken eine „Synthese zwischen jiddischem Unterbewusstsein und russischer Sprache“ (Каминский 2009: 317) bzw. einen Bezug zu Gebet und Schofar (Полищук 2013).²⁰ In der „Kratkaja evrejskaja ěnciklopedija“ wird Kanovič in diesem Sinn von Šimon Markiš als der erste Russisch schreibende Autor der sowjetischen Literatur seit Isaak Babel’ gesehen, dessen Werk ausschließlich vom jüdischen Thema bestimmt sei (551). 1993 reist Kanovič nach Israel aus und begründet diesen Schritt u.a. damit, dass er in seiner Heimat zum „ausländischen Schriftsteller“ geworden sei, weil er

наверху, сынок [...] Только не говори мне, что ты взлетел туда ради справедливости. Зачем мне твоя справедливость, если она делает несчастной твою жену Миру, превращает в сирот моих внуков и убивает моих детей?“ (Канович 1990: 519)).

¹⁶ Das Russische Kanovičs vermittle dem Leser bedeutend mehr Nähe als der von russisch-jüdischen Autoren überstrapazierte „Jargon von Odessa“, heißt es bei Šubinskij (Шубинский 2004: 2).

¹⁷ In diesem Zusammenhang stimme ich Olaf Terpitz zu, der die Beziehung des Autors zur „russischen Intelligencija“ hervorhebt (Terpitz 2008: 214). Wenn er von einer Darstellung des jüdischen Shtetl „im russischen Idiom“ spricht (ebd.: 215), vermag ich ihm jedoch nicht zu folgen, verweisen künstlerisches Schaffen und publizistische Äußerungen Kanovičs doch stets auf seine „Heimat Litauen“.

¹⁸ „Язык определяет ‚национальность‘ писателя, а не его происхождение. [...] Писатель прежде всего создает свой мир, свои образы, отражает свое видение жизни.“

¹⁹ Vgl. Канович 2002 („Сон об исчезнувшем Иерусалиме“): 158 („майсес“).

²⁰ Vgl. Kaminskijs Nachwort zum Roman „Očarov’an’e satany“ (Каминский 2009: 317) und Poliščuks Nachwort zu Kanovičs Erzählung „Karmen s tret’ego ětaža“ („Karmen von der dritten Etage“) (Полищук 2013).

russisch schreibe.²¹ Trotz großen gesellschaftlichen Engagements im wiedergegründeten litauischen Nationalstaat als Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde Litauens sah er für das Schicksal der Juden auch in der Post-Sowjetunion keine Zukunft mehr: „Meiner Meinung nach bleibt [...] nur die Wahl zwischen drei Wegen: die Assimilation, die Auswanderung nach Israel oder der Friedhof“ (Kanowitsch 1991). Von Israel aus setzt er seine schriftstellerische Tätigkeit mit ungeheurer Produktivität fort.²² 2008 wird er in Russland für „Očarovan’e satany“ für den Booker-Preis vorgeschlagen. Dennoch klagt er über das Desinteresse an Russisch schreibenden jüdischen Autoren in der Russischen Föderation (Канович 2012). In dem vom Institut für litauische Literatur und Folklore erstellten Bestsellerkatalog für das Jahr 2013 finden seine Werke keine Aufnahme, weil er russisch schreibt. Zu seinem 80. Geburtstag im Jahre 2009 gratulieren ihm neben zahlreichen ausländischen Schriftstellerkollegen und denen des eigenen Verbandes²³ der Präsident der Litauischen Republik. Wie eine Zeitungsnotiz vermeldet (Финкель 2009), nehmen weder das israelische Kulturministerium noch die Hebräisch schreibenden Schriftsteller Israels vom Jubiläum ihres bedeutenden Berufskollegen Notiz.

Kanovičs noch zu Sowjetzeiten erschienene Werke beziehen sich insbesondere auf die historische Situation der litauischen Juden im Russischen Reich, war Litauen nach der dritten Teilung Polens doch vollständig Russland zugeschlagen worden und insofern den diskriminierenden Gesetzen der „Položenie dlja evreev“ („Judengesetzgebung“, 1804) unterworfen.²⁴ Dass historische Stoffe oft zu Spiegeln von Konflikten der Gegenwart werden, ist indes nicht neu. Und empfand sich das sowjetische Litauen nicht erneut als besetzt, diesmal russisch-sowjetisch? „Ich schrieb über vergangene Zeiten“, erzählt der Autor 1991, „aber ihre Botschaft gilt dem heutigen Tag. [...] Ich habe immer über mich und mein Tausende Jahre verfolgtes Volk geschrieben, das sein ganzes Leben ein eigenes Haus gesucht hat, weil es nie ein eigenes Haus besessen hat“ (Kanowitsch 1991).

Kanovič hat die Geschichte der litauischen Juden erzählt, und zwar so, dass sie als eigenständiges Volk wahrgenommen werden konnten – mit eigenständiger Kultur, Sprache und Religion und einer mehr als 600jährigen Geschichte im litauischen Raum.²⁵ Hierzu aber

²¹ Kanovič nennt neben beruflichen allerdings auch gewichtige familiäre Gründe, lebten seine Kinder und Enkel zu dieser Zeit doch bereits in Israel (Канович 1994).

²² Es entstehen die Romane „Park evreev“, „Očarovan’e satany“, „Mestečkovyj romans“ sowie die Erzählbände „Liki vo t’mė“ und „Oblako pod nazvaniem Litva“ u.a.

²³ Gemeint ist der Russische Schriftstellerverband Israels, der zu Beginn der 1970er Jahre von repatriierten sowjetischen Schriftstellern gegründet wurde. Erster Vorsitzender war der litauisch-jüdische Schriftsteller Izchokas Meras.

²⁴ Zur Förderung des Handels und der Herausbildung eines kaufmännischen Mittelstandes hatten die litauischen Großfürsten den aus Mitteleuropa vertriebenen Juden weitreichende Privilegien gewährt. Auf der Grundlage der Ständeordnung im litauisch-polnischen Raum bildete die jüdische Bevölkerung einen in sich abgeschlossenen und nach außen abgegrenzten Sozialkörper mit eigenen Selbstverwaltungsorganen. Diese Form vorstaatlicher Eigenständigkeit erlitt bereits gegen Ende der Rzeczpospolita zunehmende Beschränkungen. Nach der Eingliederung in das Russische Reich wurde die jüdische Selbstverwaltung mit der Begründung notwendiger „Aufklärung“ und „Integration“ sukzessive beschnitten und die Juden wurden zahlreichen Ausgrenzungen unterworfen. Diese Gesetze werden als „Musterbeispiel für Umschreibungen und Verkläuterungen, für Verschleierungen und Auslassungen“ beschrieben (Rest 1975: 33, 162-166, 182). Vgl. auch Fußn. 25.

²⁵ Der Kern litauisch-jüdischen Selbstverständnisses geht auf das Willkommen der Großfürsten Gediminas (1275-1341) und Vytautas (1350-1430) gegenüber den jüdischen Flüchtlingen aus Spanien und Westeuropa zurück. Auf diesen historischen Zusammenhang wird im Werk Kanovičs wiederholt verwiesen. Zur Geschichte der bis ins 14. Jahrhundert reichenden jüdischen Ansiedlung in Litauen vgl. u.a. Арамыкас 1990, Katz 2004, Lempertas 2005.

brauchte es in den 1970er und 1980er Jahren durchaus Mut und Durchsetzungskraft.²⁶ Kanovič sei im sowjetischen Litauen der Spagat zwischen höchstem künstlerischen Anspruch, tabuisiertem Erzählgegenstand und Duldung durch die kulturpolitischen Instanzen gelungen. Trotz der Originalität seiner Schreibweise und seines internationalen Ansehens habe er keine statusfördernden Literaturpreise erhalten, hebt die litauische Literaturkritik hervor. Aber sein Schaffen habe nicht nur das nationale Selbstbewusstsein der sowjetjüdischen Diaspora positiv beeinflusst, sondern auch das der kleinen, einer schleichenden Unifizierung ausgesetzten Nationen innerhalb der Sowjetunion (Žvirgždas 2009: 13). Der dargestellte Raum, die dargestellte Zeit in Kanovičs Schaffen beziehen sich auf das *litauische Judentum*. Topographisch konzentriert sich die Handlung auf die ländliche Region Žemaitiai (russisch „Žmud“) am mittleren und niederen Verlauf des Nemunas und den Niederungen an der Neris um Kanovičs Geburtsort Jonava unweit von Kaunas.²⁷ Die jiddische Benennung dieses Gebietes, „Zamut“, eine Wortbildung aus dem Litauischen und Russischen, bezog insbesondere die Kleinstadt Raseiniai²⁸ ein. Das von der Forschung als zweites „litauisches Jerusalem“ bezeichnete historische Städtchen tritt in Kanovičs Werk nicht selten als Ort administrativer Gerichtsbarkeit auf – der amerikanische Slavist Michail Krutikov sieht den Autor als „Vermittler“ zwischen den beiden Jerusalems (Крутиков 2014: 11). Das jüdische Leben im heutigen Litauen vergleicht Kanovič mit einer Vogelspur am Himmel. Man müsse Gedächtnis und Seele bemühen, um sie noch zu erkennen (Канович 1995: 10). Und er führt diese Vogelspur ins Bild einer sich schwebend verflüchtigenden Wolke hinüber. Diese Wiederaufnahme und Weiterführung von Motiven und Figuren, Details, Episoden und Sujetwendungen kann in Kanovičs Werk als signifikanter Kunstgriff begriffen werden.²⁹ In der 2011 erschienenen Erzählsammlung „Eine Wolke namens Litauen“ („Oblako pod nazvaniem Litva“) expliziert er die oben beschworenen Motive bereits im Titel.³⁰

Erinnerungsraum

²⁶ Der Roman „Tjaželyj pesok“ („Schwerer Sand“, 1978), in dem der russisch-jüdische Schriftsteller Anatolij Rybakov das tragische Schicksal der jüdischen Bevölkerung während der deutschen Okkupation in den Mittelpunkt stellte, orientierte noch auf den heroischen Widerstand seiner Helden als Sowjetmenschen. Die Originalversion konnte erst 2001 erscheinen (vgl. Terpitz 2008: 115-119). Kanovič hat dagegen bereits in den Jahren 1979 bis 1986 mit vier der Geschichte des litauischen Judentums gewidmeten Romanen an jüdisches Leben erinnern können. Dass der Roman „Kozlenok za dva groša“ 1986 auf Russisch in Vilnius erscheinen durfte, in der Russischen Föderation aber erst 1990, in deutscher Übersetzung gar erst 1993, beleuchtet eine Verlagspolitik, in der das Jüdische marginal und unwesentlich gehalten werden sollte. „Meine Thematik“, schreibt er an Olaf Terpitz, „war bis kurz vor der Perestrojka der Ideologie der UdSSR feindlich. [...] Eine gewisse Lockerung trat am Vorabend der Machtübernahme durch Gorbačev ein“ (Terpitz 2008: 210).

²⁷ Nemunas: russisch „Neman“, deutsch „Memel“, litauisch „Nemunas“, jiddisch „Nyemen“; Neris: jiddisch „Viliye“; Jonava: jiddisch „Yaneve“; Kaunas: jiddisch „Kovne“.

²⁸ Russisch „Rossieny“, jiddisch „Raseyn“.

²⁹ Michail Krutikov spricht von „musikalischen Variationen“ (Крутиков 2014: 25), Terpitz von „Repetition und Rekursivität“, die den „Lyrismus der Texte“ unterstreiche und aus inhaltlicher Sicht immer wieder das Narrativ „vom Leben im Štetl“ herausstelle (Terpitz 2008: 208).

³⁰ Man könne diese „jüdische Wolke“ nicht vom Himmel Litauens entfernen, ergänzt er 2012 im Gespräch (Канович 2012).

Der im Shtetl³¹ aufgewachsene Autor erinnert einen spezifischen Aspekt des Lebens der Litvaken³²: Außerhalb der Großstädte Kaunas und Vilnius lebte die litauische Judenheit ein in sich autarkes Leben in vergleichsweise friedlicher Nachbarschaft zur litauischen kleinstädtischen wie Landbevölkerung. Untersuchungen zu Geschichte und Kultur der litauischen Juden beschreiben dieses Shtetl als Mikrokosmos einer multikulturellen Gesellschaft.³³ Multikulturalität sollte hier im Sinne eines sich tolerierenden Nebeneinanders der Kulturen verstanden werden. Kanovič zeigt sie in ihrer Chance und Fragilität.

Die titelgebenden Figuren der Zwischenkapitel des Romans „Očarovān'e satany“, der hier im Mittelpunkt stehen soll, sind dem Leser bereits aus früheren Werken des Autors, insbesondere aus dem Roman „Ne otvratī lica ot smerti“ bekannt: die Polin Danuta und ihr Sohn Iakov, der Totengräber, die junge Zionistin Ėliševa, die sich in Vorbereitung auf den palästinischen Kibbuz auf dem litauischen Bauernhof als Magd verdingt, ihr Vater Gedal'e Bankvečer, der gottesfürchtige Schneidermeister, Česlavas Lomsargis, der Großbauer und seine Frau Pranė und schließlich Juozas, litauischer Schneidergeselle mit Familienanschluss in der Werkstatt Gedal'es. Danuta, Mutter der Söhne Iakov und Aaron Dudak, aus dem Roman „Kozlenok za dva groša“ bereits als Geliebte des Purimspielers Ėzra, des jüngsten Sohnes Ėfraim Dudaks bekannt, begegnet uns hier als Danuta-Hadassah.³⁴ Gerade über die Figur Danutas hat Kanovič seine Botschaft von der Widersinnigkeit einer Festschreibung des Menschen auf die eine, auf bloßer ethnischer oder nationaler Zugehörigkeit beruhende Identität wiederholt vermittelt und den Begriff des Jüdischen im Sinne einer geistigen Zugehörigkeit diskutiert.³⁵ Mit dem Doppelnamen bekräftigt er ihre ethnische und religiöse Doppelung – in der

³¹Das litauische Shtetl ist aus den Marktflecken hervorgegangen, die dem polnischen Adel unterstellt waren. Die in der zaristischen Judengesetzgebung untersagten Gewerbe wie der Beruf des Pächters, Schankwirts u.a. waren in den Marktflecken im Gegensatz zu den Dörfern und Siedlungen erlaubt (Rest 1975: 166). Dovid Katz beschreibt das litauische Shtetl als auf dem flachen Land, oft an Flussufern oder Seen gelegen. Zum gesellschaftlichen Mikrokosmos hätten der Schulhof, die Synagoge, der Cheder sowie der Friedhof gehört, zu den typischen Bewohnern Rabbi, Synagogendiener, Lehrer (Melamed), Fleischer, Bäcker, Händler, Kaufleute (Katz: 191). Der fiktive Ort Miškinė in Kanovičs Werk besitzt neben dem Marktplatz und der Kirche eine Synagoge, einen Friedhof, eine Arztpraxis, Schneiderwerkstatt, Kaufläden, eine Polizei- und Bahnstation sowie den jüdischen Friedhof – und entspricht damit der typischen Shtetl-Struktur.

³²Der Kulturraum der Litvaken erstreckte sich weit über den heutigen litauischen Nationalstaat hinaus, umfasste Gebiete Lettlands, Russlands, Weißrusslands, der Ukraine und Polens. Etymologisch geht das Wort „Litvak“ auf das polnische „Litwak“ in der Bedeutung von „ein Mann aus Litauen“ zurück. Die Litvakes zeichneten sich gegenüber der mystisch-ekstatischen Gottesbeziehung der Chassidim durch eine besondere Strenge des Talmudstudiums und der religiösen Diskussion aus. In diesem Sinn galten sie als „Opponenten“ (hebräisch: Misnagdim). Litvakes lebten im Norden, dem traditionellen LITA (Gebiet um Grodno, Vilna, Kovno, z.T. auch Minsk), während sich die Chassidim im Süden der Ukraine und Polens ansiedelten (vgl. Katz 2004: 143-146).

³³Vgl. Katz 2004: 195: „It was also a microcosm of a multicultural society, [...] in the perhaps deeper everyday sense of peoples with very different cultures speaking the colloquial form of one another's language to communicate. In Lithuania particularly, there had been an overall excellent record of intercommunity relations spanning more than six centuries.“

³⁴In der Umschrift aus dem Russischen eigentlich „Danuta-Gadassa“. Mit „Hadassah“, im Hebräischen „Myrthe“ oder „Esther“, wird der Bezug zum jüdischen Volk durch den Namen benannt. In „Kozlenok za dva groša“ erscheint Danuta nur mit ihrem polnischen Namen – als „Danuta“, ab „Ne otvratī lica ot smerti“ aber als „Danuta-Gadassa“. Die Juden im Marktflecken, heißt es dort, hätten ihren „christlichen Namen“ im Glauben an ihre Sehergabe in „Gadassa“ umgemodelt (Канович 1992:10). Ich verwende im Weiteren die Schreibweise „Danuta-Hadassah“. „Alle Namen auf der Welt sind schön“, erinnert sich Danuta in „Očarovān'e satany“ der Worte ihres Schwiegervaters Ėfraim. „Aber wenn Sie erlauben, werde ich euch auf unsere Weise nennen, – dich Gadassa nach meiner Mutter, aber den Enkel nach meinem Vater – Iakov“ („На свете все имена красивые. Но если позволите, я буду вас называть по-своему, тебя – Гадасса, по моей матери, а внука по моему отцу – Иаков“ (11)).

Zugehörigkeit zum Christentum als polnische Katholikin und in der Zugehörigkeit zum Judentum als Mutter zweier Söhne jüdischer Väter. Wenn nach dem Tod Ėfraim Dudaks in „Kozlenok za dva groša“ die Hoffnung auf Fortsetzung des Geschlechts auf den Enkel Iakov übertragen wird, steht Iakovs Tod im Finale von „Očarovan’e satany“ nicht nur für das Ende des Geschlechts der Dudaks, sondern für das Ende der Judenheit im litauischen Raum.³⁶

Immer wohnt den Erzählungen Kanovičs ein ‚unerhörtes Ereignis‘ inne. Der geschilderte Alltag in seinen Konflikten und Bräuchen, die Überlegungen und Reflexionen seiner Protagonisten werden durch ein Ereignis aufgestört, das eine Botschaft impliziert. Ob die Ankunft eines Gottessuchers die Toleranz der jüdischen Gemeinde provoziert, ein vermeintlicher Ritualmord den zum Christentum konvertierten jüdischen Rechtsanwalt zum Handeln für sein Volk bewegt, der Anschlag auf den russischen Gouverneur durch den Sohn Ėfraim Dudaks das Shtetl tragisch mit der Weltgeschichte verbindet, die sowjetische Okkupation in den Jahren 1940/1941 Juden und Litauer schicksalhaft gegeneinander ausspielt – es gibt immer eine Botschaft: dass die ‚Einfältigen‘ die Geschichtsbewegenden sind, dass Anpassung um den Preis der Identität zum Selbstverlust führt, dass der Tod für die Idee nicht die Verantwortung für den Nächsten aufhebt und dass jeglichem Messianismus totalitäres Potenzial innewohnt. In „Očarovan’e satany“ vernichtet das ‚unerhörte Ereignis‘ den litauisch-jüdischen Raum selbst.

Raumstruktur und Textstruktur

Bis zur Handlungszeit von „Očarovan’e satany“ ist der erinnerte Raum, bevölkert von Litauern, Juden, Russen, Polen, auch Deutschen, ein multiethnischer und offener Raum. Wo Iakovs Vater Ėzra noch davon träumen konnte, in Sibirien einen Bären für seine Purimspiele zu fangen, wo Danuta, wenn auch von Juden und Christen gleichermaßen beargwöhnt, sowohl die Synagoge als auch die Kirche des Städtchens besuchte, wo die Kinder der Juden nach Amerika auswandern und Ėliševa sich auf die Repatriierung in Palästina vorbereiten konnte. In „Očarovan’e satany“ sind alle Grenzen verschlossen, Sibirien ist unter der Sowjetmacht nur Ort der Deportation, Amerika und Palästina fernes Feindesland, Polen unter deutscher Besatzung. Mit Beginn des Krieges ist auch jegliche Multiethnizität aufgehoben. Nach der Liquidierung der Juden kulminiert die dichotomische Konstellation Litauer vs. Jude zur Inbesitznahme aller litauisch-jüdischen Topoi mit Ausnahme der Massengräber. Häuser, Straßen, Grabsteine, Läden, Arztpraxen, Handwerksstuben, selbst Synagogen werden zur Verwertung freigegeben: Juozas bezieht die Schneiderwerkstatt seines Lehrmeisters Gedal’e, der Polizist Tutkus die Wohnung des jüdischen Arztes Pakel’čik, seine Kinder tragen die Kleidung der gemordeten jüdischen Kinder und ein Bursche mit „Engellocken“ schlägt die Firmenschilder von den jüdischen Geschäften.³⁷

³⁵ „Wenn man den klugen Rabbi hörte, war jeder Lump, wenn er nur eine jüdische Mutter hatte, besser als sie. Aber ist denn das Judentum nur auserwählte Körperlichkeit – ist es nicht vielmehr etwas Geistiges, das über allem Fleischlichen schwebt?“ („Послушать мудрого рабби – любая сволочь, родившаяся от еврейской матери, лучше ее. Но разве еврейство – клейменная плоть, а не дух, вселенный свыше?“ (Канович 1992: 256)).

³⁶ Von der Existenz Aarons, des jüngeren Sohnes, erfahren wir in „Ne otrati lica ot smerti“, wo er zum Entsetzen der Familie unter der Sowjetmacht 1940 zum stellvertretenden Polizeikommissar aufsteigt. Während des Holocausts befindet er sich in Moskau. Seine Abkunft von Šachna, der im Spagat zwischen Judentum und Dienst als Dolmetscher für die zaristische Gendarmerie gemütskrank wird (vgl. „Kozlenok za dva groša“), ist von Kanovič nicht zufällig gewählt. Nicht zufällig ist auch der Ort seiner Zeugung. Wir erfahren in „Očarovan’e satany“, dass Aaron in „Zelenaja rošča“, dem „Grünen Hain“ gezeugt worden sei, eben jenem Ort, der im Juni 1941 zum Massengrab der jüdischen Bewohner von Miškinė wird (220). Vgl. auch Канович 1992: 15.

³⁷ Vgl. 241-246, 256f, 128. Vgl. auch die Erinnerung Icchaks im Roman „Park evreev“ an seine Ankunft im Shtetl im Jahre 1946: Neben der Synagoge urinieren die Kneipenbesucher, und die Synagoge selbst wurde zur

Die Geschlossenheit des Geschehens in der Ausrichtung auf das Unvorstellbare, die in den Figurenkonflikten verdichteten Positionen der litauischen bzw. jüdischen Bevölkerung bewirken eine Atmosphäre der Endzeitstimmung: große Müdigkeit und das Gefühl der Ausweglosigkeit in den Reflexionen der gealterten Danuta-Hadassah bereits in der Ausgangssituation,³⁸ am Himmel die Bombengeschwader der Deutschen und der Anschlag des zum litauischen ‚Patrioten‘ gewandelten Juozas auf die Grabsteine des jüdischen Friedhofs. Über die Bedeutungsaufladung der Raumstruktur und zeitgeschichtliche Verweise partizipiert Kanovič am Holocaustdiskurs und vermittelt: Dem unbewaffneten jüdischen Shtetl blieb keine Chance. Nicht nur stirbt mit Gedal’e jahrhundertealte Lebensweisheit der jüdischen Diaspora, sondern die vor dem Hintergrund des Hitler-Stalin-Paktes³⁹ verordnete Desinformation der sowjetischen Bevölkerung über die Judenpolitik des faschistischen Deutschlands liefert die Juden ihrer Vernichtung hilflos aus.⁴⁰ So beginnt das dritte Kapitel gleichsam beschaulich, wenn der Erzähler den Leser mit den Grundfesten jüdischer Lebensweisheit bekannt macht, und es endet mit der Abführung der Juden zur Erschießung. Gott, das Schneiderhandwerk, die Familie bildeten die Basis, die Gedal’e gegen alle Gesellschaftsveränderungen zu bewahren vermochte und in politischer Blindheit auch weiterhin zu verteidigen gedachte (Nähen heißt Leben: „[...] можно шить, можно жить“ (97)). Bezogen auf die Werte des Diasporajudentums steht Gedal’e Bankvečer für den letzten Juden des Shtetls.⁴¹ Wenn Michail Krutikov in der bitteren Ironie, mit der der Autor das Festhalten des Shtetljuden an der Tradition beschreibt, eine Parallele zur Erzählweise von Jizchok Leib Perez entdeckt – hier ist sie (Крутиков 2014: 31-32).

Ausweglosigkeit bestimmt die gesamte Strukturierung des Handlungs- und Reflexionsraumes des Romans. Die Ausgangssituation beginnt mit dem Friedhof und der Vorausdeutung seiner Schutzlosigkeit und endet mit dem Friedhof und der Gewissheit seiner Verwahrlosung, als Iakov als letzter Beschützer des Erinnerungsortes abgeführt wird. In „unfassbarem Wahnwitz“ würden hier die Grabsteine statt das Leben verteidigt, äußert sich die Kritikerin Irina Vasjučenko (Васюченко 2010: 212) und hat scheinbar nicht verstanden: Der Friedhof ist letzte Heimat für das litauische Judentum.⁴²

Fluchtmöglichkeiten werden erwogen und verworfen. Immer wieder bittet Danuta den Sohn, mit ihr zu fliehen. Selbst Gedal’e, der seine Töchter eigensinnig wie egoistisch zum Bleiben anhielt, rät Rejsl nunmehr zu gehen. Aber auch die Flucht in den Osten scheint ohne Sinn, lässt der chaotisch erlebte Rückzug der Sowjetarmee in den ersten Kriegstagen doch jede Chance auf Rettung vermissen. Bleibt das Versteck, das Danuta auch für Iakov auf Lomsargis’

Bäckerei umfunktioniert: „Sie haben keine Heimat mehr“ („Нет у них больше родины“ (Канович 1997: 30)).

³⁸ „Казалось, что ей, кроме как в могилу, деваться некуда“ („Ihr schien, dass sie außer ins Grab nirgendwohin mehr gelangen werde“ (14 f.)).

³⁹ Im August 1939 von Ribbentrop und Molotov unter Anwesenheit von Stalin unterzeichneter Nichtangriffspakt zwischen Deutschland und der Sowjetunion, nach der deutschen Okkupation Polens am 28. September 1939 ergänzter „Deutsch-Sowjetischer Grenz- und Freundschaftsvertrag“. Der ironisch wiedergegebene Schluss Gedal’es, dass die ‚Freundschaft‘ zwischen Hitler und Stalin das Schicksal der Juden sicher mache, geht auf diesen Hintergrund zurück (100).

⁴⁰ Aufschlussreich ist jene Episode, in der der Krämer Chackel’ Bregman zum sowjetlitauischen Bezirkskomitee bestellt wird, das ihm verbietet, „feindliche Propaganda“ bezüglich des Schicksals der Juden im benachbarten Polen zu betreiben (30f.).

⁴¹ „Gedalja“ als letzter Ritter von Juda (Jeremia 40, 5ff. und 41).

⁴² In Kanovičs Roman „Park evreev“ erhebt der Musiker Girš Anspruch auf die Vernichtungsorte jüdischen Lebens als persönlichem Gedächtnisort: „Panerai gehört mir! Nicht Litauen. Maidanek ist nicht polnische Erde. Dachau ist nicht deutsche Erde, Babij Jar ist nicht ukrainische Erde, sondern unsere“ („Панеряй принадлежит мне. Не Литве. Майданек – это не польская земля. Дахау – не немецкая, Бабий Яр – не украинская, а наша“ (Канович 1997: 140)).

Bauernhof erhofft oder der Versuch, durch Identitätsverleugnung zu überleben. Aber Kanovič führt vor, dass jeder Versuch physischer Rettung mit einem für seine Protagonisten unannehmbaren Identitätsverlust verbunden ist: dem Verrat am Glauben, dem Übertritt zu verleugnenden ‚Identitätsmarkern‘ (das Kreuz zu tragen, den Namen zu wechseln, Litauisch statt Jiddisch zu sprechen) und der Verpflichtung zur Mimikry.⁴³

Eine zweite Handlungsebene bezieht das Schicksal der Litauer in die Geschehnisse ein. Der Kritiker Valerij Šubinskij beanstandet in diesem Zusammenhang eine vermeintliche „Verflechtung (wenn nicht gar Gleichsetzung)“ der sowjetischen Deportationen mit dem, „was nach dem 22. Juni geschah“, und eine gar zu versöhnliche Haltung des Autors gegenüber den „litauischen Rächern“ (Шубинский 2008).⁴⁴ Wie wir im Weiteren sehen werden, geht es Kanovič jedoch vor allem darum *zu verstehen*. Die Ausweglosigkeit steigert sich von Situation zu Situation und lässt auch die Litauer tief beschädigt zurück. Noch im zweiten Kapitel wird die Massendeportation zehntausender als ‚Klassenfeinde‘ eingestuft litauischer Bürger gen Sibirien kurz vor dem Einmarsch der Deutschen erwähnt.⁴⁵ Ėliševa verteidigt in der bizarren Position der Hausherrin das Besitztum des geflohenen litauischen Bauern gegen die Plünderungen durch Vertreter der Sowjetmacht⁴⁶ und steht damit zwischen den Fronten: ungelitten von der Sowjetmacht als Zionistin, tödlich bedroht von Nazideutschland und seinen litauischen Helfern als Jüdin. Eine Entscheidung für den „geringeren von zwei Teufeln“⁴⁷ legt Kanovič seinen jüdischen Protagonisten im Roman nicht auf. Vielmehr zeigt er Juden und Litauer als Schicksalsgemeinschaft. Die einen werden vernichtet, die anderen machen sich schuldig, die dritten versuchen zu retten. Es sind die Wenigsten. Aus dem ‚judenfreien‘ Marktflecken in tiefer Erschütterung zurückgekehrt,⁴⁸ bietet der litauische Bauer Lomsargis seiner jüdischen Magd Ėliševa Asyl und bittet den katholischen Priester in völliger Unkenntnis der NS-Rassengesetze, sie zu taufen. Die Entwicklung der Handlung zeige, heißt es in einer litauischen Rezension zum Roman, dass das Gefühl der Angst weniger die Juden als ihre Nachbarn, die Litauer, beherrscht habe

⁴³ Mimikry schlosse hier die Verleugnung „jüdischer Körperzeichen“ bzw. die Genugtuung über die Ähnlichkeit zum nichtjüdischen Körper ein. Ihre Nase sei „nicht bucklig, sondern kartoffelförmig“, ihre Haare seien nicht „pechschwarz, sondern rötlich“, und sie spreche „unsere Sprache fehlerloser als wir selbst“, lobt Lomsargis Ėliševa („[...] нос не с горбинкой, а картошечкой, волосы не дегтем крашены, а в рыжину, да говоришь ты по-нашему бойчее, чем мы сами“ (142f.)). Ähnlich bemerkt er gegenüber Iakov, dass dessen Charakter doch „nichtjüdisch“ sei, was heißt: „umgänglich, nicht verschlagen“ („И характер у тебя, ты уж прости за прямоу, не еврейский – покладистый, неведливый“ (217)).

⁴⁴ „Легко обвинить его и в избыточной мягкости к литовцам: мотив предвоенных депортаций, [...] переплетается (если и не уравнивается) с тем, что случилось после 22 июня; и даже литовские каратели и мародеры изображаются людьми, [...]“

⁴⁵ Der litauische Historiker Truska belegt in diesem Zusammenhang allerdings, dass während der sowjetischen Besatzung 1940/1941 ein noch höherer Prozentsatz von Juden nach Sibirien verbannt wurde, und er verweist auf die Pogromhetze des litauischen nationalistischen Widerstands (Truska 2004: 189 f.). Im 1992 veröffentlichten Roman „Ne otvрати lica ot smerti“ zeigt Kanovič auch jüdische Familien wie die Familie des Möbelfabrikanten Baruch Bruchis, die als ‚Vertreter der Bourgeoisie‘ nach Sibirien verschickt werden (Канович 1992: 173-198).

⁴⁶ „[...] wer ist eurer Meinung nach ein Schädling des werktätigen Menschen – jener, der selbst von morgens bis nachts schuftet? Der reicher ist als ihr? Frommer? Klüger?“ („[...] кто по вашему вредный для трудящихся человек – не тот ли, кто сам с утра до ночи ишачит? Кто богаче вас? Набожней? Умнее?“ (56)).

⁴⁷ Vgl. das Buch des israelischen Historikers Dov Levin „The Lesser of two Evils“, in der er die Sackgasse beschreibt, in die das osteuropäische Judentum zwischen 1939 und 1941 geraten war. Vor die Wahl zwischen Stalin und Hitler gestellt, entschieden sie sich für das Leben, das ihnen unter den Sowjets wenigstens nicht aus rassistischen Gründen verwehrt wurde (Levin 1995).

⁴⁸ „Was gibt’s da noch zu sagen: abscheulich!“ („Что и говорить, безобразие!“ (155)).

(Fomina 2008).⁴⁹ Angesichts der beinahe vollständigen Vernichtung des litauischen Judentums scheint dieser Gedanke abwegig. Tatsächlich zeigen die lakonisch erzählten Stationen der Ausweglosigkeit die jüdischen Protagonisten Kanovičs in einem Zustand der Starre, während für die Litauer die Option der Wahl, die erst den Konflikt erzeugt, verbleibt. Nicht das Gewissen, sondern die Angst lenkt die Menschen, begreift Ėliševa auch für das eigene Volk, das seine litauischen Nachbarn nicht vor der sibirischen Deportation zu schützen vermochte.⁵⁰ Angst ist es auch, die Juozas in die Reihen der litauischen Polizei getrieben hat (244-245). In seinen Alpträumen überlagern sich die Gesichter der ermordeten Juden mit denen der toten Sowjetsoldaten in den Straßengräben und denen der ins sibirische Eis Deportierten (258).⁵¹ Vor dem Schneiderspiegel Gedal'as wie vor dem Altar stehend, sieht er die Getöteten heranrücken, „vor den Menschen und Gott bereuend, bedauernd und sich rechtfertigend“.⁵² Als Ėliševa vor ihrem Freitod in ihr Vaterhaus zurückkehrt, um Abschied zu nehmen, liefert er sie nicht der Polizei aus, sondern fleht sie im Gegenteil an, in die vermeintliche Sicherheit des Bauernhofes zurückzukehren. Dass er die Tote dann gemeinsam mit Lomsargis auf den jüdischen Friedhof bringt, um ihr wenigstens ein menschenwürdiges Begräbnis zuteilwerden zu lassen, spricht für seine Läuterung. Entsprechend der historischen Wahrheit verweigert Kanovič die Katharsis. Nur Danuta stirbt noch eines natürlichen Todes. Iakov wird am darauffolgenden Morgen abgeholt, „auf Befehl des Tomkus, der Zeugen seiner aufrührerischen Güte und selbstvernichtenden Milde fürchtete“.⁵³

Klageräume: Intonation und Bildwelt

Die Logik des Geschehens führt zum Freitod als einzig möglichem selbstbestimmtem Weg. Stil und Diktion des Erzählens entsprechen der Struktur und Intonation des Klageliedes. Es sind die Aufzählung des Schreckens, die endlose Wiederholung des Leidens und der Klage, die starke Bildsprache und emphatische Intonation, die das unheilvolle Geschehen ästhetisch erlebbar werden lassen, wobei es im Unterschied zum Alten Testament keinen Rachegesang gibt.

Das Bild, das Iakov nach der Bedrohung durch die Plünderer des Friedhofs dabei zeigt, wie er in verbissener Hast sein eigenes Grab gräbt, um der Mutter wenn nicht den Kummer, so doch die Arbeit zu ersparen, steht für unausweichliche Todesgewissheit und Ohnmacht. Ėliševas Weg in den Tod – vom Elternhaus über die Straßen des Shtetls hin zu den Leichengruben im „Grünen Hain“, wo sie für ihre Nächsten das Kaddisch spricht, wird von Kanovič in elegischer Intonation erzählt. In ihrer Absage an physische Rettung um den Preis der Loslösung vom eigenen Volk und in ihrer schmerzlichen Bindung an das Zuhause – das Vaterhaus, die Fotos an der Zimmerwand, das Bett, die Möbel, die Straßen, die Synagoge, der

⁴⁹ „Iš tų jauismų galingiausia yra baimė: ji užvaldo ne tiek pačius žydus, kiek jų kaimynus lietuvius, [...]“ („Die Angst ist das stärkste dieser Gefühle: Sie beherrscht den festgenommenen Juden weniger als seinen litauischen Nachbarn“).

⁵⁰ „Das Unglück, Herr, besteht darin, dass uns alle nicht das Gewissen, sondern die Angst lenkt ...“ („А беда, хозяин, в том, что всеми нами правит не совесть, а страх ...“ (213)).

⁵¹ „Von irgendwoher – aus dem geheimnisvollen Spiegelhintergrund, aus dem Nichtsein, aus dem Grünen Hain und aus dem eisigen Sibirien, [...] bewegten sich alle Kunden Bankvečers auf ihn zu, [...] und die gefallenen russischen Kommandeure, die man einer Beerdigung nicht für würdig erachtet hatte“ („Откуда-то из-за таинственного зазеркалья, из небытия, из Зеленой рощи и из ледяной Сибири, [...] на него колонной надвигались все клиенты Банквечера, [...] и не удостоившиеся похорон павшие русские командиры“ (258)).

⁵² „[...] каяться, жалеть и оправдывать себя перед людьми и перед Богом“ (255).

⁵³ „Утром по доносу Томкуса, убоявшегося свидетелей его крамольной доброты и погубной терпимости, за Иаковом пришли“ (316).

Hain, schließlich der Fluss, in dem sie sich ertränkt – erhebt sie der Autor zur tragischen Heldenin.

Die Dichte der Bildwelt in Metaphern und Allegorien erzeugt ein unheilvoll gestimmtes Raumgefühl: Während der Taufe Ėliševas senkt sich die Sonne.⁵⁴ Am Morgen des letzten Tages für die Juden erhebt sich über den „in Vorahnung erstarrten Straßen“ eine „bedrückende Stille“.⁵⁵ Nach der Schändung des jüdischen Friedhofs und der Gewissheit über die Ermordung der jüdischen Bevölkerung von Miškine gleicht der Abendhimmel einem „gewaltigen unzerstörbaren Grabstein“.⁵⁶ Als Ėliševa dem Weg zur Hinrichtungsstätte ihrer Familie folgt, verlässt der Mond, „jung“ und „weißgesichtig“, den Himmel.⁵⁷ Das Kaddisch sprechend gleicht sie einem „wildem, federlosen Vogel“, dessen Stöhnen zum „Gottesthron“ aufsteigt.⁵⁸ Verfahren der Kontrastierung unterstreichen die Klage: Danutas Todesgedanken und das Singen der Vögel, Fruchtbarkeit und Segen der Natur in der Nachbarschaft von Tod und Todesahnung. Ein Rotkehlchen singt an Ėliševas Grab ...

Die Atmosphäre der Ausweglosigkeit wird durch Momente lakonischen Erzählens von Mord und Morden, Zuschauern und Opfern noch verstärkt. Lakonismus ist dem Genre des Klageliedes nicht eigen. Er entspricht aber dem nichtemotionalen und planvollen Charakter der Ermordung der litauischen Juden im Sommer 1941, wo sich das Grauen als das Normale präsentierte. Iakov begegnet Danutas empathischem Aufbegehren gegen die Ausweglosigkeit mit dem lakonischen (und metaphorischen) Hinweis, dass das Licht (der Öllampe) zur Neige gehe.⁵⁹ Niemand, kommentiert die Erzählerstimme, erstaune sich im heimatlichen Shtetl mehr über die unter der Eskorte fiebernden, aus ihren Häusern getriebenen Juden,⁶⁰ übermütig schlage ein „hochgewachsener Bursche mit hellen Engellocken“ die Firmenschilder von den verlassenen jüdischen Häusern.⁶¹

Todeszauber: Fallen und Fluchträume

1) Fallen

Für die Übersetzung des Titels von „Očarovan’e satany“ („Satanszauber“) bieten sich zwei Lesarten an: Satan in der Verkörperung des bösen Zauberers und Verführers des Menschen und Satan in seiner magischen Zauberkraft auf den Menschen, der er sich berauscht unterwirft. Das, was geschieht, scheint mit menschlichen Maßstäben nicht mehr fassbar, die Verwandlung von Nachbarn zu Marodeuren und Mördern nur noch metaphysisch erklärbar –

⁵⁴ „[...] за окнами село солнце, [...]“ (167).

⁵⁵ „Über den leeren, in Vorahnung erstarrten Straßen des Marktfleckens stieg eine bedrückende, unschlüssige Stille auf, [...]“ („Над опустевшими, замершими в ожидании улицами местечка клубилась гнетущая, ничейная тишина, [...]“ (115)).

⁵⁶ „[...] вечернее небо казалось огромным и нерушимым надгробием“ (204).

⁵⁷ „Nachdem er schließlich doch kein passendes Sternenpaar für sich gefunden hatte, verließ der junge weißgesichtige Mond den Himmel“ („Так и не подыскав себе подходящей звездной пары, покинул небеса молодой белолицый месяц“ (268)).

⁵⁸ „Es schien, als ob sich dort keine Frau über den Graben beugte, sondern ein wilder Vogel kreiste, [...], ohne Flügel und ohne Gefieder, nur mit einem gewaltigen Schnabel versehen, aus dem sich ein den ganzen Hain erfüllendes, zum Gottesthron aufsteigendes Stöhnen und Schluchzen ergoss“ („Казалось, надо рвом склоняется не женщина, а кружит какая-то диковинная, [...] птица, без крыльев и без оперенья, только с одним огромным клювом, из которого извергаются стон и рыдание, заполняющие всю рошу и восходящие к самому Божьему престолу“ (272)).

⁵⁹ „Das Licht geht zur Neige“ („Свет на исходе.“ (175)).

⁶⁰ „[...] евреи, изгнанные из своих жилищ и бредущие под конвоем, уже никого в родном местечке не удивляли“ (127).

⁶¹ „Высокий парень со светлыми, ангельскими кудрями, [...] скалывал с опустевших домов многолетние жестяные вывески“ (128).

als Inbesitznahme des Menschen durch „Satanszauber“. Am dritten Tag des Krieges, berichtet die Erzählerstimme, sei Miškine wie eine Walnuss auseinander gebrochen.

Am dritten Tag des Krieges brach Miškine in zwei Hälften wie eine Walnuss. Aus der einen Hälfte strömten die Litauer auf die Straße, die die in Chaos zurückweichenden Abteilungen der Roten Armee und den hektischen Aufbruch der örtlichen Sowjetorgane [...] mit unter Gleichgültigkeit verborgener Freude beobachteten. Aus der anderen Hälfte drangen die Juden auf die Fahrbahn, ganze Familien folgten der durch pausenlose Bombardements schwer angeschlagenen und schweigenden Infanterie.⁶²

Dass die zu Nichtmenschen deklarierten Juden unmittelbar darauf außerhalb des Ortes verbracht und liquidiert werden, entspricht dem bekannten Leidensweg der Shoa. Dass dies gleich nebenan, im nahen Wäldchen am Fluss, einem Ort der Sommerfrische der Bewohner des Marktfleckens, passiert, entspricht der unverhüllt offenen Umsetzung des Holocausts in Litauen. Das Ungeheuerliche dringt zunächst als Ahnung, Vermutung, Unvorstellbarkeit ins Bewusstsein: „Hast du letzte Nacht nichts gehört?“ fragt Danuta den Sohn. „Vielleicht hast du geträumt“, entgegnet dieser.⁶³ Inseln temporärer Verschonung wie der Bauernhof des Lomsargis oder der abgelegene Friedhof erweisen sich, wie bereits gezeigt, als instabil. Vom Marktflecken trennt die noch Verschonten der litauische Wald – im Werk Kanovičs für den Juden eher Stätte lauender Gefahr als Zuflucht.⁶⁴ Jeglicher Kontakt mit der Außenwelt geschieht als Einbruch von außen: Litauische Jungs schänden den jüdischen Friedhof, Tarajla, einstiger Bürgermeister und Kunde Gedal'es, mit dem er im bürgerlichen Litauen noch über die gemeinsame litauisch-jüdische Geschichte plauderte (Канович 1992: 123f.), erscheint als Verwalter der Judenvernichtung auf dem Bauernhof, um auch Ėliševas Vertreibung einzuleiten. Gott, kommentiert die Erzählerstimme, nachdem Gedal'e und Rejsl zur Erschießung abgeführt werden, sei „an jenem Junitag des Jahres 1941“ in Miškine „wie zum Trotz“ nicht anwesend gewesen.⁶⁵ Der Teufel habe Leuten wie Juozas die Ohren verschlossen, bedeutet Rejsl dem Vater.⁶⁶ Warum nur, fragt sich Ėliševa angesichts des sterbenden sowjetischen Soldaten Vachtang, gelinge es Satan immer wieder im „Gewand des Messias“, „den Menschen in seine Netze zu locken und zum Diener des Bösen zu machen“?⁶⁷ Mehrfach beklagt Danuta die offensichtliche Abwesenheit Gottes, der Satan „schalten und walten“

⁶² „На третий день войны Мишкине раскололось надвое, как грецкий орех. Из одной половины на улицы высыпали литовцы, которые с радостью, скрываемой под искусным равнодушием, наблюдали за отступающими в беспорядке частями Красной армии и лихорадочными сборами местечкового советского начальства [...]. Из другой половины на мостовую вылуцивались евреи, целыми семьями направлявшиеся следом за потрепанной и присмирившей от круглосуточных бомбежек пехотой.“ (112 f.)

⁶³ „Прошлой ночью ты ничего не слышал? [...] Может, приснилось“ (176).

⁶⁴ Der Wald stellt bei Kanovič einen Ort der Verbindung und Trennung zwischen der jüdischen Welt und der nichtjüdischen dar – zwischen Shtetl und Stadt, Friedhof und Shtetl, Shtetl und Dorf bzw. Bauernhof. In „Očarovane satany“ trägt er den metaphorischen Namen „Schwarzes Dickicht“ („Černaja pušča“, 292) und es heißt, kein Jude würde sich zum Bauernhof des Lomsargis nach „Juodgiraj“ („Schwarzer Forst“ [„joudas“ (litauisch): schwarz, giria (litauisch): Forst, Wald]) durchschlagen wollen (52). Im Roman „I net rabam raja“ wird der Jude Jošua Mandel von Pogromhelden im Wald überfallen und später des Ritualmordes angeklagt, weil er einen im Wald tot aufgefundenen Knaben ins Dorf brachte.

⁶⁵ „[...] aber offenbar war an jenem Junitag des Jahres 1941 der Allmächtige in Miškine wie zum Trotz nicht anwesend, [...]“ („[...] но, видно, в тот июньский день сорок первого года Всевышнего, как назло, в Мишкине не было, [...]“ (129)).

⁶⁶ „Дьявол им уши заткнул“ (126).

⁶⁷ „[...] почему сатане, который всякий раз прикидывается Мессией, удастся заманить человека в свои сети и сделать прислужкой зла?“ (151f.).

lasse.⁶⁸ Satan („сатана“) und Teufel („дьявол“) wechseln sich im Text in der Bezeichnung des Bösen ab. Dabei erscheinen sie in beinahe deckungsgleicher Funktion: Als dämonische Kraft, die die göttlichen Gebote aushebelt sowie Plünderung und Mord belohnt, entspricht sie dem Widersacher Gottes im Neuen Testament. Stehen die Plünderer, Mörder und Verwalter des Mordens, gleichgültig ob Deutscher, Litauer, Russe oder Jude, wie Kanovič Ėliševa bemerken lässt,⁶⁹ für das Böse oder (und) für die dem Bösen Erlegenen?

2) *Fluchträume*

Als wesentlicher Halt und Zufluchtsort für Kanovičs Protagonisten erweisen sich der Glaube und die Erinnerung an Geborgenheit und Zugehörigkeit. Gott sei für ihn der „Oberste Richter“, jene Kraft, die jede unserer Handlungen verfolgt und die Beziehung zu uns selbst und zur Welt reguliert, sinnt der Autor im Gespräch: „Gott – das ist die Herausforderung sich selbst und allem Bösen gegenüber, das auf Erden existiert“ (Канович 1994: 8, 9).⁷⁰ Die nichtreligiöse Zionistin Ėliševa nimmt betend von den Ihren und vom eigenen Leben Abschied, findet im Gebet die Verbindung zu ihrem Volk. Das Gebet wird bei Kanovič zum Motiv interreligiöser Verbundenheit – ob am Grab des georgischen Sowjetsoldaten Vachtang, Soldat jener Macht, die für den litauischen Bauern Enteignung und Deportation bedeutete, oder am Grab Ėliševas, an dem der Katholik Lomsargis neben dem Juden Iakov betet:⁷¹

Das Gebet überkreuzte sich, verschmolz in eins, [...]. Im blauen wolkenlosen Himmel wurden sie von den beiden, von alters her um ihre Größe streitenden Göttern erhört, und jeder von ihnen versprach feierlich, Ėliševa Bankvečer – Ėlenutė Ramašauskaitė in seine Arme zu nehmen und ihr hundertfach zu vergelten, was ihr auf Erden nicht zuteil geworden war.⁷²

Die menschliche Bewährung des Bauern Lomsargis gründet auf einer festgefügt, auf der Verinnerlichung der christlichen Gebote fußenden Werteordnung, deren oberstes Gebot „Du sollst nicht töten“ heißt.⁷³ Hierauf beruht seine Hilfe für den verwundeten Soldaten wie die verfolgte Jüdin, könne man sich doch nur über die empören und schämen, „die ihren Herrn mehr fürchten als Gott“.⁷⁴

Ein weiterer Fluchtraum im Werk Kanovičs ist die Natur. In ihrer Liebe zur Erde, den Tieren und Pflanzen, den Früchten der Ernte steht die Figur des Česlavas Lomsargis für die Tragik des an der litauischen Bauernschaft durch die sowjetischen Deportationen verübten

⁶⁸ „Теперь повсюду хозяйничает его величество Сатана, [...]“ (311).

⁶⁹ „[...] в чем обличии – немца или литовца, русского или еврея, [...]“ (151).

⁷⁰ „[...] Бог для меня – это Верховный Следователь, [...] та сила, которая следит [...] за каждым нашим действием, [...] регулирующая наши отношения с самими собою, с миром, [...]“ (8); „[...] Бог – это вызов себе и всему злу, существующему на свете“ (9).

⁷¹ So ist es strukturell folgerichtig, dass der Verräter Juozas für das gemeinsame Gebet am Grab nicht mehr zur Verfügung steht, sondern flüchtet.

⁷² „Мольба пересекалась, сливалась воедино, [...]. В синем без единой пометки небе им внимали оба Бога, истари спорящие друг с другом из-за своего величия и каждый из них по-отцовски обещал, что примет Элишеву Банквечер – Эленуте Рамашаускайте в свои объятия и воздаст сторицей за то, что ей не было воздано на земле“ (309 f.).

⁷³ „Nicht ohne Grund gebietet Er seinen Knechten: ‚Töte nicht‘“ („Недаром Он заповедал рабам своим: ‚Не убий‘“ (136)). Vgl. Ex 20,13. Wenn es in der Lutherbibel noch heißt: „Du sollst nicht töten“, so in der deutschen Einheitsübersetzung ähnlich dem in der Thora verwendeten hebräischen Wort „ratsah“: „Du sollst nicht morden“ – eine der ursprünglichen Verbindungen zwischen jüdischer und christlicher Religion eher entsprechende Übersetzungsversion.

⁷⁴ „Только возмущаться и стыдиться за тех, кто своего начальника боится больше, чем Бога“ (155).

Unrechts.⁷⁵ Auch hier wütete der ‚Satan‘. Eine *teuflische* Zeit des Welthasses und der Feindschaft sei angebrochen, sinnt Česlavas in den frühen Junitagen des Jahres 1941,⁷⁶ und in der Darstellung seiner Wehmut beim Einbringen der Heuernte wird deutlich, was Litauen mit Menschen wie ihm verloren gegangen sein mag.

Er holte leicht und ruhig mit der Sense aus, und mit jedem Schwung tauchte er in eine warme und unsichtbare Tiefe ein, aus der ihn nur der trostlose Gedanke aufstörte, dass dies wahrscheinlich die letzte Heumahd in seinem wechselvollen Leben war und dass er diese unvergleichliche, berausende Freude wohl niemals mehr erleben würde; lebte er doch nach einer besonderen, [...] Zeitrechnung – von Jugend an zählte er nicht die für die Mehrheit der Erdenmenschen gültigen Kalenderjahre, sondern die Zahl der Heuernten.⁷⁷

Mykolas Sluckis, Meister des litauischen psychologischen Romans, hat das Streben des litauischen Bauern nach Land und Besitz im Bild und Sujet der Besitzgier dargestellt.⁷⁸ Auch der vom Knecht zum Hofbauern durch Arbeit und Einheirat aufgestiegene Lomsargis in Kanovičs Roman trägt Züge dieses Typus, berauschen ihn doch nicht nur „das betäubende Summen der Bienen“, sondern genauso „die zehn Hektar sumpfiges Glück als Mitgift“ seiner um Jahre älteren Braut.⁷⁹ In dieser Abhängigkeit ersetzen ihm Pferde und Blumen fehlende menschliche Nähe – ein soziales und menschliches Drama, das das Bild vom idyllischen litauischen Land ad absurdum führt und auch die Fragilität des Schutzraumes auf dem Bauernhof als drittem Zufluchtsort im Roman verdeutlicht. In seinem Geworfensein in die Zeit wird Česlavas Lomsargis zum Schicksalsgenossen der jüdischen Protagonisten. Kanovič führt in ihm fort, was er in der Litauerin Morta, der Polin Danuta, der Russin Vera Il’jinična u.a. versinnbildlichte: In all ihren existenziellen Befindlichkeiten sind Menschen in erster Linie Mensch und dann erst Angehörige von Nationen.⁸⁰ Die Welt unterteile sich nicht in Gut und Böse, heißt es bereits im Roman „Kozlenok za dva groša“. Alles sei in ihr miteinander verflochten – in einem Juden könne man genauso viel von einem Russen, im Russen von einem Juden, im Litauer von einem Polen finden. „Indem er teilt, verspielt der Mensch die Liebe und gewinnt den Hass.“⁸¹

⁷⁵Vgl. die Darstellung des sich durch Erdverbundenheit und harte Arbeit auszeichnenden litauischen Bauern in der litauischen Literatur: Kristijonas Donelaitis (1714-1780): „Metai“, 1765-1775 (dt. 1818 „Das Jahr in vier Gesängen“ sowie 1966 und 1970 „Die Jahreszeiten“); Petras Cvirka (1909-1947): „Žemė maitintoja“, 1935 (dt. 1975 „Mutter Erde“); Jonas Avyžius (1922-1999): „Sodubų tuštėjimo metas“, 1970 und 1989 (dt. 1974 „Zeit der verödeten Höfe“ [nur erste Fassung]) u.a.

⁷⁶„[...] началось дьявольское время вселенской ненависти и противоборства“ (54). Über die Leidenszeit der in die sibirische Verbannung deportierten Litauer ist in der litauischen Literatur eine große Anzahl autobiographischer sowie künstlerischer Werke erschienen. Vgl. Grinkevičiūtė: 2002; Lietuviai Arktyje: 2010; Sepetys: 2011 sowie den Band „Maps of memory...“ (2012).

⁷⁷„Он легко и размеренно размахивал косой и с каждым взмахом погружался в какой-то теплый и невидимый омут, из которого его извлекала только безотрадная мысль о том, что это, наверно, последний сенокос в его многоликой жизни и что ему уже больше никогда не придется испытать этого ни с чем не сравнимого, головокружительного наслаждения; а ведь он жил по особому, [...] летоисчислению, с молодости вел не тот счет, которому следует большинство людей на земле, – считал не годы, а сенокосы“ (78f.).

⁷⁸Sluckis 1963 und 1973. Handlungsort des letzten Romans ist ein lettischer Großbauernhof.

⁷⁹„[...] слушать усыпляющее жужжанье пчел“; „[...] десять с лишним гектаров заболоченного счастья“ (131).

⁸⁰In „I net rabam raja“ wird von der zum Judentum übergetretenen litauischen Magd Morta erzählt, in „Vera Il’jinična“ von Vera, Witwe eines Juden, die mit Schwiegersohn, Tochter und Enkel nach Israel ausreist.

⁸¹Worte Šachnas, zweiter Mann Danutas und Vater Aarons: „Мир делится не на добро и зло, не на правду и неправду, в нём всё переплетено и перепутано, [...] в еврее – русского, в русском – еврея, в литовце –

Imaginationsräume

Wo jede reale Raum-Zeit Geborgenheit versagt, bauen sich Kanovičs Protagonisten imaginäre Sehnsuchtsprojektionen. Hierzu gehören die Grenzüberschreitungen in die Urelemente Wasser und Himmel genauso wie mythologisierte Erinnerungs- bzw. Fluchträume – die litauische Landschaft, das litauische Shtetl, die jüdischen Gräber aus der Sicht des in Israel repatriierten Litvaken⁸² oder der Zauber Yerushalayim de Litas im Wunschdenken des jüdischen Knaben in der kasachischen Evakuierung⁸³. Wasser und Himmel bilden auch in „Očarovan’e satany“ eine vertikale Achse der Sehnsuchtsprojektionen, sind Orte der Geborgenheit, die von nun an doch einzig durch die Flucht in die zeit- und raumlosen Elemente zu erlangen sind. Wer Kanovičs Heimatort Jonava kennt, weiß um die Nähe der Neris (jiddisch „Viliye“), mit dem sich für den Schriftsteller litauische Heimat verbindet. Auch in der bereits in Israel geschriebenen Povest’ „Liki vo t’me“ ist es der Fluss, hier Litauens größter Strom, der Nemunas (jiddisch „Nyemen“), über den sich der jüdische Knabe Girš in der Evakuierung seiner litauischen Heimat versichert: „Wessen Fluss ist der Neman? Eurer?“, wird er gefragt und bekräftigt: „Unsrer!“⁸⁴ Der aus dem Krieg zurückgekehrte Soldat Icchak im Roman „Park evreev“ verbindet mit seiner Heimat nicht nur „jeden Stein“, „jeden Baum“, „jeden Frosch“, sondern vor allem den Fluss mit seinen Fischen.⁸⁵ Und in „Ne otvratilica ot smerti“ erinnert sich Rejsl ihrer ersten Liebesbegegnung mit Aaron am Fluss.⁸⁶ Gegenüber diesen realfasslichen und erfahrbaren Topoi stehen die metaphysischen: Mit dem Bad im heimatlichen Fluss erstreben Icchak und seine Frau Ėster symbolische Reinigung und Linderung ihres Schmerzes über den Verlust ihrer Nächsten.⁸⁷ Aus dem Fluss ersteigen dem sterbenden Gottessucher Zvi die beim Pogrom umgekommenen Brüder und Schwestern, die Mutter und der ertrunkene Sohn.⁸⁸ Und Ėliševa wird sich in „Očarovan’e satany“ in der Nähe

поляка. [...] Деля, человек проигрывает любовь и выигрывает ненависть“ (Канович 1986: 500).

⁸²Vgl. Канович 2002 („Паращют Ласкина“): „– Du kommst ohne dein Litauen aus, – tadelten sie ihn ständig, [...]. – Was hast du dort zurückgelassen? – Die Gräber, – beharrte er.“ („– Обойдешься без своей Литвы, – постоянно корили они его, [...] – Что ты там оставил? – Могилы, – упорствовал он“ (308)).

⁸³„Unter dem Rattern der mitleidlosen Räder, die uns ins Ungewisse trugen, wiederholte ich Silbe für Silbe: – E-ru-ša-la-im-de-Lita. E-ru-ša-la-im-de-Lita ...“ („Под стук безжалостных колес, увозивших нас в неизвестность, я по слогам повторял: – Е-ру-ша-ла-им-де-Лита. Е-ру-ша-ла-им-де-Лита...“ (Канович 2002 („Сон об исчезнувшем Иерусалиме“: 162)).

⁸⁴„Неман – это чья река? Ваша? [...] ,Наша““ (Канович 2002 („Лики во тьме“: 15)).

⁸⁵„Am meisten erinnerte sich Icchak aus irgendeinem Grund an [...] den Fluss, den wasserreichen, vor Geheimnissen wimmelnden Fluss, [...] an seine dunkelgrüne Farbe, an seine ausgebuchteten Ufer, [...]“ („Чаще всего Ицхак почему-то вспоминал [...] реку, полноводную, кишашую тайнами, [...], ее темно-зеленый окрас, ее изогнутые берега, [...]“ (Канович 1997а („Парк евреев“: 3)); „[...] jeder Stein, jeder Baum, jeder Frosch“ („[...] каждый камень, каждое дерево“, „каждая лягушка“ (ebd.: 186f.).

⁸⁶„[...] stürzte sich in den Fluss, und das Wasser vereinigte sie mit ihm; sie verschmolzen zu einem bizarren vierbeinigen Wesen, für lange, für immer, auf ewig“ („[...] кидалась в реку, и вода соединяла ее с ним; они сливались в одно причудливое, четвероногое существо, надолго, навсегда, навеки“ (ebd.: 206)).

⁸⁷„[...] dass der Fluss die Seele reinigt, ihre Wunden heilt, ihre Trauer und ihre Kränkungen ins Meer hinweg trägt, und sie ein neues Leben beginnen, ohne an Vergangenheit oder Zukunft zu denken“ („[...] что река омоет [...] души, исцелит их раны, унесёт их печаль, их обиды в море, и они начнут новую жизнь, не задумываясь ни о прошлом, ни о будущем“ (ebd.: 74)). Hier ist es der durch Vilnius fließende Fluss Viliye (litauisch: Neris).

⁸⁸„[...] der Fremdling öffnete die Augen, und da, in diesem ersten oder letzten Augenblick, ergoss sich aus dem Nichts, aus seiner grenzenlosen Schwermut und Liebe, aus der alten abgewetzten Scheitelkappe der Fluss, [...]“ (Kанович 1985: 333). („[...] пришелец открыл глаза, и тогда, в этот первый или последний миг, откуда-то из небытия, из беспредельной его тоски и любви, из старой, стершейся по краям ермолки вытекла речка, [...]“ (Канович 1983: 275).

des Grünen Hains, der Todesstätte der Juden von Miškine, im Fluss ertränken, um den Ihren nahe zu sein.

Metaphorische Naturbilder unterstützen den kosmischen Gedanken der Verbindung alles Menschlichen mit dem Ewigen. Im Roman „Ne otvрати lica ot smerti“ kommen die Krähen, die Ziege und ein Schmetterling zu Ėfraim Dudaks sterbendem Sohn Šachna, um von ihm Abschied zu nehmen (Канович 1992: 89 f., 90 und 91). Dieser alte jüdische Friedhof mit der Ziege, den Hummeln und Bienen ist ihr Zuhause, begreift Danuta in „Očarovан'e satany“,⁸⁹ während sich Iakov in die „verschwommene und warme Bläue“ am wolkenlosen Himmel hinauf sehnt und Teil dessen werden möchte, „wonach niemand trachtete oder fahndete“.⁹⁰ Auch im Roman „Park evreev“ wird der Himmel zur Zuflucht, schließt sich schützend über Icchak und Ėster, während sich die Erde öffnet „wie ein Haus“, um die Heimatlosen für immer aufzunehmen.⁹¹ Die Natur wird zum angstfreien Raum, wo der Mensch abwesend ist.

Zufluchtsraum Palästina

Im Kontext der Imaginationen nimmt der Topos Palästina als Identifikationsort jüdischen Selbstverständnisses eine besondere Bedeutung ein. In Kanovičs Romanen der 1980er Jahre, deren Handlungszeit im unter russischer Herrschaft stehenden Litauen Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts angesiedelt ist,⁹² steht Palästina für einen religiös imaginierten Ort der Sehnsucht und Erinnerung. Eine Rückkehr in den konkreten geographischen Raum wird von den Figuren nicht erwogen. In seiner mythischen Aufladung jedoch wird Palästina immer wieder zum Bezugspunkt der Diskussion um die Heimat der Juden. In „Kozlenok za dva groša“ geraten der Rabbi und der Bettler Avner hierüber in Streit. Wo für Avner das litauische Land und die vertraute Erde Heimat bedeuten, fordert der Rabbi ein Land der Gerechtigkeit und geistigen Geborgenheit. Das aber könne für die Juden nur Israel sein: „Heimatlich ist die Erde; die zu ihren Söhnen gerecht ist.“⁹³ Im 1992 erschienenen Roman „Ne otvрати lica ot smerti“, der den Zeitraum vom Sommer 1940 bis zum Juni 1941 widerspiegelt, versucht Ėliševa, Iakov mit ähnlichen Argumenten für Palästina zu gewinnen und verschließt sich der Bindung ihres Vaters an ein Leben in der Diaspora.⁹⁴ Ihre zionistische Überzeugung, dass Juden nur im eigenen Land regieren sollten,⁹⁵ deckt sich dabei beinahe gleichlautend mit dem Standpunkt Česlavas Lomsargis': Wie ein Litauer nicht die Juden in Palästina regieren könne, so dürfe auch kein Jude den Litauern in ihrer Heimat etwas befehlen.⁹⁶ Auch wenn sich

⁸⁹ „Ее место [...] на этом старинном кладбище, которое, [...] есть самая доступная каждому и святая земля“ (15).

⁹⁰ „[...] зыбкая и теплая синева“; „[...] стать частицей того, [...] на что никто, как на эту теплую небесную синеву, не покусится [...]“ (184).

⁹¹ „И небо смыкается над ними, [...]“; „[...] земля оскаливается, раскрытая настезь, как дом, готовая в любую минуту принять и человека, [...] чтобы навсегда избавить их от бездомности“ (Канович 1997а: 287).

⁹² „Das war Russland“, lesen wir in den Erinnerungen von Theodor Herzl an einen Besuch in Wilna im Jahr 1903 (Herzl 2009: 37).

⁹³ „Родная та, которая справедлива к своим сынам“ (Канович 1990: 172).

⁹⁴ Gedal'e Bankvečer: „Was ist das für eine Wüste, wenn sie unsere Väter und Vorväter und uns ernährt hat?“ („Какая же эта пустыня, если она дедов и прадедов, нас с тобой кормила?“); Ėliševa: „Unseren Magen hat sie ernährt, nicht unsere Seele.“ („Она кормила наш желудок, не нашу душу“) (Канович 1992: 123).

⁹⁵ „Wer hatte sie, den Schneider und den Buchbinder, ermächtigt, im Namen eines anderen Volkes zu sprechen und zu handeln?“ („Кто их, портняжку и переплетчика, уполномочил говорить и действовать от имени чужого народа?“ (Канович 1992: 147)).

⁹⁶ „[...] und dennoch sind sie nicht die Hausherren Litauens. Wie ein Litauer die Juden in Palästina nicht regieren kann, so soll ein Jude auch den Litauern auf ihrer Erde nicht befehlen“ („[...] но все-таки они не хозяева Литвы. Как не может литовец править евреями в Палестине, так и еврей не должен повелевать литовцам

Ėliševas Gedanken im Text vor allem auf die Ablehnung jüdischer Beteiligung an der Sowjetmacht bezieht, lässt sich die Begründung, nicht im Namen eines anderen Volkes handeln zu dürfen, als Selbstausschluss begreifen.⁹⁷ Mehr als 600 Jahre jüdischer Geschichte in Litauen haben die litauischen Juden für die Litauer nicht zu Landsleuten gemacht, wie auch diese sich nicht als solche verstehen können. Diese Botschaft steht nicht im Widerspruch zur Multikulturalität des litauisch-jüdischen Schtetl. In ihren guten Zeiten⁹⁸ lebten Litauer und Juden ihre jeweils eigene Kultur in relativer Selbstbestimmtheit, ohne den Impetus nach einer Einheitskultur. Wie sehr eine selbstbestimmte Gesellschaft kultureller Differenz jedoch einer *einenden* Zielvorstellung ihrer Gruppen bedarf, wird beim Auseinanderbrechen in der Krisensituation deutlich.

Kanovičs in Israel geschriebener, in postsowjetischer Zeit spielender Roman „Park evreev“ (gemeint ist der Bernardinų-Garten in Vilnius) reflektiert die Leere, die sich nach der massenhaften Ausreise der litauischen Juden für die noch verbliebenen in Vilnius auftut. Und er führt die Diskussion um den Heimatgedanken in seinen späteren Werken fort, wenn nunmehr Litauen als das verlorene Land zum Sehnsuchtsort gerät (vgl. Parnell 2006). Noch in „Ne otvрати lica ot smerti“ entgegnet Iakov Ėliševa, dass für einen Glücklichen auch Litauen das Gelobte Land sein könne.⁹⁹ In „Ocarovan’e satany“ taucht Palästina bereits weder im Dialog noch im Streitgespräch auf, sondern wird nur in den Erinnerungen Ėliševas, kurzen Repliken der Erzählerstimme oder den Reflexionen Danutas erwähnt, die ihren Platz auf der „heiligen Erde“ des Friedhofs sieht, nicht aber im Gelobten Land oder im Kreml.¹⁰⁰ Ėliševa erinnert sich der Worte Iakovs, dass auch das Heilige Land „Fremde“ sein könne¹⁰¹ oder der Worte Lomsargis‘ über die Vorzüge der litauischen Erde. Und die Erzählerstimme bestätigt die Verwurzelung der litauischen Judenheit, die es „nicht eilig“ habe, nach Palästina „umzuziehen“:

Von ihren fernen Vorvätern, die im 13. Jahrhundert nach Litauen gelangten, ererbten deren fleißige Nachkommen die Überzeugung, dass die nördlichen Früchte für den Magen um nichts schlechter sind als die südlichen und dass die Fröste, die einen ständig zwingen, auf Trab zu bleiben [...], bedeutend besser sind als die Hitze, die nur Faulpelze und Müßiggänger vermehrt.¹⁰²

на их земле“ (Канович 1992: 234).

⁹⁷ Die zionistische Bewegung basierte auf der Erkenntnis der gescheiterten jüdischen Emanzipation und dem fortbestehenden Antisemitismus in der Diaspora. Hieraus leitete sie die unabdingbare Notwendigkeit der Errichtung eines eigenen jüdischen Nationalstaates ab.

⁹⁸ Das 15. und 16. Jahrhundert gilt als das Goldene Zeitalter für die Juden im litauisch-polnischen Raum. Großfürst Vytautas hatte den litauischen Juden durch ein Dekret (1388-1389) Privilegien zugesichert, die deren juristische, volkswirtschaftliche und sozial-gesellschaftliche Beziehungen regelten. Juden waren nur dem Fürsten unterstellt und ähnlich den Bojaren freie Bürger (vgl. Атамыкас 1990). Vgl. Fußn. 24 und 25.

⁹⁹ „Dem Glücklichen ist auch Litauen das Gelobte Land, aber der Unglückliche fühlt sich selbst im Jüdischen Reich schlechter als in der Fremde“ („Кто счастлив, тому и Литва – земля обетованная, а несчастному и в Иудейском царстве горше, чем на чужбине“) (Канович 1992: 82).

¹⁰⁰ „Wozu brauchte sie das Gelobte Land? [...] Was bedeutete ihr der Kreml, [...] Ihr Platz [...] war hier, auf diesem alten Friedhof, der [...] die jedem zugängliche und heilige Erde darstellt“ („[...] за чем ей Святая земля? [...] что ей Кремль, [...] Ее место [...] тут, на этом старинном кладбище, которое, [...] есть самая доступная каждому и святая земля“ (15)).

¹⁰¹ „Das Heilige Land ist auch Fremde. Der ganze Unterschied besteht darin, dass dort nicht die Litauer, sondern die Engländer und Araber die Hausherrn sind“ („Святая земля – тоже чужбина. Вся разница в том, что там хозяева не литовцы, а англичане и арабы“ (67)).

¹⁰² „От своих дальних предков, очутившихся в Литве в тринадцатом веке, их трудолюбивые потомки унаследовали убеждение, что северные плоды для желудка несколько не хуже, может, даже куда полезнее, чем южные, а морозы, заставляющие крутиться [...], намного лучше, чем жара, плодящая ленивцев и лежебок“ (52).

In ihrer Isoliertheit innerhalb der Eigenen und tödlichen Bedrohung durch die Anderen wird Litauen für die Zionistin Ėliševa zur Falle: „Wo soll ein Mensch hin, wenn es für ihn weder Fremde noch Heimat gibt?“¹⁰³

Botschaften

Seine politisch-ideologische Brisanz erhält „Očarovan'e satany“ aus dem Bezug der dargestellten Ereignisse und Konflikte zu den Spannungen in den litauisch-jüdischen Beziehungen der Gegenwart, insbesondere in Bezug auf die nationale Frage.¹⁰⁴ Viele den litauisch-jüdischen Dialog bis heute traumatisch belastenden Konflikte finden sich in den Ereignissträngen des Romans wieder: der Vorwurf der Kooperation der litauischen Judenheit mit der sowjetischen Besatzungsmacht in den Jahren 1940/1941, ihrer vorgeblichen Beihilfe bei der Deportation zehntausender Litauer nach Sibirien und ein hieraus erwachsener Rechtfertigungsversuch für die aktive und grausame Beteiligung litauischer Nationalisten an der Ermordung ihrer jüdischen Landsleute während der deutschen Besatzung. Im Roman künstlerisch verarbeitete Hintergrundinformationen wie die Zusammenarbeit des litauischen nationalen Widerstands mit dem faschistischen Deutschland und dessen vorauseilender Gehorsam bei der Judenvernichtung stellen einen direkten Bezug zur gegenwärtigen Diskussion her.¹⁰⁵ Ein halbes Jahrhundert galt es als Tabu, schreibt der litauische Literaturwissenschaftler Petras Braženas, über den Aufstand vom Juni 1941¹⁰⁶ und den Völkermord an den litauischen Juden zu sprechen. Daran habe sich auch nach der Unabhängigkeitserklärung vom März 1990¹⁰⁷ nicht viel geändert (Braženas 2009: 142). In „Očarovan'e satany“ erinnert sich Česlavas Lomsargis in Sorge um Ėliševa auch an jene in Deutschland gedruckten Flugblätter, die ihm der in Sowjetzeiten untergetauchte Tarajla zur Weiterleitung gab – gerichtet an die „litauischen Brüder und Schwestern“, die nach der Befreiung durch die Deutschen „alles bolschewistische und jüdische Pack mit glühendem Eisen ausräuchern“ und „das Land ein für allemal von diesem Schmutz befreien“ sollten (135). In diesem Zusammenhang wird die Verwandlung des Bürgermeisters Tarajla vom Freund der Juden zu deren Mörder nicht als Ergebnis „satanischer Verführung“ gezeigt, sondern als nüchtern kalkulierte Machtoption. Das Wissen um die Jahrhunderte währende gemeinsame Geschichte von Juden und Litauern hindert diesen nicht nur nicht daran, die Vernichtung seiner jüdischen Landsleute vorgabengemäß durchzuführen. Er treibt sie in

¹⁰³ „[...] куда человеку деться, если у него нет ни чужбины, ни родины?“ (67).

¹⁰⁴ Vgl. die wissenschaftlichen Untersuchungen und Essays zum Gegenstand von Solomonas Atamukas (Атамукас), Leonidas Donskis, Antanas Eidintas, Dov Levin, Aleksandras Štromas, Liudas Truska, Tomas Venclova sowie das Buch Evsej Cejtlin (Цейтлин 1996).

¹⁰⁵ Der litauische Historiker Leonidas Donskis bezieht sich auf einen Aufsatz Tomas Venclovas (Venclova 1995: 365), in dem dieser aus der nationalistischen Zeitung „Naujoji Lietuva“ vom Juli 1941 zitiert: „The greatest enemy of Lithuania and other nations was, and... remains, a Jew... Today, as a result of the genius of Adolf Hitler... we are free from the Jewish yoke... A New Lithuania, after joining the New Europe of Adolf Hitler, must be clean from Jews... To exterminate the Jewry and Communism along with it is a primary task of the New Lithuania“ (Donskis 2005: 94). Vgl. Канович 2009: 135.

¹⁰⁶ Gemeint ist der heute in Litauen als Feiertag begangene antisowjetische Aufstand vom 22. Juni 1941, der die Wiedererrichtung des litauischen Nationalstaates zum Ziel hatte. Die litauische Provisorische Regierung wurde bereits am 28. Juni von der deutschen Besatzungsmacht aufgelöst. Gesteuert durch die Litauische Aktivisten Front (LAF), verband sich der Aufstand von Anbeginn mit Mordexzessen an den Juden.

¹⁰⁷ Am 11. März 1990, noch während der Mitgliedschaft Litauens in der Sowjetunion, wurde die litauische Unabhängigkeitserklärung verabschiedet.

vorausseilendem Gehorsam gegenüber den Deutschen sogar voran und spricht sich von jeglicher eigener Schuld frei.¹⁰⁸

Bereits 1993 hat Kanovič im Interview mit Vitalij Asovskij davon gesprochen, einen Roman über die ersten zehn Tage des Krieges in Arbeit zu haben und auch den Titel genannt: „Očarovanie satany“¹⁰⁹. Gleichzeitig nannte er weitere Romanprojekte, mit denen der Zyklus über das Leben der litauischen Juden seinen Abschluss finden sollte – so über seinen Aufenthalt in der kasachischen Evakuierung und über die Emigrationswelle der litauischen Juden (Канович 1994: 13). Der Roman „Park evreev“, der vom Auszug der Vilniuser Juden in postsowjetischer Zeit erzählt, erschien 1997 in Jerusalem, die Povest’ „Liki vo t’me“ über den jüdischen Knaben Girš in der kasachischen Evakuierung publizierte Kanovič zusammen mit weiteren Erzählungen 2002 in Jerusalem. „Očarovanie satany“ erscheint 2009 in Moskau als Buch, die Erstveröffentlichung 2007 in der Moskauer Zeitschrift „Oktjabr“ (Nr. 7). In litauischer Übersetzung kommt der Roman 2008 unter dem Titel „Šėtono apžavai“ in Vilnius heraus. Die Gründe für die um vierzehn Jahre verzögerte Publikation waren wohl nicht nur verlegerischer Art. Die hochsensiblen Beziehungen zwischen Litauern und Juden in Bezug auf die Interpretation des Juni 1941 traten nach der Wiedergründung des litauischen Nationalstaates in den 1990er Jahren zugespitzt zutage. Nicht nur den Schmerz herauszuschreiben, sondern auch die Fähigkeit zu besitzen, die Geschichte seines Volkes von außen zu sehen, war dem Autor eine der Voraussetzungen, sich an dieses schwierige Unterfangen zu wagen.¹¹⁰ „Očarovanie satany“ ist kompositorisch in acht Kapitel unterteilt. Drei davon sind jüdischen (Ėliševa, Gedal’e, Iakov), fünf nichtjüdischen Protagonisten gewidmet, wobei Danuta-Hadassah, die die enge Verflechtung von Christentum und Judentum verkörpert, in zwei dieser fünf Kapitel auftritt. Nach jüdischem Recht wären ihre Söhne Nichtjuden, nach den NS-Rassegesetzen von der Verfolgung nicht ausgeschlossene „Halbjuden“.

Was aber heißt in diesem Kontext „jüdisch“, was „nichtjüdisch“? Ėliševa, Iakov und Gedal’e stehen jeweils für eine bestimmte ideologische bzw. soziale Position im litauischen Judentum: Ėliševa für den in den 1930er Jahren erstarkenden Zionismus, Gedal’e für das jüdische Kleinbürgertum der Diaspora, Iakov für die Schicht der armen Shtetljuden. In ihrer Erdverbundenheit (Lomsargis) und ihrem über die Jahrhunderte erworbenen Besitz (Pranė) repräsentieren die litauischen Protagonisten Česlavas und Pranė die litauische Landbevölkerung, während Juozas zu den Besitzlosen gehört, dessen Alltag allerdings durch seine Einbindung in das Leben der jüdischen Familie Bankvečer geprägt wurde. Irritierend das Bild, das ihn in seiner Bindung zur Heimat beschreibt, die der Heimatbeziehung der jüdischen Protagonisten Kanovičs so ähnlich ist: die Tage mit dem Vater am Fluss, der weite, in die geheimnisvolle Ferne rufende Himmel.¹¹¹ Raum wird durch menschliche Wahrnehmung und menschliches Handeln konstituiert, wie er auf Gefühle und Handlungen zurückwirkt. Die Ähnlichkeit bei der Wahrnehmung der litauischen Landschaft bis hin zu ähnlichen

¹⁰⁸Die Litauer seien nicht „Herr über ihr Schicksal“ („Мы не хозяева своей судьбы, а только исполнители“ (234)).

¹⁰⁹Die Schreibweise „očarovanie“ unterscheidet sich dabei von der des 2009 veröffentlichten Textes, auf den ich mich stütze.

¹¹⁰Vgl. den Titel des 1994 mit Kanovič geführten Interviews: „Необходимо посмотреть на себя со стороны“ („Man muss sich von außen sehen können“ (Канович, 1994: 13)).

¹¹¹„[...] leise plätscherte der erwachende Fluss, [...] majestätische Wolken schwebten über dem Kopf, und ihm schien, dass auch er mit ihnen davon schwimmt, irgendwohin, in eine geheimnisvolle Ferne, und niemals mehr in die gottverlassene Ahornstraße in Miškine zurückkehrt“ („[...] тихо плескалась зацветшая речная вода, [...] над головой плыли величавые облака, и ему казалось, что и он вместе с ними плывет куда-то, в неведомую даль, и больше никогда уже не вернется на забытую Богом Кленовую улицу в Мишкине“ (260)).

Sehnsuchtsprojektionen bei Litauern und Juden gründet auf dem Erleben des gemeinsamen „physischen Naturraums“ (vgl. Lefebvre 2006: 335). Die Entfaltung bzw. Erfahrung „unterschiedlicher atmosphärischer, ästhetischer und emotionaler Qualitäten“ macht den gemeinsamen Naturraum zum unterschiedlich erfahrenen Erlebnisraum, „je nachdem, wann und wie er von wem ‚bespielt‘ wird“ (Lehnert 2011: 12). Raumerfahrung differenziert sich auf der Grundlage unterschiedlich erfahrener (und möglicher) Lebens- und Machtoptionen. Während die Vilnaer Juden ins Ghetto getrieben werden, scheint der Krieg für den sich am Junilicht erfreuenden litauischen Schriftsteller Alfonsas Nyka-Niliūnas „in die Ferne gerückt“ (Nyka-Niliūnas 2009: 79)¹¹², und der Bauer Indriūnas in Sluckis’ Roman „Die Himmelsleiter“ („Laptai į dangų“) erinnert sich der deutschen Besatzung als vergleichsweise friedlicher Zeit.¹¹³ Während sich für die Juden Miškinės mit dem Einmarsch der Deutschen ihr Todesurteil abzeichnet, erhoffen sich ihre litauischen Nachbarn den Wiedergewinn nationaler Freiheit, für manchen, wenn es sein muss, auch über die Liquidation des ‚Fremden‘. In der litauischen Literaturkritik zu „Očarovan’e satany“ wird Kanovičs „objektive Sehweise“ der dargestellten Ereignisse hervorgehoben.¹¹⁴ Das bezieht sich insbesondere auf die Darstellung von Juozas als einem „widersprüchlich gezeichneten Charakter“ (Braženas 2009: 143)¹¹⁵, zerrissen von „gegensätzlichen Stimmungen“ und einem „metaphysischen Schuldgefühl“ (Žvirgždas 2009: 15).¹¹⁶ Er sei der Auffassung, äußert sich Kanovič zu seiner Darstellung, dass man „einer ‚höheren nationalen Idee‘ wegen nicht alle grundlos beschuldigen oder rechtfertigen dürfe (Gerbutavičius 2008)¹¹⁷ und nimmt damit Bezug sowohl auf die Rechtfertigungsversuche für die litauische Beteiligung am Holocaust als auch auf eine undifferenzierte Wahrnehmung aller Litauer als Handlanger der Judenvernichtung. Mit der Figur des Juozas schneidet der Autor das in der Analyse des Holocausts spätestens seit Hannah Ahrendts Eichmann-Report streitbar diskutierte Problem der ‚Banalität des Bösen‘ an (Ahrendt 1986: 371).¹¹⁸ Inwieweit ist der Durchschnittsbürger prädestiniert, unter Verweis auf den Befehlsnotstand ohne Gewissenslast zu morden oder, weitergehend, inwieweit entspricht es der psychologischen Struktur des Menschen, einer Gruppendynamik zu folgen, nach der Mord zur straflosen ‚Notwendigkeit‘ mutiert. Die litauischen Mörder in „Očarovan’e satany“

¹¹² Antanas Nyka-Niliūnas ist ein Lyriker der litauischen Emigranteliteratur, dessen Schaffen motivisch vor allem vom Verlust der Heimat und der Sehnsucht nach dem Eldorado geprägt ist (vgl. „Baltic Writers“ 2009: 227).

¹¹³ Gespräch zwischen Indriūnas und seiner Frau: „– Wen haben sie erschossen, wen? Juden und Bolschewiken! – Sind das denn keine Menschen, Petras?“ (Sluckis 1966: 343). („– Ką tokius šaudė, ką? Žydus, bolševikus šaudė [...]! – Tai ką jie, Petrai, ne žmonės?“ (Sluckis 1963: 424)).

¹¹⁴ Žvirgždas 2009: 15, Braženas 2009: 142, Gerbutavičius 2008, Fomina 2008 u.a.

¹¹⁵ „Juozas wird als einzigem von allen der Status einer widersprüchlichen Individualität zugestanden. Der Status eines Menschen, der in die Satansfalle geraten ist, seine Hände mit dem Blut Unschuldiger befleckte, aber nicht in der Lage ist, für immer die Stimme des Gewissens zu verleugnen“ („Juozui, vieninteliui iš jų, suteikiamas prieštaringos individualybės statusas. Statusas žmogaus, pakliuvusio į šėtono pinkles, sutepusiam rankas nekaltųjų kraują, bet nepajėgusio amžiams numarinti sąžinės balso“ (2009: 143)).

¹¹⁶ „Sogar die Vollstrecker von Exekutionen werden als komplizierte, schwankende, von widersprüchlichen Stimmungen zerrissene Charaktere geschildert. [...] sie finden keine Ruhe und sind nicht im Stande, das ewige metaphysische Schuldgefühl loszuwerden“ („Net ir egzekucijų vykdytojai vaizduojami kaip sudėtingi, svyruojantys, kontrastingų nuotaikų draskomi personažai. [...] jie blaškosi, negalėdami numaldyti amžino metafizinio priekaišto“ (2009: 15)).

¹¹⁷ „Laikiau si nuostatos, kad negalima dėl kažkokios ‚aukščiausios tautinės idėjos‘ be jokio pagrindo ir visus be išimties kaltinti arba visus, atleiskite man, urmu teisinti“ („Ich bin der Auffassung, dass man wegen einer ‚höheren nationalen Idee‘ nicht alle grundlos und ohne Ausnahme beschuldigen oder, verzeihen Sie mir, rechtfertigen darf“).

¹¹⁸ „Eichmann war nicht [...] Macbeth [...]. Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive“ (Ahrendt 1986: 56).

morden ohne Hass. Tarajla, der Schreibtischtäter, erklärt sein Handeln aus der Verantwortung vor der Nation¹¹⁹, der Polizist Tutkus und die Plünderer des jüdischen Friedhofs aus vermeintlichem Gerechtigkeitsanspruch¹²⁰, Juozas aus einer Mischung von Angst und Geltungsbedürfnis. Auch wenn sie sich auf den Anspruch der „Herrenrasse“ berufen, die die Vernichtung des Gegenübers als „Untermensch“ legitimiert (Koselleck 1975: 102), erscheinen sie als „nicht einmal besonders böse[n] Menschen“ (Ahrendt 1996: 43). In der Denunziation Iakovs durch Juozas im Finale kündigt Kanovič jedoch eine Entwicklung an, für die Ahrendts Begriff der Banalität des Bösen nicht mehr greift: Die Aktionen der Erschießungskommandos, aus denen sich der anfangs Zaudernde¹²¹ folgerichtig nicht mehr heraushalten wird, müssen als jenes „radikal Böse“ begriffen werden, das „das Wesen des Menschen“ aufs Spiel setzt, weil es sich jeder Rückführung auf etwaige Motive und Erklärungen verweigert (Ahrendt 2006: 941 f.).¹²²

Das Spannungsverhältnis in Kanovičs Roman oszilliert zwischen der erschütternden Banalität des Bösen im Psychogramm der Täter, dem in Titel und Metaphorik eingebetteten Satansdiskurs und jenen ‚Gerechten‘, die die Prüfung wider den Satan bestehen. Folgen wir dem Satansverständnis in der jüdischen Religion dahingehend, dass alle Handlungen Satans nach dem Willen Gottes geschehen,¹²³ bedeuteten die Schrecken der Shoa Strafe und Prüfung. In der Darstellung des Leids und der Verzweiflung seiner Protagonisten wäre Kanovič der Rebell wider die göttliche Strafe. Gleich der Jakobgestalt Thomas Manns sucht er, die ihm Liebsten aus dem Totenreich zurückzuholen. „Denn wer die Toten der Vergessenheit preisgibt, der wird zu Recht für alle Generationen vergessen sein“ (Kanovič 2014: 652f.).¹²⁴ Kanovičs Totengebet für das litauische Judentum ist auch ein Abschiedsgebet für den multikulturellen Raum seiner Kindheit, in dem jüdische Lebenswelten durch die Beziehung zur christlichen Welt geprägt waren, wie sie auf diese zurückwirkten (vgl. Schlör 1995: 353f.). Die Erinnerung an Litauen schließt den litauischen (und polnischen) Nachbarn ein. In

¹¹⁹ „Wer freilich sein Handeln in die Waagschale des Gemeinnutzes wirft, der darf auch töten“, heißt es hierzu in Reinhart Kosellecks Studie „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe“ (Koselleck 1975: 93). In diesem Sinn versucht Tarajla, das Schuldgefühl des Juozas Tomkus zu beruhigen: „Das Leben kommt wieder ins Gleis und wir werden leben und ruhig schlafen, ohne Schüsse und Kolbenschläge an die Tür, ohne Juden und ohne Russen. Und wenn Gott will, auch ohne unsere Befreier – die Deutschen“ („Жизнь войдет в колею, и мы начнем жить и спать спокойно без выстрелов и стуков в дверь, без евреев и без русских. А если Бог смилуется, и без наших освободителей – немцев“ (248)).

¹²⁰ Tutkus: „Damit unsere Heimat Litauen ein für allemal von Zecken und Parasiten gesäubert wird“ („Чтобы раз и навсегда очистить нашу родину Литву от клещей и паразитов“ (121)).

¹²¹ „– Aber ich habe niemanden erschossen... Niemanden! – keuchte er vor Grimm. – Ich stand Wache“ („– А я никого не расстреливал... Никого! – задохнулся он от ярости. – Я стоял в охранении“ (267)).

¹²² Vgl. hierzu den deutsch-österreichischen Dokumentarfilmer Stefan Ruzowitzky, dessen Film „Das radikal Böse“ auf Hanna Ahrendts moralphilosophisches Denken Bezug nimmt. „Als das Unmögliche möglich wurde,“ heißt es in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, „stellte sich heraus, dass es identisch ist mit dem unbestrafbaren, unverzeihlichen radikal Bösen, das man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit [...] und demgegenüber daher alle menschlichen Reaktionen gleich machtlos sind; [...]“ (Ahrendt 2006: 941). Ahrendt hat, nach Ruzowitzky, den Begriff des „banal Bösen“ auf Schreibtischtäter wie Eichmann verwendet. In seinem Film aber gehe es um Täter (hier sind es deutsche Täter), „die den Abzug gezogen haben und einer Frau, einem Kind, einem Mann eine Kugel in den Schädel gejagt haben“. Der Film belegt überdies, dass es Möglichkeiten einer Befehlsverweigerung gegeben hat (Ruzowitzky 2014).

¹²³ „Alles was Satan tut, geschieht nach dem Willen des Himmels“ (Baba Bathra 16a [Babylonischer Talmud]). Vgl. auch die Abhandlung von Ilona Rashkow: „A Tanna taught: '[Satan] comes down to earth and seduces, then ascends to heaven and awakens wrath; permission is granted to him and he takes away the soul' (Mas. 16a: Babara Bat)“ (Rashkow 2011: 149).

¹²⁴ „Ибо кто предаёт забвенью мёртвых, тот и сам во всех поколениях по справедливости будет забыт.“

all seinen Romanen habe er nach einer brüderlichen Gemeinschaft beider Völker gesucht, die frei von jeder inhumanen Ideologie sei, betont Kanovič nach Erscheinen seines Romans (Gerbutavičius 2008).¹²⁵ Litauen als das Land seiner Väter und Vorväter ist ihm ungebrochener Sehnsuchtsort. Tief bewegt berichtet er der Zeitschrift „Litovskij Ierusalim“ im Jahr 2004 von seinem Treffen mit litauischen Juden im israelischen Kibbuz:

Zum Abschied erhoben sich die Kibbuzniks – diese alten Juden. Und – ihr werdet es nicht glauben: Sie sangen die Hymne ihrer kleinen Heimat Litauen – zuerst auf Iwrit (das sie in den zionistischen Gymnasien erlernt hatten) und dann ohne Pause in der unvergessenen Sprache von Basanavičius und Maironis.¹²⁶

Literaturverzeichnis

- Ahrendt, Hannah (1986): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Neuausgabe, München, 3. Aufl.
- Ahrendt, Hannah (1996): *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Zürich.
- Ahrendt, Hannah (2006): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München, Zürich, 11. Aufl.
- Assmann, Jan (2002): *Das kulturelle Gedächtnis*. München, 4. Aufl.
- Bachmann-Medick, Doris (2007): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek.
- Baltic Writers: Estonia. Latvia. Lithuania* (2009): Hrsg. von B. Kalnačs, J. Sprindytė und J. Undusk. Vilnius.
- Bražėnas, Petras (2009): „Prasisklaidžius „Šėtono apžavams“ (Nach der Entzauberung des „Satans“). In: *Metai*, Vasaris 2: 138-143.
- Donskis, Leonidas (2005): *Loalty, Dissent, and Betrayal. Modern Lithuania and East-Central European Moral Imagination*. Amsterdam. New York.
- Easthope, Anton (1999): *Englishness and Natural Culture*. London, New York.
- Eidintas, Alfonsas (2002): *Žydai, lietuvai ir holocaustas (Juden, Litauer und der Holocaust)*. Vilnius.
- Fomina, Aleksandra (2008): Kanovičius, Grigorijus. „Šėtono apžavai“ (Kanovičius, Grigorijus. „Satanszauber“). In: *Literatūra ir menas*, 24. 10. (Nr. 3209).
- Gerbutavičius, Ramunas (2008): Rašytojas G. Kanovičius: „Žydų viltis – reanimacijos palatoje“ (Der Schriftsteller G. Kanovičius: „Die Hoffnung der Juden liegt auf der Intensivstation“). In: *Lietuvos rytas*. 05.10.
- Grinkevičiūtė, Dalia (2002): *Die Litauer an der Laptewsee*. Hüttenfeld.
- Halbwachs, Maurice (1950): *La mémoire collective*. Paris.
- Hausbacher, Eva (2009): *Poetik der Migration. Transnationale Schreibweisen in der zeitgenössischen russischen Literatur*. Tübingen.
- Heine, Heinrich (1964): *Sämtliche Werke, Bd. 13*. Hrsg. von H. Kaufmann. München.
- Herzl, Theodor (2009): „Empfang und Polizeimanöver in Wilna.“ In: *Europa erlesen: Vilnius*. Hrsg. von C. Hell. Vilnius: 36-37.
- Kanne, Miriam (2011): *Andere Heimaten. Transformationen klassischer ‚Heimat‘-Konzepte bei Autorinnen der Gegenwartsliteratur*. Sulzbach/Taunus.
- Kanowitsch, Grigori (1984): *Kerzen im Wind*. Berlin und Weimar.
- Kanowitsch, Grigori (1985): *Tränen und Gebete der Einfältigen*. Berlin und Weimar.
- Kanowitsch, Grigori (1991): „Des Menschen Kopf hat keine Federn. Interview mit dem jüdischen Schriftsteller Grigori Kanowitsch“. C. Basche [Parnell]. In: *Freitag* 27 [28. Juni]: 17.
- Katz, Dovid (2004): *Lithuanian Jewish Culture*. Vilnius.
- Koselleck, Reinhart (1975): „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe“. In: *Positionen der Negativität*. Hrsg. von H. Weinrich. München: 65-104.

¹²⁵ „Visuose savo romanuose ieškojau bičiuliško, jokia nehumaniška ideologija neužkrėsto mūsų dviejų tautų sambūvio“ („In all meinen Romanen habe ich nach einem brüderlichen, durch keine inhumane Idee vergiftetem Zusammenfinden unserer beiden Völker gesucht“).

¹²⁶ „На прощание киббуцники – эти старые евреи [...] встали – и – вы не поверите – сперва на иврите (их этому учили в гимназиях сионистского толка), а потом без пауз и запинок на забытом языке Басанавичюса и Майрониса запели гимн своей малой родиной – Литвы [...]“ (Канович 2004: 111).

- Lehnert, Gertrud (2011): „Raum und Gefühl“. In: Ds.: *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*. Bielefeld: 9-25.
- Lefebvre, Henri (2006): „Die Produktion des Raums“. In: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von J. Dünne und St. Günzel. Frankfurt am Main: 330-342.
- Lempertas, Izraelis (2005): *Litvakes*. Vilnius.
- Levin, Dov (1995): *The Lesser of two Evils. Eastern European Jewry under Soviet Rule, 1939-1941*. Philadelphia.
- Lietuviai Arktyje (Lithuanians in the Arctic)* (2010): Laptevų jūros tremtinių brolija „Lapteviečiai“ (Die Gemeinschaft der Verbannten an der Laptevsee „Lapteviečiai“). Hrsg. von J. Markauskas und J. R. Puodžius. Kaunas.
- Lietuvos Sietuvos Tautinės Mažumos. Kultūros Paveldas* (2001) (Litauische nationale Minderheiten. Kulturelles Erbe). Hrsg. von K. Firkavičiute, P. Lavrinec, I. Lempertas, G. Potašenko. CD-Rom. Vilnius: Lietuvos tautinių taryba.
- Lobensommer, Andrea (2019): *Die Suche nach 'Heimat' – Heimatkonzeptionsversuch in Prosatexten zwischen 1989 und 2001*. Frankfurt am Main.
- Maps of memory: Trauma, Identity and Exile in Deportation memoirs from the Baltic States* (2012): Hrsg. von V. Davoliūtė und T. Balkelis. Vilnius.
- Nyka-Niliūnas, Alfonsas (2009): Tagebuch 1941. In: *Europa erlesen: Vilnius*. Hrsg. von C. Hell. Vilnius: 77-79.
- Parnell, Christina (2013): Auf der Suche nach der verlorenen Identität. Evsej Cejtlin und Jokubas Josadė über den Anspruch des Judentums. In: *Osteuropäisch-jüdische Literaturen im 20. und 21. Jahrhundert: Identität und Poetik (Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics)*/ Die Welt der Slaven. Hrsg. von K. Smola, München: 84-102.
- Parnell, Christina (2008): Images of Jewish identities in Lithuanian literature of the twentieth century: Grigorii Kanovich and Markas Zingeris. In: *East European Jewish Affairs* (38) 2: 169-183.
- Parnell, Christina (2006): Emigration und Heimkehr. Identitätserzählungen in der russisch-jüdischen Literatur der Diaspora. In: *Ent-Grenzen. Za predelami. Intellektuelle Emigration in der russischen Kultur des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von L. Bugaeva und E. Hausbacher. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: 145-172.
- Parnell, Christina (2004): Auf der Suche nach dem Raum für die Seele. Zur Prosa des litauisch-jüdisch-israelischen Autors Grigorij Kanovič. In: *Mundus narratus. Festschrift für Dagmar Burkhart zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von R. Hansen-Kokoruš und A. Richter. Frankfurt am Main, Berlin, Paris, New York 2004: 161-175.
- Pazarkaya, Yüksel (1986): Die Heimat ist in mir. In: *Die Ohnmacht der Gefühle: Heimat zwischen Wunsch und Wirklichkeit*. Hrsg. von J. Kelter. Weingarten: 21-26.
- Rest, Matthias (1975): *Die russische Judengesetzgebung von der ersten Teilung bis zum „Položenie dlja evreev“ (1804)*. Wiesbaden.
- Rashkow, Ilona (2011). „Evil in the Hebrew Bible, Mishna and Talmud“. In: *Explaining Evil. Volume I. Definitions and Developments*. Hrsg. von I.H. Ellens. Santa Barbara: 145-161.
- Ruzowitzky, Stefan (2014): „Wir, das Ergebnis von Mitläufern“. Interview: A. Zawia. In: *wienerzeitung.at*: 10.Januar. Letzter Zugriff am 28.04.2014.
- Schlör, Joachim (1995): Ortschaften: In: *Wenn ich dein vergesse, Jerusalem. Bilder jüdischen Stadtlebens*. Hrsg. von Joachim Schlör. Leipzig: 352-384.
- Štromas, Aleksandras (1990): Holocaustas. Žydu ir nežydu patirtis (Der Holocaust. Die Erfahrung von Juden und Nichtjuden). *Krantai magazine*, November-Dezember.
- Sepetys, Ruta (2011): *Between Shades of Gray: a novel*. New York.
- Sluckis, Mykolas (1963): *Laptai į dangų*. Vilnius (Die Himmelsleiter, Berlin und Weimar 1966).
- Sluckis, Mykolas (1971): *Svetimos aistros*. Vilnius (Fremde Leidenschaften, Berlin und Weimar 1973).
- Smola, Klavdia (2011): Nonkonforme jüdische Literatur. Die Wiederentdeckung des Judentums in der späten Sowjetunion. In: *Osteuropa*, 61. Jg. (7): 61-80.
- Smola, Klavdia (2012/2013): Postkolonial, hybrid, transkulturell – moderne Schreibweisen in der zeitgenössischen russisch-jüdischen Literatur. In: *Zeitschrift für Slavische Philologie*. Band 69, Heft 1: 107-150.
- Smola, Klavdia (2013): Slawisch-jüdische Literaturen der Gegenwart: Wiederfindung der Tradition. In: *Osteuropäisch-jüdische Literaturen im 20. und 21. Jahrhundert: Identität und Poetik (Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics)*/ Die Welt der Slaven. Hrsg. von K. Smola, München: 103-130.

- Soja, Edward W. (2008): Vom Zeitgeist zum Raumgeist. New Twists on the Spatial Turn. In: *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Hrsg. von J. Döring und T. Thielmann. Bielefeld: 241-262.
- Terpitz, Olaf (2008): *Die Rückkehr des Štetl. Russisch-jüdische Literatur der späten Sowjetzeit*. Studies of the Simon Dubnow Institute, Vol. 9. Göttingen.
- Terpitz, Olaf (2013): Soviet Writers Return to Jewish Themes: The Rise of a New Jewish Self-understanding in the Soviet Union. In: *Osteuropäisch-jüdische Literaturen im 20. und 21. Jahrhundert: Identität und Poetik (Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics)*/ Die Welt der Slaven. Hrsg. von K. Smola, München: 225-243.
- Truska, Leonidas (2004): The Crisis of Lithuanian and Jewish Relations (June 1940-June 1941). In: *Holokausto priedaidas: antisemitizmas Lietuvoje. The Preconditions for the Holocaust: Anti-Semitism in Lithuania*. Vilnius: 173-208.
- Venclova, Tomas (1999): A Fifth Year of Independence: Lithuania, 1922 and 1994. In: *East European Politics and Societies* (9), 2: 365.
- Venclova, Tomas (1999): *Forms of Hope*. New York.
- Žvirgždas, Manfredas (2009): Dangus nepalieka mirusiųjų (Gott verlässt die Toten nicht). In: *Knygų aidai* (1): 13-15.
- Атамукас, Соломонас (1990): *Евреи в Литве. XIV – XX века*. Вильнюс.
- Васюченко, Ирина (2010): „Под звуки флейты.“ Григорий Канович. Очарование сатаны. *Знамя* (2010) 5, 211-212.
- Каминский, Юрий (2009): Молитвенник мертвых. In: Канович, Г.: *Очарование Сатаны. Роман*. Москва: 317-319.
- Канович, Григорий (1983): *Слёзы и молитвы дураков*. Вильнюс.
- Канович, Григорий (1985): *И нет рабам рая*. Вильнюс.
- Канович, Григорий (1986): *Козлёнок за два гроша*. Вильнюс (Москва 1990)
- Канович, Григорий (1991, 23.09): *Gedenkrede in der jüdischen Gemeinde von Vilnius anlässlich des 50. Jahrestages der Vernichtung der litauischen Juden in Panerai* (Manuskript).
- Канович, Григорий (1992): *Не отвори лица от смерти*. Вильнюс.
- Канович, Григорий (1994): Необходимо посмотреть на себя со стороны. На вопросы В. Асовского отвечает Г. Канович. In: *Вильнюс* 2: 4-16.
- Канович, Григорий (1995): Будто след птицы в воздухе. С Г. Кановичем беседует В. Асовский. In: *Вильнюс* 1: 4-10.
- Канович, Григорий (1997a): *Парк евреев. Роман*. Иерусалим.
- Канович, Григорий (1997b): Продавцы снов. In: „22“. Москва-Иерусалим: 10-20.
- Канович, Григорий (2002): *Лики во тьме. Повесть и рассказы* (Лики во тьме. Повесть; Сон об исчезнувшем Иерусалиме, Айзик дер мешугенер, Виват Левития!, Мой американский дядюшка, Звон уздечки на закате, Помнишь ли как счастье нам улыбалось?, В антракте – смерть, Посланец, Свет немеркнувшей печали, Парашют Ласкина). Иерусалим.
- Канович, Григорий (2003): „Считаю себя русским писателем“. Беседу вел М. Гейзер. *Вопросы литературы*. <http://magazines.russ.ru/voplit/2003/4/kanov.html>. Letzter Zugriff am 28.04.2014.
- Канович, Григорий (2004): Их ни на какую встречу уже не пригласишь. *Литовский Иерусалим* 3-4: 1, 110-111.
- Канович, Григорий (2009): *Очарование сатаны*. Роман. Москва.
- Канович, Григорий (2012): „Моя партия – мой письменный стол“. Беседу вела Т. Ясинская. *Новости Литвы на русском языке от газеты „Обзор“*. 9 (790) 01.03.2012 – 07.03.2012.
- Канович, Григорий (2014): *Избранные сочинения в пяти томах*. I-V. Вильнюс.
- Канович, Григорий (2014b): *Свечи на ветру*. In: *Избранные сочинения в пяти томах*. I. Вильнюс (1979). *Краткая еврейская энциклопедия*. 1995. Иерусалим.
- Крутиков, Михаил (2014): Предисловие. In: Канович, Г. *Избранные сочинения в пяти томах*. I. Вильнюс: 9-37.
- Полищук, Рада (2013): „На заповедных скрижалях памяти.“ Послесловие (Г. Канович. Кармен с третьего этажа). In: *Российско-израильский альманах еврейской культуры*. http://almanah-dialog.ru/last/last_tom1/pr10. Letzter Zugriff am 28.04.2014.
- Риц, Евгения (2009): „После слез и молитв. Очарование сатаны, который ,всякий раз прикидывается Мессией“. In: *Онлайн-тора (Torah Online)*. 04.06.
- Финкель, Леонид (2009): „Мы живем под собою не чужа страны ...“ (по поводу одного юбилея). In: *Сайт общества „Дом Януша Корчака в Иерусалиме“ и студии наивного творчества „Корчак“*. 30.06.2009.

Шубинский, Валерий (2004): “Дом жизни – дом смерти.” *Народ книги в мире книг* (50). апрель: 1-5.
Шубинский, Валерий (2008): Листая толстые журналы за июль-октябрь 2007 года. *Народ книги в мире книг* (72). февраль.
Цейтлин, Евсей (1996): *Долгие беседы в ожидании счастливой смерти*. Вильнюс.

Weimar
parnellchristina@hotmail.com

Christina Parnell