

TopographieForschung Bd. 2
(LiteraturForschung Bd. 10)
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Esther Kilchmann, Andreas Pflitsch,
Franziska Thun-Hohenstein (Hg.)

Topographien pluraler Kulturen

Europa von Osten her gesehen

Mit Beiträgen von

Zaal Andronikashvili, Janis Augsburg,
Miranda Jakiša, Esther Kilchmann, Kader Konuk,
Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch, Helen Przibilla,
Franziska Thun-Hohenstein und Barbara Winckler

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsprojekt wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 07GW04 gefördert

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2011,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kv-kadmos.com

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Bildausschnitt aus der Ebstorfer Weltkarte,
www.wikipedia.de, GNU-Lizenz für freie Dokumentation

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Spauda

Printed in EU

ISBN (10-stellig) 3-86599-148-3

ISBN (13-stellig) 978-3-86599-148-5

Die Mythen von Vilnius

Von den Schwierigkeiten, Pluralität zu erinnern

JANIS AUGSBURGER

Im Oktober 2000, knapp vier Jahre vor dem Beitritt Litauens zur Europäischen Union, veranstaltete das Goethe-Institut zusammen mit dem Polnischen Kulturinstitut in der litauischen Hauptstadt Vilnius ein »Gipfeltreffen der Nobelpreisträger« mit den Autoren Wisława Szymborska, Czesław Miłosz, Tomas Venclova und Günter Grass.¹ Bei dem Treffen in der vom 20. Jahrhundert so sehr gezeichneten historischen Barockstadt mit ihrer komplexen und wechselvollen Geschichte ging es um das Spannungsfeld zwischen Erinnern und Vergessen.

»Nur mit einer kritischen und selbstkritischen Erinnerungsaufklärung, [...] die eine transsubjektive Geltung hat«, heißt es im Vorwort zu der aus der Veranstaltung hervorgegangenen Publikation, »kann Europa in seiner neuen Freiheit bestehen.«² Vilnius, das seit Jahrhunderten von Litauern, Polen, Juden, Weißrussen und anderen ethnischen Minderheiten bewohnt war, wechselte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrfach seine politische Zugehörigkeit. Und nach dem Zweiten Weltkrieg gab es dann einen nach Westen gerichteten Bevölkerungstransfer: Viele Polen aus den ehemaligen östlichen Gebieten Polens, u. a. aus Vilnius und Lv'iv (Lemberg), gingen in das nun polnische Gdańsk (Danzig). Die deutschen Danziger, unter ihnen Günter Grass, flohen hingegen nach Deutschland.

Es sind solche Erfahrungen von biographischer Diskontinuität, von Anderssein und, im Fall von Miłosz und Venclova, auch von Exil, die in die Dichtung der Autoren des »Gipfeltreffens« eingegangen sind. Und wenn auch die Polin Wisława Szymborska mit ihrem »steten Wohnsitz in Krakau« als einzige eine Art topobiographische Kontinuität vorweisen konnte, war ihre poetische Reflexion über Vilnius – in nahezu buddhistischer Manier einer distanzierten Gelassenheit – doch auch vom Thema der Vergänglichkeit, des steten Wandels (symbolisiert in den über die

¹ Günter Grass, Czesław Miłosz, Wisława Szymborska, Tomas Venclova, *Die Zukunft der Erinnerung*, hg. v. Martin Wälde, Göttingen 2001.

² Martin Wälde, »Das Treffen von Vilnius«, in: Grass, Miłosz, Szymborska, Venclova, *Die Zukunft der Erinnerung*, 20.

Stadt hinwegziehenden Wolken) und von Reflexionen über eine sie bedingende destruktive menschliche Affektwelt geprägt.

Eine – auf dem Treffen jedoch nicht explizit gestellte – Frage ergab sich: Ob es nämlich möglich sei, durch eine »transsubjektive Erinnerungsaufarbeitung«³ biographische und politische Brüche bzw. Wunden wenn nicht zu heilen, so doch in verschiedenen Arten von Text und Rede dialogisch zu bearbeiten. Ein solcher offener, dialogischer Umgang mit Erinnerung müsste in eine möglichst durchlässige und multiperspektivische Geschichtsschreibung einmünden.

Die Publizistik der mit Vilnius verbundenen Autoren Tomas Venclova und Czesław Miłosz war schon während ihres amerikanischen Exils genau mit diesem Versuch beschäftigt und kreiste immer wieder zentral um die Geschichte und Eigenart eines plurikulturellen Vilnius. Der Litauer Venclova konstatierte Ende der 1970er Jahre in seinem Austausch mit dem Polen Miłosz noch bedauernd, dass beide Autoren zwar aus demselben Vilnius, aber dennoch aus »diametral unterschiedlichen« Städten stammen.⁴ Im Jahr 2000 begegnete Venclova Miłosz nunmehr in »derselben« Stadt. Und Miłosz stellt fest: »Es ist meine Stadt, und zugleich ist sie es nicht.«⁵

Es ist ein melancholischer Tonfall, der in Miłosz' vielfältigen, immer wieder um Vilnius kreisenden Texten anklingt. Seine Melancholie gründet in der Einschätzung, dass dieses ethnisch und kulturell so vielfältige Vilnius in seiner Jugend zwar »für die Möglichkeit des Normalen«⁶ stand, doch diese Möglichkeit historisch nicht einlösen konnte: Nicht nur der Schock des Holocaust und die Aversion gegenüber der kommunistischen Zeit, sondern auch das Echo einer polnisch-litauischen Krise in der Zwischenkriegszeit manifestieren sich in Miłosz' Biographie bis zu seinem Lebensende. Seine Position bezeichnete er schon in früheren Texten gerade deswegen auch als die eines Außenseiters. Und im Jahr 2000 findet er – nun fast gänzlich resigniert – in Vilnius längst nicht mehr das, was er dieser Stadt so lange noch als utopische kosmopolitische Möglichkeit zutrauen wollte.

Venclova versteht diese verlorene Identität eines Polen aus dem ehemals polnischen *Wilno*. Und doch traut er der litauischen Hauptstadt – unter den Bedingungen der postsowjetischen Marktwirtschaft

³ Ebd.

⁴ Tomas Venclova, »An Czesław Miłosz«, in: Czesław Miłosz, *Die Straßen von Wilna*, aus d. Poln. v. Roswitha Matwin-Buschmann, München 1997, 125.

⁵ Czesław Miłosz, »Wilna«, in: Grass, Miłosz, Szymborska, Venclova, *Die Zukunft der Erinnerung*, 53.

⁶ Miłosz, *Die Straßen von Wilna*, 100.

und der Postmoderne – zu, eine plurikulturelle und dialogische Auseinandersetzung mit Geschichte zu leisten. Er entlarvt in seinem Beitrag das einseitige »Erinnern der Nationalisten« auf allen Seiten, das im »Feiern von Jubiläen« zu nicht mehr als einem »endlosen Zurschaustellen der eigenen Wunden, einer gegenseitigen Aufrechnung und zu einem Wettbewerb im Märtyrertum« komme, und dies zumeist in einer »Rhetorik des Kitsches«. ⁷ Bis zur Schlussfolgerung, dass eine solche einseitig-nationale Rhetorik in Gewalt münden müsse, ist es nicht weit, denn repetitiv-monologische Geschichtsauffassungen schließen von jeher den Dialog aus. Venclova hält gerade jetzt optimistischer als Miłosz an einem Erinnern der Vielfalt von Individualitäten fest. Dieses Erinnern sei zugleich immer minoritär, widerspenstig, aber deswegen auch ethisch und ästhetisch produktiv.

Viele osteuropäische Räume zeichnen sich im 19. und 20. Jahrhundert durch wechselnde Grenzziehungen und daraus resultierende multiple bzw. changierende Identitätsangebote aus. Auch Vilnius steht für eine Topographie der Pluralität, des Neben- und Miteinanders verschiedener Kulturen, Sprachen und Religionen. Einen Universalschlüssel zum Verständnis dieser Stadt gibt es nicht; es existieren viele Erzählungen, Texte zu seiner Geschichte, zu seinen politischen Zugehörigkeiten und Konflikten. Im Prozess der Nationalisierung der Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert und noch einmal nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Stadt genau aus dieser Situation der nationalen Uneindeutigkeit heraus zum Zankapfel zwischen Polen und Litauen und sogar zum Auslöser einer schweren diplomatischen Krise um seine Zugehörigkeit.

Michail Bachtin, der einen Teil seiner Kindheit in Vilnius verbrachte, als die Stadt vor dem polnisch-litauischen Konflikt noch zur nordwestlichen Region des Zarenreichs gehörte, soll hier die prägende Erfahrung der Heteroglossie, der Mehrstimmigkeit gemacht haben. ⁸ Es ist nicht nur das Nebeneinander verschiedener Sprachen, sondern auch die gegenseitige Beeinflussung der Sprachen, die in pluralen Topographien häufig auftritt. So überlagerten einander auch in Vilnius die Strukturen des Litauischen, Polnischen, Weißrussischen und Russischen und bildeten polyphone Topolekte. ⁹ Diese Heteroglossie lässt sich aber nicht nur linguistisch als sprachliche Überlagerung oder aber als Mehrspra-

⁷ Tomas Venclova, »Weiße Flecken der Erinnerung«, in: Grass, Miłosz, Szymborska, Venclova, *Die Zukunft der Erinnerung*, 78.

⁸ Katerina Clark, Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge 1984, 22.

⁹ Zum polnischen Topolekt: Miłosz, *Die Straßen von Wilna*, 106. Zum litauischen Topolekt: Tomas Venclova, *Vilnius. Eine Stadt in Europa*, aus dem Litauischen v. Claudia Sinnig, Frankfurt a.M. 2006, 78.

chigkeit im kulturellen Raum verstehen. Folgt man Bachtin, der sie wie im polyphonen Roman als Anordnung vielfältiger Perspektiven und Stimmen begreift, könnte Vilnius auch im historischen Sinn als ein »System sich überlagernder Ebenen«¹⁰ verstanden werden, das damit zu einem mehrstimmigen Text wird.¹¹ Bei diesem Text überschneiden sich die Logiken nationaler Geschichtsschreibung und bringen neben Schnittmengen der Bedeutungsgleichheit auch Dissonanzen und Überdeterminiertheiten hervor.

Die »Organisationszentren«¹² dieses sich je nach Perspektive und politischem Ziel dynamisch neu verfassenden Textes waren seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend an einer Vereindeutigung, d. h. an der Reduktion der Komplexität kultureller und politischer Bedeutungen interessiert. Die Bachtinschen »Elemente der Vielfalt« sollten geordnet, systematisiert und voneinander getrennt werden, die Texte monologisierten sich. Statt einen gemischten, vielfältigen, rhizomartigen Charakter dieses kulturellen Raums anzunehmen, ging eine ethnisierende Polit-Archäologie auf die Suche nach eindeutigen Ursprüngen und Wurzeln voneinander trennbarer Stimmen der Geschichtsschreibung. Gesucht wurden diese linearen Herkunftsnarrationen in Gründungslegenden, in Sprach- und Konfessionsgrenzen und nicht zuletzt in eindeutigen territorialen Zuordnungen. Allerdings zeigte sich, dass trotz der Nationalisierung Litauens, Polens und Weißrusslands die kulturellen und historischen Grenzziehungen im 20. Jahrhundert nie so recht eindeutig gelingen konnten, denn die nationalen »Parteien« teilten sich unweigerlich ein kulturelles Erbe, das nicht statisch und linear, sondern eben dynamisch und voller Verzweigungen war.

Im Prozess der Ethnisierungen von Staaten und Territorien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sortierten sich gleichzeitig auch gesellschaftliche Legitimationsformen und strukturelle Hierarchien um. Auch in Polen und Litauen lagen die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in eben jener sozialen und politischen Umbruchphase. Es war eine unübersichtliche Zeit für Vilnius: Nach der Zerschlagung der zaristischen

¹⁰ Michael Bachtin, »Das Wort im Roman«, in: *Textsemiotik und Ideologiekritik*, hg. v. Peter Zima, Frankfurt a.M. 1988, 188.

¹¹ Der Vorschlag, sich auch im Fall von Vilnius an das Modell eines Stadttexes nach der russischen Semiotik mit ihren Petersburg- und Moskau-Texten anzulehnen, stammt von Tomas Venclova, »Vilnius/Wilno/Vilna: The Myth of Division and the Myth of Connection«, in: *History of the Literary Cultures of East-Central Europe*, Bd. 2: *Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*, hg. v. Marcel Cornis-Pope, John Neubauer, Amsterdam, Philadelphia 2006, 11–27, 11.

¹² Als »Organisationszentrum« beschreibt Bachtin den Autor des polyphonen Romans. Siehe: »Das Wort im Roman«, 191.

Ordnung 1917 und nach dem Rückzug der deutschen Besatzung 1918 gab es eine kurze Phase einer litauischen Autonomie – gefolgt von einer Litauisch-Weißrussischen Sowjetrepublik, die im Zuge des polnisch-russischen Krieges 1920 aufgelöst wurde. Da das sogenannte ethnische Litauertum in Vilnius nach dem Ersten Weltkrieg statistisch gesehen kaum vertreten war, knapp die Hälfte seiner Einwohner war nämlich jüdisch, die andere Hälfte polnisch¹³, wurde dieses statistische Argument benutzt, um 1920 die Einnahme von Vilnius und Mittellitauen als eine Enklave des neu entstandenen polnischen Staates zu rechtfertigen. In der Zwischenkriegszeit entstand aus dieser Konstellation heraus der polnisch-litauische Konflikt.

An ihm und an seinen historischen Genesen und Echos in der Gegenwart lassen sich sowohl die Probleme als auch die Chancen dieser rhizomartigen Verwobenheit des kulturellen Erbes verdeutlichen. Zwar stellt sich der polnisch-litauische Konflikt um Vilnius auf den ersten Blick als ein binationaler dar. Doch es sind mehrere Konfliktgeschichten möglich, die, gefangen in ihren konkurrierenden Antagonismen, wohl immer dazu tendieren, andere Stimmen aus ihrem Text auszuschließen.¹⁴

»Der Mythos der Verbindung und der Mythos der Spaltung«

Der litauische Autor und Publizist Tomas Venclova leitet aus der besonderen pluralen Situation von Vilnius zwei Konzepte ab, mittels deren ihre Vielfalt erzählerisch organisiert wird: den »Mythos der Spaltung« und den »Mythos der Verbindung«.¹⁵ Warum der Begriff des Mythos für diese Ordnungen verwendet wird, begründet er selbst nicht. Doch es liegt nahe,

¹³ 1916 lebten einem Zensus der deutschen Militärregierung von Ober-Ost zufolge in Vilnius 54% Polen, 41% Juden und nur 2% Litauer, die übrigen Bevölkerungsanteile waren weißrussisch und russisch oder Angehörige verschiedener anderer Ethnien. Vgl. Juliusz Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie*, Poznań 1988, 262.

¹⁴ In diesem Text bleiben die weißrussische, die ukrainische und die jüdische Stimme im Hintergrund. Es sei hier nur am Rande darauf hingewiesen, dass die weißrussische Kultur eines ihrer Zentren in Vilnius verortet und das Projekt entstand, Vilnius zu einer weißrussischen Hauptstadt zu machen. Die erste weißrussischsprachige Zeitschrift erschien 1906 in Vilnius, sie wurde 2006 durch den herrschenden Präsidenten Lukaschenka wegen ihrer »europäischen Ausrichtung« verboten. Vgl. Siarhiej Prytycki, »Ein Beutel mit belegten Broten. Weißrussland verbietet die älteste Zeitung des Landes«, in: *Berliner Zeitung*, 22.04.2006. Die jüdische Geschichte in Litauen ist ein so weites Feld, dass hier auf spezielle Literaturverweise verzichtet wird.

¹⁵ Venclova, »The Myth of Division and the Myth of Connection«, 11.

dabei an die mythologische Zeitordnung der Wiederholung und der bedeutsamen Präsenz zu denken – oder auch an diejenigen Aspekte von Mythen, die ihre Funktion in der Ordnung und Strukturierung genealogischer Erzählungen sehen. Nicht nur Herkunftsmythen und Legenden sind es, die die vielstimmigen Texte zu Vilnius bilden, sondern auch geschichtliche Deutungen, die sich in mehreren Zeitebenen immer wieder aktualisieren, Kontinuitäten und Wiederholungsstrukturen aufweisen. Denkt man die Begrifflichkeiten Venclovas als Leitstruktur für einen heterogenen »Vilnius-Text«, können ihnen sowohl politische Projekte als auch Methoden der Historiographie zugeordnet werden: Dem »Mythos der Spaltung« entspricht weitestgehend das homogenisierende nationalistische Projekt, das auf einer nationalisierenden Geschichtsschreibung basiert. Mit dem »Mythos der Verbindung« verknüpfen sich dagegen ein föderales politisches Projekt und eine multiperspektivische Historiographie. Der »Mythos der Verbindung« entspringt, so könnte man differenzieren, entweder einem Modell von politischen und historischen Wahlverwandtschaften und Brüderschaften. Oder aber er meint eine Verbindung, die den Zusammenklang des Differenten rein ethisch und politisch, d. h. ohne eine begründende historisch-genealogische Gemeinsamkeit, zu denken vermag.

Im Sinne Bachtins kann man davon ausgehen, dass beide Mythen zum Teil auch ineinander übergehen, sich hybridisieren und gegenseitig veruneindeutigen. So wird sich zeigen, dass die föderalen Projekte durchaus auch ›trennenden‹, exkludierenden Charakter hatten, die nationalen Projekte dagegen durchaus auch mehr als eine ethnische Gruppe ›verbinden‹ konnten.

Nach dem Ersten Weltkrieg mündete ein im politischen Denken Polens verwurzelter »Mythos der Verbindung« in ein (gescheitertes) Projekt einer (Wieder-)Vereinigung der Territorien Polens, Litauens, von Teilen Weißrusslands und der Ukraine. Es ging dem 1918 wieder-auferstandenen Staat Polen um eine räumlichen Restitution des multiethnischen jagiellonischen Imperiums, das vom 14. bis zum 18. Jahrhundert bestand. Der Rückgriff auf diese historische Epoche ist in der Historiographie auch als *jagiellonische Idee* bekannt.¹⁶ Für die nationale Identität Polens spielte nämlich dieses Imperium, benannt nach ihrem Gründer Władysław II. Jagiełło (1348–1438), mit dem die Geschichte der

¹⁶ Mit der *jagiellonischen Idee* ist seit der Auflösung des polnisch-litauischen Territoriums 1795 eine politische Idee gemeint, die eine Wiedererlangung der Staatlichkeit nach dem Modell und in den Grenzen der jagiellonischen (Kon-)Föderationen denkt.

polnisch-litauischen Bünde beginnt¹⁷, eine zentrale Rolle. Es erinnert an die Expansion der polnischen Einflußsphäre in den Osten. Nahezu in jeder polnischen Stadt gibt es denn auch bis heute jagiellonische Toponyme; am bekanntesten ist darunter sicher die Jagiellonen-Universität in Krakau.

Dagegen beruhte die litauische Politik der Zwischenkriegszeit und auch die Politik der betreffenden benachbarten Nationalbewegungen überwiegend auf der Grundlage eines »Mythos der Spaltung«: Jagiełło Vetter Vytautas, (beide sind Enkel des legendären Vilniuser Stadtgründers Gediminas), konkurrierte ab 1385 um die Regierungsgewalt über die litauischen Gebiete und erreichte trotz der Personalunion, die Jagiełło zum König von Polen *und* Litauen machte, weitreichende Autonomie in den litauischen Regierungsgeschäften. Die Gefechte zwischen den Vettern um den Herrschaftsanspruch auf Litauen könnten als eine mythische Urstruktur »innerdynastischer Rivalitäten«¹⁸ zwischen Polen und Litauen gedeutet werden, die bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts und in leisen Echos noch bis heute die polnisch-litauischen Beziehungen prägen.

So sprechen zwar einige Fakten für den Mythos einer engen dynastischen Verbindung – wie z. B. der gemeinsame Sieg gegen den Deutschen Orden 1410 bei Grunwald, wobei »Grunwald« in Polen genau wie »Jagiełło« in allgegenwärtigen Erinnerungs-Toponymen präsent ist. Und die Schlacht ist tatsächlich für Polen, Litauen (und auch Deutschland) zum Nationalmythos geworden. Und doch wird der polnisch-litauische Sieg »getrennt« erinnert: In Litauen wird nämlich auf den entscheidenden Verdienst des Vytautas für den Ausgang der Schlacht hingewiesen, wobei »Grunwald« mit dem litauischen »Žalgiris« übersetzt wird. Was also für Polen die Figur des Jagiełło ist, der noch heute für den Mythos der Verbindung steht, ist für Litauen Vytautas. Er war es, der für das litauische Großfürstentum im Osten weite Gebiete erobert hatte und somit für die Blütezeit der litauischen Ausdehnung

¹⁷ Der Gründer der Dynastie der Jagiellonen wurde 1385 mit der polnischen Königin Jadwiga (dt. Hedwig) verheiratet. Dadurch wurde er zum König von Polen und Litauen (»Personalunion«). Jagiełłos Taufe führt zur Übernahme des katholischen Christentums in Litauen, das als letztes Gebiet in Europa christianisiert wurde. Vgl. Rudolf Jaworski, Christian Lübke, Michael G. Müller, *Eine kleine Geschichte Polens*, Frankfurt a.M. 2000, 128.

¹⁸ Mathias Niendorf, »Die Beziehungen zwischen Polen und Litauen im historischen Wandel. Rechtliche und politische Aspekte in Mittelalter und Früher Neuzeit«, in: *Reiche und Territorien in Ostmitteleuropa. Historische Beziehungen und politische Herrschaftslegitimation*, hg. v. Dietmar Willoweit, Hans Lemberg, München 2006, 129–162, 136.

steht.¹⁹ Bis heute hält ein litauischer Kult um Vytautas an, der speziell im 20. Jahrhundert zu einer anti-jagiellonischen Gründungsfigur für die litauische Nationalbewegung wurde.²⁰ In der Zwischenkriegszeit, als der Streit um Vilnius Polen und Litauen in eine diplomatische Krise geführt hatte, wurde diese innerdynastische Rivalität in symbolischen Akten reinszeniert: 1930 eröffnete in der provisorischen litauischen Hauptstadt Kaunas die Vytautas-Magnus-Universität als Gegenstück zur Krakauer Jagiellonen-Universität. Vier Jahre später wurde der Figur Jagiełło in einer litauischen Kleinstadt sogar ein Prozess gemacht, der ihn symbolisch zum Tode verurteilte.²¹

Es ist der Verdacht eines dominierenden, gar nivellierenden Charakters der kulturellen Einflussphäre Polens im Osten, der schon auf Jagiełło fiel und der sich bis in heute andauernde Auseinandersetzungen um das Erbe der gemeinsamen Geschichte tradiert. Der polnischen Geschichtsschreibung wird dabei ein Festhalten an der Tradition eines kulturellen Sendungsbewusstseins unterstellt, bis hin zum Vorwurf einer polozentrischen Geschichtsinterpretation, die die litauische Historiographie weitgehend ignoriert und, schlimmer noch, auch das westeuropäische Geschichtsbild zu Litauen (im Sinne einer Marginalisierung) beeinflusst habe.²² Zwar mag für das litauische Nationsdenken dabei auch ein von Venclova einmal als »Emanzipationskomplex«²³ bezeichnetes Vorurteil prägend sein, ganz unbegründet war die Angst vor kultureller Nivellierung durch einen polnischen »Mythos der Verbindung« jedoch nicht.

Nach dem Ersten Weltkrieg konkurrierten also ein jagiellonisches und ein vytautisches Geschichts- und Politikmodell um die Deutung des ehemals geteilten polnisch-litauischen Raums. Auf polnischer Seite legitimierte die *jagiellonische Idee* einerseits ein Angebot für eine föderale Neuordnung Osteuropas. Andererseits war diese Idee der Neuordnung des östlichen Raums nach dem Ersten Weltkrieg von polnischen Interessen geleitet, die ihrerseits tief in Geschichtserfahrungen und

¹⁹ Vytautas unternahm mehrere machtpolitische Manöver, wie auch den kurzfristigen Übertritt in den Deutschen Orden, um seinen Herrschaftsbereich auszudehnen. Am Ende seiner Herrschaft umfasste das litauische Gebiet das Fünfzehnfache seiner heutigen Ausdehnung und reichte bis zu 70 Kilometer vor Moskau. Siehe Mathias Niendorf, »Litauen – Ein kleines Land und seine Großfürsten«, in: *Gedächtnisorte in Osteuropa. Vergangeneiten auf dem Prüfstand*, hg. v. Rudolf Jaworski, Jan Kusber, Ludwig Steindorff, Frankfurt a.M. u.a. 2003, 63–80, 64.

²⁰ Ebd., 71.

²¹ Venclova, *Vilnius*, 53.

²² Jurate Kiaupiene, »Replik zu Marceli Kosmans Version der litauischen Geschichte«, in: *Welttrends* 5.16 (1997), 131–142, 134.

²³ Venclova, »An Czesław Miłosz«, 152ff.

Geschichtsmysen gründen. Mit ihr verband sich – dem polnischen Historiker Oskar Halecki zufolge – ganz explizit die Vision eines polnischen Kulturauftrags im Osten.²⁴

In dieser Vision sah sich Polen in einer europäisierenden Position; dem jagiellonischen Föderationsmodell folgend, sollte es eine führende Rolle in einem osteuropäischen Verbund einnehmen. An den kulturellen Missionsauftrag, der dem Topos des *antemurale christianitatis* folgt, war aber auch ein konkretes Sicherheitskalkül geknüpft. Geostrategisch hatte Polen nach dem Ersten Weltkrieg das Ziel, eine Pufferzone mit assoziierten Staaten zu bilden, die stark genug sein sollten, dem Vorrücken des Sowjet-Kommunismus standzuhalten.

Die *jagiellonische Idee* und ihre Umsetzung nach dem Ersten Weltkrieg hatte also einen sehr zwiespältigen Charakter. Einerseits privilegierte sie durchaus eine politische Staatsidee gegenüber der ethnischen Nationsidee – ganz im Sinne späterer Europa-Konzepte. Sie bot den Anrainernationen an, Bundesstaaten von Polen zu werden. Andererseits beschnitt sie damit die Unabhängigkeitswünsche dieser Staaten, insbesondere Litauens, und führte letztlich zur Besetzung der Stadt Vilnius.

Das aus dem Zitat von Halecki hervorscheinende Hierarchiedenken war denn auch einer der Kritikpunkte der litauischen Bewegung an einem »Kulturauftrag« der Polen. Litauen sah darin ein Andauern bzw. die Wiederholung marginalisierender und nivellierender Übergriffe auf das litauische Territorium. Die Gemeinschaft Polen-Litauen wurde demnach als ein Kräfte-Ungleichgewicht wahrgenommen, das aufzuhalten und auszugleichen die vordringliche Aufgabe der nationalen Bewegung Litauens war.

Um das Fortdauern dieser innerdynastischen Rivalitäten aus dem 14. Jahrhundert bis in die Zwischenkriegszeit in den verschiedenen Stimmen zu Vilnius und auch den polnisch-litauischen Konflikt genauer zu verstehen, müssen mindestens zwei zeitliche Schichten ausgegraben werden. Mit »Zeitschichten«, einem metaphorischen Konzept von Reinhardt Koselleck, lässt sich die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« als immer wieder aktualisierte Präsenz vergangener Erfahrungen in verschiedenen Zeitebenen beschreiben.²⁵ Dieses Modell legt eine archäologische Methode nahe, die, bezogen auf den polyphonen Vilnius-Text,

²⁴ »Wir Polen glauben, ein ähnliches Kulturverdienst wie die Deutschen in Anspruch nehmen zu dürfen, da wir unsererseits, als wir uns schon dem christlich-abendländischen Westen ganz angeschlossen hatten, seine Kultur nach dem Osten hin verbreitet haben, und zwar auf eine Weise, die uns dem Geiste europäischer Gemeinschaft mehr zu entsprechen scheint.« Oskar Halecki, »Der Begriff der osteuropäischen Geschichte«, in: *Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte* 32.9 (1935), 1–21, 12.

²⁵ Reinhard Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2009, 8.

nicht nur diachron, sondern auch synchron immer wieder nach Echos von trennenden Dissonanzen oder aber verbindenden Utopien sucht. Die Komplexität des polyphonen Vilnius-Textes ergibt sich dabei nicht nur aus der Verwobenheit des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen in einzelnen Erzählsträngen und Mythen, sondern auch in einer synchronen Gleichzeitigkeit von verschiedenen, sich zum Teil widersprechenden und um Deutungshoheit ringenden Interpretationen von Geschichte.

Die erste bedeutsame Schicht befindet sich in der frühneuzeitlichen Fortsetzung der polnisch-litauischen Verbindungen seit 1569. Eine zweite, semantisch höchst aufgeladene zeitliche Schicht liegt in der Epoche der Romantik nach den Teilungen Polen-Litauens, als nationale Ideen und europäische Friedenskonzepte gleichzeitig entwickelt wurden. Beide Schichten überlagern sich und bilden brüchige Kontinuitäten, die insbesondere während der Staatenbildungen Polens und Litauens nach dem Ersten Weltkrieg aufscheinen.

Die erste Schicht: Deutungen der Lubliner Union zwischen sarmatischem Mythos und Nivellierungsangst

Ein Blick auf die erste Zeitschicht zeigt, dass in den nationalen Historiographien Polens und Litauens ganz konträre Deutungen nebeneinander stehen, dass sich die Geschichte hier sogar ›spaltet‹: Der Übergang von der polnisch-litauischen Personalunion 1386 zur Realunion von Lublin (1569–1791) wird in den Texten der polnischen Historiographie oft als logische Fortführung der erfolgreichen Allianzen zwischen polnischer Krone und litauischen Großfürsten gedeutet. Die *Lubliner Union*, mit der eine *Republik beider Staaten* gegründet wurde, steht in der polnischen Geschichte für die Epochengrenze zur Frühneuzeit, mit der ein »goldenes Zeitalter« der polnischen Kultur begann, die den »zivilisatorischen Wandel des europäischen Westens«²⁶ weit in die östlichen Gebiete Europas hineintrag und einen produktiven Umgang mit ethnischer, religiöser und ständischer Differenz pflegte. Die Parole »von der Lubliner zur Europäischen Union« war daher in den Beitrittsdebatten Polens zur EU durchaus gängig.²⁷

²⁶ Jaworski, Lübke, Müller, *Eine kleine Geschichte Polens*, 145.

²⁷ Am 01.07.2009 fand in Lublin eine internationale Gedenkfeier zum 440. Jahrestag der Lubliner Union statt. Auf ihr wurde die Parole »von der Lubliner zur Europäischen Union« von Papst Johannes Paul II. zitiert. Dieser hatte eine besondere Mission der Völker der ostmitteleuropäischen Region für die Einigung Europas konstatiert. Siehe »Gemeinsame Deklaration der Präsidenten Polens, Litauens und der Ukraine anlässlich des 440. Jahrestages der Gründung der Lubliner Union«, inoffizielle deutsche Übersetzung

Es finden sich aber auch viele Kritikpunkte an diesem vormodernen Staatsmodell: In der *Lubliner Union* bestand religiöse Toleranz zwar der Verfassung nach, doch nach der Gegenreformation führte der starke Einfluss der katholischen Kirche zu Konflikten. Besonders die Tatsache, dass Adelsprivilegien nur Katholiken zugebilligt wurden, führte vielfach zur Konvertierung ruthenischer orthodoxer Magnaten und Adliger, so dass der Gegensatz zwischen Leibeigenen und Gutsbesitzern hier allmählich auch zu einem konfessionellen Gegensatz wurde. Dieser Umstand mündete auf Seiten der ruthenischen Geschichtsschreibung später in die Deutung, dass hierdurch die nationalen Bewegungen der Ukraine und Weißrusslands ihrer potentiellen Elite beraubt wurden. Auch in Bezug auf das Judentum war die Haltung der katholischen Kirche nicht unproblematisch. Im 18. Jahrhundert wurden von den Bischofskonferenzen verschiedene Anordnungen zur Segregation ausgegeben, und es kam zu Versuchen der Konvertierung.²⁸ Die zunehmende Verschmelzung von Katholizismus und polnischer Kultur²⁹, die einer Säkularisierung des Staatswesens entgegenstand und stattdessen zu einer Aufladung des Politischen mit dem Religiösen führte, war Bedingung für das politische Denken der polnischen Romantik im 19. Jahrhundert, die zugleich universalistischen und nationalen Charakter annahm.

Die wichtigste Kritik der *litauischen* Historiographie an der *Lubliner Union*, die in den frühen Darstellungen sogar hier endet³⁰, bezieht sich auf die Sprachpolitik des polnisch-litauischen Reiches: Für Litauen beginnt ab 1596 nämlich die Zeit einer akuten Nivellierungsbedrohung. Im 17. Jahrhundert, als die Landessprachen aus dem öffentlichen politischen Bereich verdrängt wurden, brachen die sogenannten »stillen Zeiten« an: Das Litauische war fast vollständig in ländliche Gebiete und Bereiche verdrängt worden, während das politische und auch klerikale Leben in polnischer Sprache stattfand.³¹ Diese Bedrohung der litauischen Sprache führte im 19. Jahrhundert zu einer verstärkten Bindung an die litauische

v. Jadwiga Siedlecka-Siwuda: <http://www.via-regia.org/news/pdf/resolutiondeutsch.pdf> (07.08.2009)

²⁸ Gershon David Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity*, Berkeley, Los Angeles 2006, 73ff.; ders., »Identity Formation in the Polish-Lithuanian Commonwealth«, in: *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth. Poland-Lithuania in Context, 1550–1772*, hg. v. Karin Friedrich, Barbara M. Prendzich, Leiden, Boston 2009, 131–148. Hundert beschreibt das Verhältnis der Kirche zum Judentum vor dem Niedergang der Republik, insbesondere die verschiedenen anti-jüdischen Maßnahmen und Konvertierungsversuche des polnischen Bischofs Franciszek Kobielski (1679–1755).

²⁹ Vgl. zur »Königin Polens«, der Schwarzen Madonna von Czestochowa, die zum polnischen Nationalheiligtum wurde: Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 58.

³⁰ Niendorf, *Das Großfürstentum Litauen*, 12.

³¹ Manfred Hellmann, *Grundzüge der Geschichte Litauens*, Darmstadt 1976, 87.

Sprache und Volkskultur als Wurzeln des Litauischen und damit zu einer Ablösung aus der von Polen doch als so erfolgreich gedeuteten gemeinsamen Tradition.

Trotz dieser Schwierigkeiten im Doppelreich Polen-Litauen gibt es bis in die heutige Zeit bei Intellektuellen und Schriftstellern aus Polen, der Ukraine, Litauen und Weißrussland eine durchaus auch positive Erinnerung an die Zeit der *Lubliner Union*.³² Das »sarmatische Territorium« zwischen Ostsee und Schwarzem Meer wird als Kulturraum mit einem eigenen Zivilisationsmodell gedeutet, das sich als *antemurale christianitatis* gegen das islamische Herrschaftsgebiet behauptete und gleichzeitig einen Gegenentwurf zum westlichen und zaristischen Absolutismus bereitstellte. Das polnische Adelsparlament und die erste europäische Verfassung von 1791 konnten als Prototyp einer möglichen eigenen Moderne im Osten verstanden werden. Mit dem Begriff Sarmatien verbindet sich ein persischer Herkunftsmythos des polnischen Adels, der ein vom Ur-Slaventum distinktes ritterliches Ethos und daraufhin auch eine plurale Utopie begründete. Sarmatische Werte konnten von Adligen der unterschiedlichen Ethnien adaptiert werden. Es hat sich also trotz der schwelenden Konflikte der diversen Stände, Ethnien, Konfessionen, Sprachen und Kulturen ein Gemeinsamkeitsgefühl erhalten. Oder aber es wird erst nachträglich gestiftet.

Als z. B. nach den Teilungen des Lubliner Reiches im 19. Jahrhundert weißrussische Adlige von der russischen Verwaltung in den Bauernstand degradiert wurden und als Weißrussen, Litauer und Ukrainer einem Prozess der Russifizierung unterlagen, erschien die Adelsrepublik plötzlich wieder als Garant für die Unabhängigkeit, Selbstverwaltung und Autonomie vieler Gutsbesitzer. »Unabhängigkeit, Einigkeit des Landes und Toleranz« sind denn auch die bis heute erinnerten Werte Sarmatiens.³³ Zwar begrenzt sich diese Erinnerung auf die Werte der privilegierten Schicht (»eine Ethik des waffentragenden Gutsbesitzers«³⁴), doch der mit ihm verbundene Gegensatz zu zentralistisch-autokratischen Regierungsformen macht den Sarmatien-Mythos z. B. gerade in der heutigen weißrussischen Opposition zu einem virulenten Symbol gegen die russlandorientierte und autokratische Politik des Staatsführers.³⁵ Auch Jurko Prochasko, ein ukrainischer Autor der Gegenwart, setzt sich da-

³² Der Verfassung vom 3. Mai 1791 ist Polens Nationalfeiertag gewidmet.

³³ Siarhiej Dubaviec, »Das Porträt meines Vaters«, in: *Sarmatische Landschaften. Nachrichten aus Litauen, Belarus, der Ukraine, Polen und Deutschland*, hg. v. Martin Pollack, Frankfurt a.M. 2005, 61–77, 72.

³⁴ Ebd., 73.

³⁵ Ebd.

für ein, die Einheit der Region trotz aller kulturellen Differenz als eine »gemeinsame Zivilisation« zu beschreiben. Obwohl die kulturelle und sprachliche Dominanz Polens in Litauen, der Ukraine und Weißrussland oft als imperial erinnert wird, gebe es im Sarmatismus dennoch ein »einigendes Substrat«. Ästhetisch äußere sich dieses Substrat z. B. im östlichen Kosakenbarock mit seinem typisch »sarmatischen Barockporträt«, in einem kriegerischen Ethos, einer anti-zentralistischen Struktur und einer polyphonen Mentalität.³⁶ Wie in Weißrussland dient speziell in der West-Ukraine die Integration der Epoche der *Lublinter Union* in das nationale Selbstbild einer Absetzung gegen einen russischen Teil des politischen Selbstbilds, denn wie auch in Weißrussland spaltet sich die ukrainische nationale Identität in einen mitteleuropäischen und einen russischen Entwurf³⁷, wobei die politische Struktur von Regierung und Opposition häufig genau entlang dieser Spaltung verläuft.

Im damaligen und heutigen Litauen ist dagegen die Tendenz, die Erinnerung an das sarmatische Reich aufzurufen, weniger stark. Das mag im gegenwärtigen Litauen daran liegen, dass die Emanzipation von der GUS einerseits zwar erfolgreicher verlief, andererseits die Auseinandersetzung mit dem Stalinismus dennoch den Hauptteil der gegenwärtigen politischen Debatten einnimmt. Bestimmend ist dabei weitgehend noch der Versuch einer Unterscheidung zwischen litauischen Opfer-(Märtyrer-) und verschiedenen Täterpositionen – eine offizielle Teilhabe am Sarmatien-Mythos würde diese identitätsstiftende Dichotomie verunsichern.

Für die Verfechter der litauischen Nationalidee war also die Erinnerung an das gemeinsame Imperium mit Polen aufgrund der erfahrenen kulturellen und sprachlichen Nivellierungsbedrohung kein mythischer Bezugspunkt. Die Zeit der *Republik beider Nationen* war für Litauen ein weißer Fleck auf der historischen Landkarte. Es sah sich innerhalb des Reiches als Stimme und Identitätsentwurf marginalisiert und degradiert. Und so stellte sich weniger die Frage nach der Erbschaft der gemeinsamen Vergangenheit als die nach der Abgrenzbarkeit des Litauischen, nach der Identifizierung einer litauischen Stimme. Interessanterweise ist die Nationalbewegung damit zwar dem »Mythos der Spaltung« verpflichtet, doch führten gerade die philologischen Revolutionen Li-

³⁶ Jurko Prochasko, »Die sarmatische Zivilisation«, in: *Sarmatische Landschaften. Nachrichten aus Litauen, Belarus, der Ukraine, Polen und Deutschland*, hg. v. Martin Pollack, Frankfurt a.M. 2005, 233–248, 246f.

³⁷ Vgl. Mykoła Riabczuk, *Od Małorosji do Ukrainy*, aus d. Weißrussischen ins Polnische übers. v. Ola Hnatiuk, Katarzyna Kotyńska, Kraków 2002.

tauens, der Ukraine und Weißrusslands im 19. und 20. Jahrhundert³⁸ die sprachliche Polyphonie der Region wieder ein, während das politische Leben der adligen Eliten durch Polonisierung und den Übertritt zum Katholizismus weitgehend homogenisiert war. Diese Paradoxie ist eine der anfangs erwähnten Widersprüchlichkeiten im »Mythos der Verbindung« und im »Mythos der Spaltung«. Andererseits achteten gerade die philologischen Revolutionen auf eindeutige Herkunftsnarrationen, so dass die durch sie wiederhergestellte Polyphonie eher als eine Parallelität verschiedener Texte des kulturellen Raums verstanden werden kann denn als Heteroglossie, in der sich Geschichten und Sprachen miteinander verbinden und im Dialog stehen.

Die zweite Schicht: Zwischen Weltbürgertum, polonozentrischem Messianismus und philologischer Revolution

Die zweite näher zu betrachtende Schicht findet sich im 19. Jahrhundert nach dem Untergang des polnisch-litauischen Staates, der 1791–1795 zwischen Preußen, Österreich-Ungarn und Russland vollständig aufgeteilt wurde. Vilnius befand sich nun in der zaristischen Einflusssphäre. Für die litauische Kultur bedeutete dieser Umstand schlicht die Ablösung der Polonisierung durch eine Russifizierung.³⁹ Auch die polnische Kultur wurde nach einer kurzen panslavischen Phase immer stärker vom Gegensatz zur russischen *slavia* geprägt. Und so wurde der jagiellonische »Mythos der Verbindung« durch ein anti-russisches Pathos noch einmal grundlegend verstärkt.

Gewöhnlich wird davon ausgegangen, dass Europakonzepte zeitgleich mit der Herausbildung von Nationalstaaten entstehen und eine Antwort auf das damit verbundene Problem der erstarkenden Partikularitäten geben. Die Idee eines vereinigten politischen Willens ersetzt demnach die antagonistische »brutale Freiheit« partikularer nationaler Interessen durch die Idee einer übergeordneten »gesetzmäßigen Verfassung«.⁴⁰ Die polnisch-litauische Geschichte bildet hier nun insofern

³⁸ Als philologische Revolution wird die Besonderheit dieser Nationsbildungsprozesse deshalb bezeichnet, weil für die Begründung der nationalen Identitäten die Rehabilitierung und Normierung der betreffenden Sprachen zentral waren. Es entstanden normierende Grammatiken und Sprachgeschichten, die die Grundlage für die modernen Schriftsprachen Litauens, der Ukraine und Weißrusslands wurden.

³⁹ Siehe dazu Darius Staliunas, *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus After 1863*, Amsterdam 2007.

⁴⁰ Wolf D. Gruner, »Europa-Vorstellungen und Europa-Pläne im Umfeld des Wiener Kongresses und in der Epoche der Europäischen Transformation (1750–1820)«, in: *Vision Euro-*

einen Sonderfall, als polnische Visionen einer europäischen Konsolidierung vor dem Hintergrund eines *fehlenden* Staates und Staatsterritoriums stehen und Europa-Entwürfe häufig konservativ nach dem Modell der *Republik beider Nationen* gebildet wurden.

Nach den antirussischen Aufständen von 1831 und 1863 entwickelten polnische Intellektuelle Strategien zur Wiedererlangung der Staatlichkeit und damit verbunden auch Europa-Entwürfe, die einen Umbau der Herrschaftsverhältnisse im Osten vorsahen und sich dabei auf die »Tradition des polnischen Föderalismus« stützten.⁴¹ Entscheidend für diese Überlegungen war die Frage, wie sich die (ost-)europäische Familie zusammensetzt und welche Ein- und Ausschlusskriterien für sie gelten.

Das politische Denken der polnischen Romantik, das sich im Nachhinein hauptsächlich mit den Dichtungen und politischen Schriften Adam Mickiewiczs verknüpft, war anfangs zwischen einer panslawischen⁴² und einer polnisch-messianischen Idee gespalten: In einer russlandfreundlichen Epoche bis zum ersten polnischen Aufstand von 1831 entstanden vermehrt ethnographische Studien zum Slaventum. Aus ihnen entstand die Idee einer ethnischen Einheit aller Slaven, die zugleich auch eine panslawische Föderation nahelegte. Unter dem Einfluss Hegels wurde die Verwirklichung dieser Föderation mit christlichen Vorstellungen verknüpft und zum politisch-religiösen Heilsplan Europas ausgeweitet⁴³, ohne dass die interkonfessionellen Differenzen dabei zum Problem wurden.

Erst nach der Niederschlagung des polnischen Novemberaufstands von 1831 und nach der darauf folgenden »großen Emigration« nach Frankreich wurde ein möglicher Herrschaftsanspruch und Einschluss Russlands innerhalb der slavischen Föderation immer kritischer gesehen. Russland wurde nicht mehr in der Rolle des Patrons wahrgenommen, sondern in der Rolle des illegitimen Besatzers. Der Januaraufstand von 1863 schwächte das panslawische Denken noch weiter und ließ die Idee einer Restitution Polens in den Grenzen von 1772 erstarken. Die ideellen und materiellen Grenzen Europas wurden nun westlich von Russland

pa. *Deutsche und polnische Föderationspläne des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, hg. v. Heinz Durchhardt, Małgorzata Morawiec, Mainz 2003, 3–35, 5.

⁴¹ Wiesław Bokajło (Hg.), *Federalizm. Teoria i koncepcje*, Wrocław 1998, 175.

⁴² Vgl. Włodzimierz Borodziej, Błażej Brzostek, Maciej Górny, »Polnische Europa-Pläne des 19. und 20. Jahrhunderts«, in: *Option Europa. Deutsche, polnische und ungarische Europa-Pläne des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Essays*, hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften u. d. Institut für Europäische Geschichte durch Heinz Duchhardt, Göttingen 2005, 43–134, 44 ff.

⁴³ Ebd., 50.

angesetzt, dessen zaristisches System den nationalen und bürgerlichen Emanzipationsbewegungen nicht mehr als in eine allgemeine europäische Friedensordnung integrierbar galt.

Für die Tradition, die nach dem Ersten Weltkrieg das Denken des Staatsgründers und Heerführers Józef Piłsudski prägte, war die Idee eines polnischen Messianismus grundlegend. In ihr wurde die Distinktion von den »Moskowitern« zentral, die genealogisch nun als »turanisch-mongolisches« Volk asiatisiert und aus dem europäischen Heilsplan ausgeschlossen wurden.⁴⁴ Gegen die Europäizität Russlands argumentierte z. B. der polnische Historiker Joachim Lelewel, der an der Vilniuser Universität lehrte: Die »unterdrückten« Völker in der russischen Einflussphäre beschrieb er dabei als eine »untrennbare Familie«.⁴⁵ Im Zusammenhang mit den Aufständen gegen das zaristische Russland wurden die »litauischen und weißrussischen Brüder« in der Rhetorik der Aufständischen zusammen mit den Polen als eine »unzertrennliche Einheit« im Kampf angerufen, als eine Einheit, die weder Herkunft, Konfession noch Klasse trennen könne.⁴⁶

Lelewels Schüler Mickiewicz, der aus dem untergegangenen Polen einen »Christus der Völker« machte, knüpfte an diesen Mythos einer gemeinsamen Familie an. Zur Idee der Völkerbrüderschaft und der Solidarität der (›echten‹) slavischen Familien gehört nun auch der Anspruch, dass Polen im Prozess seiner Auferstehung⁴⁷ zum Vorreiter der neuen europäischen Ordnung wird. In seinen im Pariser Exil verfassten »Büchern des polnischen Volkes« (*Księgi Narodu Polskiego*), die sich formal und stilistisch einer biblischen genealogischen Erzählung nähern, evozierte Mickiewicz 1853 einen Bund Gottes mit dem polnischen Volk. Als einziges Volk in der Geschichte der europäischen Staaten sei Polen nicht dem »Götzendienst« (*bałwochwalczo*) einer weltlichen Herrschaftsanbetung verfallen. Die göttliche Würdigung dieses ungebrochenen göttlichen Bundes bestehe darin, dass Litauen Polen zugeteilt worden sei wie »Mann und Frau. Zwei Seelen in einem Körper.« Diese Verbindung wird für Mickiewicz zu einer stabilen Zukunftsaussicht. »Denn diese Verbindung und Vermählung von Litauen mit Polen ist die Figur einer kommenden Verbindung aller christlichen Völker im Namen des

⁴⁴ Ebd., 54.

⁴⁵ Ebd., 53.

⁴⁶ Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie*, 203.

⁴⁷ Polen werde »aus dem Körper auferstehen, in dem es gelitten und vor 100 Jahren ins Grab gelegt wurde«. Adam Mickiewicz, *Skład zasad*, 29.03.1948: http://pl.wikisource.org/wiki/Skład_zasad.pl (07.08.2009). »Polska zmartwychwstaje w ciełe, w którym cierpiała i złożona została w grobie przed laty stu.« Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, von der Verf.

Glaubens und der Freiheit.« Polen befinde sich am Vorabend seiner Auferstehung und werde am »dritten Tag« »alle Völker Europas aus der Unfreiheit befreien.«⁴⁸

Diese Erlösungsphantasie ist ein Beispiel für eine politische Theologie, die sich zugleich in Anlehnung *und* Opposition zur westeuropäischen Aufklärung versteht. In Anlehnung deshalb, weil wie in Westeuropa die Emanzipation von einer zentralistischen Gewalt angestrebt wird. In Abgrenzung, weil sie dazu die Figur eines messianischen, charismatischen Vermittlers einsetzt, der nach dem Vorbild Christi in die politische Sphäre eingreift und sie zu ihrem irdischen Heil bringt, also personalistisch funktioniert. Daher verwundert es nicht, wenn der erwähnte Józef Piłsudski, der 1918 zur »Auferstehung Polens« entscheidend beitrug, im Weiteren als messianische Figur gedeutet wurde, die Mickiewiczs »Prophezeiungen« erfüllt habe. Diese Denkfigur wäre nicht ohne die schon erwähnte Konfessionalisierung des Polentums seit dem 16. Jahrhundert möglich.

Vilnius spielt für den polnischen Messianismus nun insofern eine zentrale Rolle, als dieser von der Universität ausging, an der Mickiewicz die geheimen aufklärerischen Studentenbünde der Philomaten (Freunde des Wissens) und der Philareten (Freunde der Tugend) gründete. 1823 wurden Mitglieder der Philomaten verhaftet – unter ihnen Mickiewicz, der zuerst ins russische Kernland versetzt wurde, wo er an den Vorbereitungen zum Dekabristen-Aufstand beteiligt war, um danach ins französische Exil zu gehen.

Topographien aus der Dichtung Mickiewiczs überschneiden sich mit realen Topographien in Vilnius, insbesondere im Fall der »Konradszelle«. Im Polnischen ist der Topos fast überall bekannt als *cela Konrada*. Mickiewicz selbst war hier inhaftiert, doch wird die Kammer nicht vordergründig mit dem Inhaftierten Mickiewicz verbunden, sondern mit der Figur Konrads aus dem dritten Teil des Dramenzyklus' *Dziady* (Totenfeier). Im Prolog kommt es zu einer bedeutsamen Transformation, die bis heute überall in Polen bekannt ist und oft zitiert wird: Aus *Gustav* – einer Wertherschen romantischen Figur, die in den vorherigen Teilen der *Dziady* mit den Mysterien der Liebe und des Lebens beschäftigt ist – wird nach der Inhaftierung und einer religiösen Offenbarung *Konrad*, der das private romantische Empfinden nunmehr ins Politi-

⁴⁸ Adam Mickiewicz, *Księgi Narodu Polskiego*, zit. auf Grundlage von ders., *Dziela*, Bd. 6, Warszawa 1953, in: <http://univ.gda.pl/~literat/ksiegi/001.htm> (07.08.2009): »Bo to połączenie i ożenienie Litwy z Polską jest figurą przyszłego połączenia wszystkich ludów chrześcijańskich, w imię Wiary i Wolności. [...] A trzeciego dnia dusza wróci do ciała, i naród zmartwychwstanie, i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli.«

sche transzendiert und zum Propheten der politischen Heilsgeschichte wird.⁴⁹

Diese Konradzelle wurde nach ihrer auf philologischen Forschungen basierenden Entdeckung im Basilianerkloster von Vilnius 1929 von polnischen Behörden als »nationale Reliquie« eröffnet.⁵⁰ (Dem voraus ging übrigens ein – für die plurale Situation von Vilnius bezeichnender – Eigentumsstreit mit den im Gebäude ansässigen weißrussischen Institutionen, bis das Gebäude dann in polnisches Staatseigentum überging.) Die fiktive lateinische Inschrift aus dem Prolog des Dramas, die die Verwandlung von Gustav in Konrad bestätigt, wurde auf eine Marmorwand vor dem Eingang der Zelle projiziert: »*Hic obiit Gustavus [...] Hic natus Conradus [...]*«. Der Text wurde nicht als literarisches Zitat, sondern als realer Hinweis inszeniert, wobei das »hic« als deiktischer Ausdruck funktioniert. Literarische und reale Topographie, Konrad und Mickiewicz verschmelzen; aus dem literarischen Text wird ein historischer Text. Indem das romantische Pathos Mickiewiczs in den realen Raum projiziert wird, erhält das Vilnius der polnischen Anhänger Mickiewiczs eine sakrale Aura.

Die litauische Emanzipation von der polnisch-litauischen Kultursynthese

Für das litauische Gedächtnis spielte der Verlust des gesamtstaatlichen Territoriums – ein nationales Trauma für Polen – anfangs eine weniger wichtige Rolle. Hier wurde nicht die Epoche seit der Union von Lublin erinnert – diese galt ja wie erwähnt sogar als Ende der litauischen Eigenständigkeit –, sondern die Epoche davor, als es noch relativ unabhängige litauische Großfürsten gab.

Das litauische Nationalprojekt versuchte zuerst, den Verlust von Sprache und autochtoner Kultur zu rehabilitieren, und war daher stärker an der Emanzipation der bäuerlichen Schicht interessiert. Das polnische messianische Moment hatte kaum Rückhalt, weil sich das sarmatische kriegerische Ethos in der zyklischen Erfahrung von Landarbeit nicht verankern konnte. Der Katholizismus (mit polnischer Kanzleisprache) war zwar auch die Religion der litauischsprechenden Bauern. Doch in den östlichen Gebieten Litauens gehörten breite Teile der weißrussisch-

⁴⁹ Harold B. Segel, »Introduction«, in: *Polish Romantic Drama: Three Plays in English Translation*, hg. u. aus d. Poln. ins Engl. übers. v. Harold B. Segel, Amsterdam 1997, 16.

⁵⁰ Vgl. Izabela Warzecha, *Tradycja Mickiewicza w życiu kulturalno-literackim międzywojennego Wilna*, Kraków 2005, 63ff.

und ukrainischsprechenden ländlichen Bevölkerung der unierten oder orthodoxen Kirche an. Das heißt, dass die Pluralität von Religionen, (Volks-)Kulturen und Sprachen vor allem in diesen ländlichen Schichten erhalten blieb, während die Adelskultur sich homogenisierte. Wenn der »Mythos der Verbindung« sich auf das Modell der *Lubliner Union* bezieht, ist verständlich, dass von litauischer Seite damit sowohl ständische Herrschaft als auch kulturelle Dominanz assoziiert wird.

Allerdings setzte sich kulturelle Dominanz nach dem gescheiterten Januaraufstand der polnischen Adligen gegen die russische Herrschaft von 1863 dann durch die russische Verwaltung fort, die z. B. ein Druckverbot für alle in litauischer Schrift verfassten Publikationen erließ. Im von Preußen verwalteten Kleinlitauen blühten daraufhin litauische Publizistik und Buchwesen auf, und die Buchschmuggler, die solche Publikationen zurück in den russischen Teil brachten, wurden zu einem festen Topos des nationalen Gedächtnisses.

Die erste litauischsprachige Zeitschrift *Aušra* (Morgenröte) erschien 1863–1886 und war die Plattform für die sogenannte philologische Revolution. Es gab einen kleinen Skandal, als ihr Herausgeber, der Arzt, Ethnograph und Politiker Jonas Basanavičius, zwanzig Jahre nach dem Novemberaufstand in der russischen Zeitschrift *Novoe Vremja* (Neue Zeit) behauptete, dass »die Interessen der litauischen Nationalbewegung nicht mit den polnischen patriotischen Träumen übereinstimmen« und dass »nur auf litauischem Boden und in fester Verbindung mit einem mächtigen russischen Staat die Wiedergeburt und weitere Entwicklung Litauens möglich sei«. ⁵¹

Dieses Statement empörte die polnische Öffentlichkeit. In einer Zeitschriftendebatte mit dem polnischen *Dziennik Poznański* (Posener Tageblatt) wurde diese Orientierung an Russland als Verrat empfunden. Dem Wortführer wurde Separatismus und fehlende Einsicht in den polnischen Beitrag zur litauischen Geschichte vorgeworfen, darunter die »Übernahme der lateinischen Zivilisation« ⁵² und die gemeinsamen Aufstände gegen die zaristische Verwaltung. Der Gegenvorwurf von litauischer Seite lautete, dass Polen seinerseits den litauischen Beitrag zur polnischen Geschichte verdränge, wäre doch »ohne das Werk der Litauer [...] der Name Polen heute in Europa kaum bekannt.« ⁵³

⁵¹ Basanavičius entstammte selbst einer litauischen Bauernfamilie und wurde nach seinem Studium zum Gründer der Nationalbewegung. Siehe: Venclova, *Vilnius*, 167.

⁵² Siehe Piotr Łossowski, *Polska-Litwa. Ostatnie sto lat*, Warszawa 1991, 9ff.; Hellmann, *Grundzüge*, 112ff.

⁵³ Siehe Hellmann, *Grundzüge*, 112ff.

Mit dem Werk der Litauer für den polnischen Ruhm spielt Basanavičius nun gerade auf Adam Mickiewicz an, der auf litauisch Adomas Mickevičius genannt wird. Es gab verschiedene Versuche, ihn auch zum Gründer der litauischen Nationsidee zu machen. So enthält sein im Pariser Exil verfasstes Versepos *Pan Tadeusz*, das zum Kanon der polnischen Literatur gehört, in der eröffnenden Invokation den vielzitierten Ausruf »O Litauen, mein Vaterland« (Litwo! Ojczyzno moja!) zwar auf Polnisch, aber das konnte auch als Zeichen der polnischen Dominanz gewertet werden. Aus dieser wörtlich verstanden Zeile einen Beweis für ein ethnisches Litauertum Mickiewiczs zu konstruieren ignoriert jedoch eine »polnisch-litauische Kultursynthese«⁵⁴, die es gerade für Adlige und Gutsbesitzerfamilien schwer macht, dahinter zurückzugehen. Wenn Mickiewicz entweder dazu dient »das litauische Nationalgefühl zu wecken«, oder wenn er im Gegenteil als »fremdes Genie« abgelehnt wird⁵⁵, ist das ein dem »Mythos der Spaltung« verpflichtetes Denken. Die gesuchte eindeutige Zuordenbarkeit und Abgrenzbarkeit des Litauischen, die Vereindeutigung der Heteroglossie, ist also gerade dann mit Schwierigkeiten behaftet, wenn sich Herkunft, Sprache und Zugehörigkeit nicht mit kulturellen Sphären decken, sondern überkreuzen, mischen und überlagern.

Diese Überlagerung zeigte sich auch daran, dass der Einschätzung Venclovas zufolge der litauische Nationalismus »polnische Obertöne, mal sarmatische, mal messianische«, besaß, »nur dass sich dieses Muster paradoxerweise gegen das kulturelle polnische Übergewicht kehrte.«⁵⁶ So wie Mickiewicz das verlorene Polen sakralisierte und in sein messianisches politisches Projekt einwob, wurde das 1920 an Polen »verlorene Vilnius« für Litauen zu einem nationalsakralen Topos. Die Zeitschrift *Mūsų Vilnius* (Unser Vilnius) veröffentlichte 1932 die »Zehn Wilnaer Gebote« zusammen mit einem »Wilnaer Katechismus« als Kommentar. Vilnius wird eine, allerdings degradierte, da in Unfreiheit befindliche, göttliche Stimme zugeordnet, die direkt zum politisch-emanzipativen Handeln, zur Trennung auffordert:

Ich bin Vilnius, Deine ewige Hauptstadt, die sich gegenwärtig in polnischer Gefangenschaft befindet. 1. Du sollst keine anderen Hauptstädte neben mir haben. 2. Du sollst Meinen Namen nicht brauchen zu anderen Zwecken als dem Ziel meiner Befreiung. 3. Sechs Tage sollst Du an Meiner Befreiung ar-

⁵⁴ Ein sehr passender Begriff von Darius Staliunas, »Die litauische Nationalidentität und die polnischsprachige Literatur«, in: *Literatur und nationale Identität II, Themen des literarischen Nationalismus und der nationalen Literatur im Ostseeraum*, Tampere 1999, 201–215, 212.

⁵⁵ Ebd., 201 ff.

⁵⁶ Venclova, »An Czesław Miłosz«, 152.

beiten, aber den Sonntag widme Deinen unterjochten Brüdern. 4. Ehre Deinen Vater Vilnius und Deine Mutter Litauen. 5. Trage nicht zur Ermordung deiner unterjochten Brüder bei. 6. Nimm keine Beziehungen zum treulosen Polen auf. 7. Verschwende nicht für Tandwerk deine Einkünfte, die du für Meine Befreiung opfern solltest. 8. Rede nicht falsch Zeugnis über die Verbündeten der Befreiung und höre nicht auf das falsche Reden der Polen. 9. Du sollst das Polen-Weib nicht begehren und nicht ehelichen. 10. Du sollst nichts begehren von dem Besitz deines Gegners noch des Verbündeten, was Meiner Befreiung entgegenstehen könnte.⁵⁷

Dieses Beispiel ist sicher kein herausragendes Dokument der litauischen Kultur der Zwischenkriegszeit, die sich zum Beispiel im Feld des Literarischen durchaus an der westlichen Moderne orientierte. Es ist allerdings ein Zeugnis für das Pathos und den Partikularismus eines Nationalismus, der keine unerhebliche Stimme sowohl in Polen als auch in Litauen war, der den universalistischen Gehalt der biblischen Moral gerade in ihrer Nachahmung tilgt und eine jüdisch-christliche Moral durch ein partikulares nationales Gewand ersetzt.

Regionalistische Perspektiven auf Vilnius in der Zwischenkriegszeit

Die lokale Identität von Vilnius spaltete sich also im 19. und 20. Jahrhundert in zunehmend konkurrierende Entwürfe. Kosmopolitische und partikularistische Tendenzen in Politik und Literatur standen, aufgrund der dargestellten sozialen und politischen Umbruchsituation, in immer stärkerer Spannung zueinander. Die polnische Besetzung von Vilnius und die damit verbundene Polonisierungspolitik nach dem Ersten Weltkrieg ließ den polnischen Bevölkerungsanteil zwar auf knapp 70 Prozent steigen. Abgesehen von den zensierten litauischen kulturellen Institutionen gab es aber durchaus mehrere kulturelle Sphären und auch eine erstarkende jüdische und weißrussische Öffentlichkeit in Vilnius. Czesław Miłosz

⁵⁷ *Mūsų Vilnius* 4.1 (1932), zit. aus d. poln. Übers. durch Buchowski, *Litwomany i polonizatorzy*, 202f. »Ja jestem Wilno, twoja odwieczna stolica, która znajduje się obecnie w niewoli polskiej. 1. Nie miej innych stolic, tylko mnie jedną. 2. Nie wymawiaj na daremnego Mego imienia, o ile nie czynisz niczego dla Mego wyzwolenia. 3. Pracuj sześć dni dla Mego wyzwolenia, a niedzielę poświęć swym ujarzmionym braciom. 4. Czcij Ojca swego Wilno i Matkę swoją Litwę. 5. Nie przyczynaj się do mordowania ujarzmionych braci. 6. Nie nawiązuj kontaktu z niewierną Polską. 7. Nie wydawaj na fatalaszki części swojego zarobku, którą powinieneś ofiarować na rzecz Mojego wyzwolenia. 8. Nie mów nieprawdy o sojusznikach wyzwolenia i nie słuchaj fałszów polskich. 9. Nie pożądam i nie żeń się y kobietą-Polską. 10. Nie pożądam rzeczy ani twego przeciwnika, ani sojusznika, która przeszkadzałaby w Moim wyzwoleniu.«

erinnert sich allerdings, dass der Dialog zwischen diesen kulturellen und nationalen Sphären trotzdem rudimentär blieb.⁵⁸

Mit den polnischen und litauischen Nationalismen entstanden homogenisierende, zentralistische Konzepte, gegen die verschiedene Formen eines literarischen und politischen Regionalismus opponierten. Dabei ist zu unterscheiden, welche Motive den Regionalismus ausmachen. Regionalistische Bewegungen konnten entweder in einen idyllisierenden Isolationismus münden – oder aber in Anerkennung der Vielfalt einer von gemeinsamer Geschichte geteilten Region als eine Form von Proto-Kosmopolitismus verstanden werden.

Ein Beispiel für die erste Tendenz zum Separatismus findet sich in der Bewegung der *Hiesigkeit*, die aus der polnischsprachigen Kultursphäre kam. Viele polnischsprachige Litauer begriffen sich weder als Nachfolger noch als Anhänger polnischer Kolonialisten im Osten, sondern als ebenso dem litauischen Territorium zugehörig, von ihm »abstammig«, wie »das Volk« bzw. die »Völker« dieser Region.⁵⁹ Aus polnischer Sicht bedeutete »Litauer« noch bis nach dem Ersten Weltkrieg: »ein (zumeist adliger) Pole aus Litauen«, *gente Lithuanus, natione Polonus*.⁶⁰ Das heißt, es gab keinen Widerspruch zwischen polnischer Kultur und litauischer Herkunft.⁶¹ Helena Romer-Ochenkowska, die einer einflussreichen litauischen Adelsfamilie entstammte, entwarf ein in der Zwischenkriegszeit viel diskutiertes Konzept der *Hiesigkeit*. Nach ihm entscheide Herkunft, Ansässigkeit und auch die christliche (katholische) Religion über die Zugehörigkeit zum Litauischen. Teilweise deckt sich dieses Zugehörigkeitskonzept sogar mit ethno-nationalen Vorstellungen der Nationalbewegung Litauens. Allerdings sah diese die polnische Sprache noch als »fremdes« und durch Lithuanisierung rückgängig zu machendes Element. Diese Differenzierung nach dem Kriterium der Sprache trägt Romer-Ochenkowska nicht mit:

Die Beschreibung »die Hiesigen« war vor dem Krieg die einzige Charakteristik, die sich jemand aus der Gegend um Vilnius zuschrieb. Man wurde gefragt: »Wer bist du? Ein Pole?« »Nein, ich bin doch von den einfachen Leuten, von

⁵⁸ Czesław Miłosz, *Czesława Miłosza autoportret przekonany*, Kraków 1988, 257. Hier zit. nach Rimantas Miknys, »Wilno – miasto wielonarodowe i punkt zapalny w stosunkach polsko-litewskich«, in: *Tematy polsko-litewskie. Historia. Literatura. Edukacja*, hg. v. Robert Traba, Olsztyn 1999, 84–104, 89.

⁵⁹ Buchowski, *Litwomani i polonizatorzy*, 97.

⁶⁰ Ebd., 97.

⁶¹ Bardach, *O dawnej i niedawnej Litwie*, 266.

hier!« »Das heißt, ein Weißrusse?« »Aber nein, ich bin doch kein Russe, bin Katholik, von hier.« [...] Ein Hiesiger. Bin hier geboren, lebe hier, sterbe hier.⁶²

Dieser Einschluss der bäuerlichen katholischen Litauer ist einem harmonisierenden, aber hierarchischen Konzept der Völker geschuldet. Gutsbesitzerfamilien waren seit jeher auf die Arbeit der litauischen Landbevölkerung angewiesen, und die Gutsherrenstruktur erhielt sich noch lange nach der Abschaffung der Leibeigenschaft von 1861 unter Zar Alexander II.

Die von Romer-Ochenkowska geschilderte organische Verbundenheit hatte also vor allem wirtschaftliche Hintergründe und glitt, wie um dies zu verklären, leicht in idyllisierende Naturromantik ab, die soziale Missstände und Ungleichheiten marginalisierte. Für Romer-Ochenkowska war die Vorkriegszeit noch Referenz für eine romantische Brüderlichkeit der Völker im schweigenden Einverständnis: »Niemand sprach oder hörte dort leere Phrasen, in den Wind gesprochene Versprechungen, [...] man hat wenig gesprochen, alle haben sich irgendwie verstanden ohne lange Übersetzungen.«⁶³ Der polyphone Charakter der litauischen Topographie mag also kaum bemerkt worden sein, denn das Verstehen, das hier angedeutet wird, ist eines im schweigenden Einvernehmen klarer sozialer Rollenverteilungen und eines organischen Gesellschaftsmodells. Der Erste Weltkrieg bedeutete für Romer-Ochenkowska dann ein Ende dieses Schweigens, den Einfall »lauter« Elemente der Moderne:

Jetzt hat sich alles verändert. Der Krieg, die Einfälle und Raubüberfälle haben die Harmonie und alle Gemeinsamkeit zerstört. Der Zustrom von neuen Menschen hat die schweigenden weißrussischen Weiten mit einer maßlosen Geschwätzigkeit erfüllt, und die erwachsene Generation der Umstürze nahm nun Messer, Revolver und Beil in die Hand und erledigt jetzt mit dieser Ausrüstung die Familienstreits.⁶⁴

Geschwätzigkeit und eine Sprache der Gewalt würden demnach die vormoderne Idylle ablösen. Eine Provinzialität der Ästhetik Romer-Ochenkowskas kritisierte der in Vilnius geborene Czesław Miłosz: Er wirft der Autorin eine Tendenz zum »Exotismus«, zum Separatismus und

⁶² Helena Romer-Ochenkowska, *Tutejsi*, Warszawa 1931, 184: »Określenie ›tutejszy‹ było przed wojną jedyną charakterystyką jaką człowiek z okolic wileńszczyzny stosował do siebie. ›Kto ty‹ pytano, ›Polak?‹. ›Nie, jaż z prostych, tutejszy!‹. ›Białorusin znaczy?‹. ›Dy nie, ja nie ruski, katolik, tutejszy‹. [...] Tutejszy. Tu urodzony, żyjący, umierający.«

⁶³ Ebd., 185: »Żadnych tam nikt nie mówił i nie słyszał pustych frazesów, obietnic na wiatr [...] mało się mówiono, rozumieli się jakoś wszyscy bez długich tłumaczeń.«

⁶⁴ Ebd.: »Teraz zmieniło się wszystko. Wojna, najazdy, rabunki rozbiły harmonje i wszelką wspólnotę, napływ nowych ludzi napełnił nieobjętym, bezmernem gadulstwem milczące rozłogi białoruskie, a wyrosłe na widoku przewrotów pokolenie ujęło w rękę nóż, rewolwer i siekiere i temi narzędziami załawtia teraz spory familijne.«

Anachronismus vor: »Der Regionalismus machte dank eines Kults der Innerlichkeit aus Vilnius einen Partikularismus, eine völlige Provinz, von der der Rest Polens nichts mehr erwartet.«⁶⁵ Miłosz forderte eine Literatur, die in »stärker europäischen als polnischen, stärker polnischen als Wilnaer Kategorien operiert«, um den kosmopolitischen Charakter dieser »Wilnaer Provinz« zur Geltung zu bringen.⁶⁶ Seine eigene Haltung, so wie er sie rückblickend aus dem Exil und immer wieder in Rückgriff auf Vilnius formulierte, orientierte sich an den europäischen Avantgarden und dabei an einer Vorherrschaft des Intellekts über die Romantizismen der Vormoderne.

Ein kosmopolitisches Modell des Regionalismus in Vilnius war die am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts von polnischsprachigen Adligen entwickelte Bewegung der *Krajowość* (in etwa: des Landpatriotismus), mit deren sozialistisch-demokratischer Ausrichtung Miłosz sympathisierte.⁶⁷ Der eben dargestellte und von Miłosz und anderen kritisierte konservative Regionalismus wird zwar ebenfalls zu dieser Bewegung gezählt. Doch die Lösung der Frage nach einem modernen Zusammenleben vielfältiger kultureller Schichten in Vilnius wurde vor allem im demokratischen Flügel angedacht.

In diesem Lager der *Krajowcy* (Anhänger der *Krajowość*) wurde Nationalismus als Zwischenstadium angesehen, das einer Modernisierung von Gesellschaften zugute käme und zunächst zu einer Um- und Gleichverteilung von Besitz und Bildung führe. Ein polnischer Paternalismus gegenüber Litauen, möge er aus ›Warschau‹ stammen oder von den adligen Familien gegenüber der Landbevölkerung geäußert werden, wurde hier als anachronistisch abgelehnt. Die Selbstbestimmung der Nationen war als Voraussetzung für eine friedliche Kooperation dieser in ihrem Selbst dann stabilisierten Entitäten gedacht. Ziel war die Koexistenz nationaler und mitteleuropäischer Identität, ohne dass die eine die andere nivelliert.

⁶⁵ Czesław Miłosz, »Sens regionalizmu«, in: *Piony* 1.2 (1932), 1. »Regionalizm [...] przedstawia się jako tendencja do egzotyizmu. Wyszukiwanie stron malowniczych, dekoracyjnych we właściwościach pewnej prowincji, w obyczajach jej mieszkańców i. t. d. To świadczy o specjalnym charakterze klasowym tego [...] ruchu.« »Regionalizm dzięki kultowi zewnętrznosci zrobił z Wilna partikularz, zupełną prowincję, od której reszta Polski niczego nie oczekuje.«

⁶⁶ Ebd.: »Operuje kategorjami bardziej europejskimi niż polskimi, bardziej polskimi niż wileńskimi. Kosmopolitizm? Nawet w Wilnie to można robić.«

⁶⁷ Siehe Rimantas Miknys, »Michał Roemer, krajowcy a idea zjednoczenia Europy w pierwszej połowie XX. wieku«, in: *O nowy kształt Europy. XX-wieczne koncepcje federalistyczne w Europie Środkowo-Wschodniej i ich implikacje dla dyskusji o przyszłości Europy*, hg. v. Jerzy Kłoczowski, Sławomir Łukasiewicz, Lublin 2003, 94–109, 94.

Der Jurist und Historiker Mykolas Romeris (poln. Michał Römer) wurde zum Initiator dieses liberal-demokratischen Konzepts der *Krajowość*, das versuchte, Nationalismus und Internationalismus zusammenzudenken. Während des Ersten Weltkriegs gehörte er noch zu den polnischen Legionen Piłsudskis, wechselte aber nach der Besetzung von Vilnius durch dessen Truppen ab 1920 die Seite, um in Kaunas Rektor der dortigen Universität zu werden. Er formulierte die Idee einer Kooperation zwischen Polen, Litauen, Lettland, Estland und Weißrussland auf militärischem, wirtschaftlichem, kulturellem und diplomatischem Gebiet. Diese Idee der Kooperation, so Römer, sei inhaltsreicher als »irgendein Legitimus der Lubliner Union zwischen Polen und Litauen. Es würde sich um einen Kooperationsverbund handeln, also um ein lebendiges Werk lebendiger Notwendigkeiten, und nicht um eine Wiederbelebung eo ipso eines historischen Gebildes, welches den heutigen Umständen nicht gerecht wird.«⁶⁸

Das damit verknüpfte Staatsbürgerkonzept, das kulturelle Unterschiede hätte integrieren können, kommt dem heutigen Modell der Europäischen Konföderation sehr nahe. Es wird vor allem in der litauischen Historiographie inzwischen verstärkt erinnert, um erstens die Möglichkeit einer konstruktiven Lösung des polnisch-litauischen Konflikts und zweitens die inhärenten Chancen eines frühen europäischen Modells in Ostmitteleuropa darzustellen.⁶⁹ Dieses Modell kam nicht zur Realisierung, denn die Geschichte nahm einen anderen Verlauf: Polens und Litauens Regierungen erlebten 1926 kurz hintereinander Staatsstriche und gerieten in eine autokratische und zunehmend auch antisemitische Phase. 1938 rückten Polens Truppen bis kurz vor Litauen, um die offizielle Anerkennung des Status von Mittellitauen und Vilnius durch die litauische Regierung zu erzwingen. 1939 begann dann mit dem Überfall der Deutschen auf Polen eine Epoche der Vernichtung und des Hasses. Die jüdische Stimme wurde durch die NS-Besatzung in verbrecherischen Massenmorden fast vollständig vernichtet. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die kulturelle und soziale Elite Litauens

⁶⁸ Myknis, »Michał Römer, krajowcy a idea zjednoczenia Europy«, 103: »Byłaby to oczywiście rzecz szersza i treściwsza zarazem, niż jakiś legitymizm Unii Lubelskiej między Polską i Litwą. Byłby to związek kooperacji, a więc żywe dzieło żywych potrzeb, a nie wskrzeszenie samo przez się tworu historycznego, który dzisiejszym stosunkom nie odpowiada.«

⁶⁹ Siehe z. B. auch Rimantas Miknys, Darius Staliunas, »Das Dilemma der Grenzen Litauens am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts«, in: *Landschaft und Territorium. Zur Literatur, Kunst und Geschichte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Ostseeraum: Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen*, hg. v. Yrjö Varpio, Maria Zadencka, Stockholm 2004 (*Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia*, 25), 196–215.

Opfer stalinistischer Verfolgung. Derzeit konzentriert sich die nationale Erinnerung Litauens noch auf die Bewältigung der stalinistischen Epoche und auf die Tilgung der totalitären Vergangenheit der Sowjetzeit, so dass sowohl der Holocaust als auch der polnisch-litauische Konflikt zweitrangig wurden.⁷⁰ Die Möglichkeiten, in Vilnius eine polyphone Kultur zu erhalten, endeten 1939 für einen langen Zeitraum.

Eine Generation junger litauischer Historiker beginnt heute, sich aus dem polnischen »Mythos der Verbindung« zu befreien, der einem genealogisch-historischen Modell innerdynastischer Verbindungen entspricht, und einen litauischen »Mythos der Verbindung« dagegenzusetzen, der mit Mykolas Romeris zwar nur eine kurze Blütezeit in der Zwischenkriegszeit hatte, aber besser zu heutigen Konzeptionen von Pluralität zu passen scheint. Daneben existieren auch heute (wieder) andere – nationale wie minoritäre⁷¹ – Stimmen zu Vilnius. Wie sich das (Un-)Gleichgewicht dieser Stimmen weiter entwickeln wird, erscheint offen.

⁷⁰ Siehe dazu: Michael Kohrs, »Litauen – Von der Opfer- zur Täterdebatte«, in: *Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen*, Bd. 2, hg. v. Monika Flacke, Berlin 2004, 693–719; Stefan Troebst, »Jalta versus Stalingrad, Gulag versus Holocaust«, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 3/2005, 381–400; Igor J. Polianski, »Die kleineren Übel im großen Krieg. Der 60. Jahrestag des Sieges: Das Fest des historischen Friedens und der Krieg der Geschichtsbilder zwischen Baltikum und Russland«, in: *ZeitRäume. Potsdamer Almanach des Zentrums für Zeithistorische Forschung*, hg. v. Martin Sabrow, Potsdam 2005, 105–117.

⁷¹ Die jüdische Sprache und Kultur in Vilnius wird z. B. derzeit in verschiedenen Zentren gepflegt und tradiert, während ehemalige jüdische Partisanen aus Vilnius in den letzten Jahren verstärkt wegen einer Kollaboration mit sowjetischen Machthabern diskreditiert wurden.