

Jutta FAEHNDRICH, Leipzig

Heimat oder Hin und zurück. Ein Essay über Bleiben, Gehen und Wiederkommen

Summary

Drawing upon findings on the memory culture of German expellees after World War II, this essay takes a both scholarly and personal look at the inner-German migration after 1990. Based on the concept of *Heimat* as social space, it discusses what leaving, looking back and returning mean to the migrant and their surroundings. A short typology of loss through migration is followed by outlining possible gains of leaving home for better or for worse. What can we learn about dealing with migration experience from the German expellees' case? How to make sense of and integrate migration into a biographical or group narration? Finally, the essay points out that returning migrants may feel a sense of alienation, as not only themselves but also their place of origin will have changed in their absence.

Vom Bleiben oder Gehen: Should I Stay Or Should I Go

„Should I Stay Or Should I Go?“ sang die englische Punkband The Clash im Jahre 1981 und sprach damit vielen DDR-Bürgern aus dem Herzen: Bleiben oder Gehen? Während The Clash die britischen Charts erklommen, stand meine Freundin B. mit ihrem Vater und Bruder auf dem Deck einer Fähre nach Schweden. Ihr Vater, ursprünglich aus der Nähe von Danzig stammend, hatte sich fürs Gehen entschlossen. Mit den Kindern, die in seinem polnischen Pass eingetragen waren, kehrte er der DDR via Polen und Schweden den Rücken. Das Mädchen B. war sieben Jahre alt, als sie das Schiff bestieg, das sie nach Westen brachte. Ihre Mutter sah sie erst ein Jahr später wieder, als die im Rahmen der sogenannten Familienzusammenführung ausreisen durfte.

In einer westdeutschen Kleinstadt fand die Familie ein neues Zuhause, Arbeit, eine Wohnung, Freunde. So richtig, fand B., gehörte sie jedoch nicht dazu – die Straße, in der die Familie wohnte, nannte der Volksmund spöttisch die „DDR-Siedlung“.

Nach der Wiedervereinigung kehrte B. als Studentin in ihre Geburtsstadt Leipzig zurück. Die Universitäten, so hieß es, seien im Osten nicht so überfüllt. Eine Tante hatte die Wohnung der Familie nach deren Ausreise übernommen, und so schlief B. in ihrem alten Kinderzimmer, bis sie in Leipzig eine eigene Bleibe fand. In Leipzig traf sie schließlich auch ihren späteren Mann, bekam zwei Kinder, schloss ihr Studium erfolgreich ab. Hier waren ihre Freunde, die Freunde ihrer Kinder, ihre Tanten und Cousinsen, ja selbst die Freunde ihrer Eltern.

Doch als ihrem Mann in der Nähe der westdeutschen Kleinstadt, in der sie den zweiten Teil ihrer Kindheit verbracht hatte, eine gute Stelle angeboten wurde, beschloss die Familie, von Ost nach West umzusiedeln. Dort waren die Großeltern, B.s alte Schulfreunde, und nicht zuletzt bot der Westen auch B. selbst bessere berufliche Chancen. Heute ist sie Studienrätin an einem Gymnasium der westdeutschen Kleinstadt, in die sie als Kind mit ihrem Vater aus der DDR übergesiedelt war. Ihre Kinder gehen hier zur Schule, hier sind ihre Freunde, wohnen ihre Eltern und ihr Bruder mit Familie. Wo ist ihre Heimat: In Leipzig oder dort, in der westdeutschen Kleinstadt? Weder das eine noch das andere hört man ihr an, weder das eine noch das andere lassen ihr Herz höher schlagen. Wenn man sie fragt, wo denn nun ihre Heimat liegt, zuckt sie lächelnd mit den Schultern.

Muss der Mensch eine einzige Heimat haben? Kann man seine Heimat wechseln im Laufe des Lebens? Und wenn ja, wie oft? Sind Nomaden andere Menschen, weil sie scheinbar ruhelos umherziehen? Ist Sesshaftigkeit in unserer hochflexiblen Arbeitswelt noch zweckmäßig oder überhaupt soziale Realität? Und ist Heimatverbundenheit im Sinne von Sesshaftigkeit am Geburtsort nicht überhaupt ein Konstrukt – womöglich der Herrschenden, die ihre Landeskinder nicht verlieren wollen? „Sachse komm’ zurück“ ruft eine Aktion den Ausgewanderten zu, die man als Fachkräfte zurückholen will. Aber wieso eigentlich sollen die Sachsen nicht dort bleiben, wo sie eine gute Arbeit und ein neues Zuhause gefunden haben? Dieser und ähnlicher grundlegender Fragen zur Beheimatung des Menschen will sich dieser Essay im Folgenden widmen. Dabei schöpfe ich aus Erkenntnissen aus meiner Studie über die Erinnerungskultur der Nachkriegsvertriebenen in der Bundesrepublik Deutschland (vgl. FAEHNDRICH 2011). Auch diese Heimatvertriebenen sind Teil der langen Tradition deutsch-deutscher Migranten von Ost nach West, und aus ihrem Beispiel lässt sich vielleicht mehr für das Verständnis deutsch-deutscher Arbeitsmigranten lernen, als auf den ersten Blick sichtbar ist. Denn nicht zuletzt stellen sie ein beeindruckendes Beispiel einer gelungenen Integration von großen Migrationsströmen dar – wenn auch nicht ohne Reibung und Verluste.

Vom Weggehen: Heimat und ihr Verlust

An der Frage, was Heimatgefühle oder, wie es der Sonderforschungsbereich 417 der Universität Leipzig wissenschaftlich-emotionslos zu formulieren versuchte, „regionenbezogene Identifikationsprozesse“ eigentlich sind, haben sich Theoretiker zahlloser Disziplinen versucht. Arbeiten zum Thema füllen ganze Bibliotheken, doch wenig davon scheint bei näherer Betrachtung für eine konkrete Fragestellung nutzbar. Vor allem in den 1980er Jahren, als die Bundesrepublik Deutschland einen wahren Heimatboom erlebte, machten sich Sozialwissenschaftler und Philosophen an eine Erkundung dieses scheinbar so deutschen Phänomens. Die Volkskundlerin Ina-Maria Greverus stellte die These auf, der Mensch sei ein „territoriales“ Wesen, das nicht anders als das Tier aufgrund seiner Biologie ein spezifisches Territorium habe, zu dem er eine emotionale Bindung entwickle, das für seine Identität prägend sei und das er durch „territoriumssichernde Verhaltensweisen“ verteidige (GREVERUS 1979, 60 u. 120). Greverus verkannte allerdings die Spezifik des Menschen als kulturelles, symbolverwendendes Wesen. Nicht die Biologie, sondern die

besondere Fähigkeit des Menschen als „zoon symbolikon“, sich mittels Symbolisierungen seine eigenen Sinnwelten zu schaffen (vgl. CASSIRER 1990), ist für die Bindung an einen bestimmten Raum oder eine „Heimat“ verantwortlich. Die symbolische Verortung des Menschen im Raum ist ihm nicht angeboren, sondern Ausdruck seiner Kultur und wird dem Individuum im Sozialisationsprozess vermittelt.

Zum Verständnis von Heimat, von ihrem Verlust und Gewinn hilfreicher ist eine wenig beachtete, aber umso brauchbarere Arbeit des Soziologen Heiner Treinen zur, wie er es ebenso nüchtern wie prägnant nannte, „symbolischen Ortsbezogenheit“ der Einwohner eines bayrischen Ortes (vgl. TREINEN 1965; Dissertationsfassung TREINEN 1966). Treinens Stärke liegt in der sorgfältigen und plausiblen theoretischen Begründung seines Ansatzes, in der völlig ideologiefreien Methode und der praktischen Stringenz seiner Umfragen unter den Bewohnern des (anonymisierten) Ortes „Hausen“.

Er trennt zunächst die landläufig als „Heimatgefühl“ subsumierte emotionale Identifikation in zwei verschiedene Phänomene: das Gefühl der Geborgenheit und Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Kreis, das er als „at-home-feeling“ bezeichnet und das nicht notwendigerweise einen Raumbezug haben muss, sondern auch auf ortsunabhängige Sozialgebilde wie beispielsweise auf Familie und weit verstreute Freunde rekurrieren kann. Das zweite Phänomen ist sein eigentlicher Untersuchungsgegenstand, die „symbolische Ortsbezogenheit“, die auf symbolische Repräsentationen eines Ortes verweist (TREINEN 1966, 69).

Treinens grundsätzliches theoretisches Fundament bildet die Erkenntnis, dass die Identifikation mit einem bestimmten Raum sich nicht auf den Raum als solchen, sondern stets auf Symbolisierungen bezieht. Hier stützt er sich u.a. auf Ernst Cassirers Feststellung, dass wir nicht mit den Dingen, sondern immer schon mit unseren eigenen Symbolisierungen umgehen (CASSIRER 1990, 50), und auf Vilfredo Paretos Erkenntnis, dass es nicht der physische Raum ist, der eine Gruppe eint und Identifikations- und Zugehörigkeitsgefühle auslöst, sondern der Ortsname, also eine Symbolisierung (PARETO 1917, 555 §§1041f.). Diese Symbolisierungen repräsentieren jedoch wiederum nicht den Raum selbst, sondern Sozialgebilde, deren Bezugspunkt eine bestimmte räumliche Ordnung ist, beispielsweise ein Ort (TREINEN 1966, 9). Georg Simmel meinte etwas ganz Ähnliches mit seiner Charakterisierung der Grenze als „nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt“ (SIMMEL 1992, 697). Bei symbolischer Ortsbezogenheit handelt es sich dementsprechend um die „Verknüpfung sozialer und räumlicher Phänomene auf Grund von Symbolisierungsprozessen“ (TREINEN 1966, 12).

Woran macht sich nun nach Treinens Studie die Identifikation mit räumlichen Symbolisierungen fest? Treinen konnte feststellen, dass die Identifikation mit dem Ort umso stärker war, je größer der örtliche Verkehrskreis des betreffenden Einwohners war, insbesondere die Teilhabe an sozialen Kreisen, die auf Symbolisierungen des Ortes rekurrierten: „Voraussetzung für die emotionale Besetzung eines Ortssymbols ist offenbar die Interaktion mit Menschen in einem bestimmten Situationszusammenhang, der den Ort betrifft. Dieser Situationszusammenhang liegt dann vor, wenn auf irgendeine Weise in den Interaktionen von Personen das Orts-

symbol aktiviert wird. Das heißt nicht, dass in jedem Fall der Name des Ortes fallen muss. Entscheidend ist jeweils, dass Phänomene vorhanden sind, die sich auf das Sozialsystem der jeweiligen Gemeinde – und auf keine andere sonst – beziehen. [...] Wenn eine Person einen örtlichen Verkehrskreis besitzt, dessen Mitglieder sämtlich oder doch zum großen Teil die Merkmale zur örtlichen Klassifikation aufweisen [,Ich bin ein Hausener‘], dann wird diese Person – wie auch die übrigen Mitglieder – diesen Verkehrskreis als Teil einer größeren Kategorie von Menschen ansehen, auf die alle die gleichen Merkmale zutreffen; es wird daraus das Bewusstsein folgen, im gleichen Situationszusammenhang zu stehen – und eine starke emotionale Ortsbezogenheit wird die Folge sein“ (TREINEN 1966, 67–69).

Treinen konnte auch feststellen, dass die Wohndauer sowie Haus- und Grundbesitz am Ort den Grad der Identifikation intensivierten. Dagegen spielte keine Rolle, ob die betreffende Person im Ort geboren wurde; bereits eine längere, jenseits der Adoleszenz am Ort verbrachte Zeitspanne reichte für eine Identifikation aus (ebd., 66f. u. 69). Ebenso wenig erwies sich als wichtig, ob Herkunftsfamilie oder weitere Verwandtschaft aus dem Ort stammten. Die Befunde seiner Studie zeigen also, dass auch der Zugezogene und der Migrant sich im selben Maße wie gebürtige Einwohner im Ort beheimatet fühlen können. Zur Frage der Beheimatung des Menschen sagt seine Untersuchung aber vor allem, dass der Bezugspunkt von Heimatgefühlen offenbar in erster Linie eben diese Verkehrskreise, die mit dem Ortssymbol assoziierten Sozialgebilde sind. Heimat, so könnte man Treinens Ergebnisse auf den Punkt bringen, ist vor allem ein sozialer Raum, oder präziser gesagt: die räumliche Symbolisierung sozialer Zusammenhänge. Diese Erkenntnis bietet nicht zuletzt einen operationalisierbaren Zugang zum Thema.

Von Auswanderung, Exil, Vertreibung: Kleine Typologie des Heimatverlusts

Was verliert der, der weggeht? Wer seine gewohnte Umgebung dauerhaft verlässt, verliert zunächst den sozialen Raum der erwähnten Verkehrskreise und meist auch den Raum der Primärsozialisation, den Geborgenheits- und Vertrautheitsraum von Kindheit und Jugend. Beim Neubeginn an einem anderen Ort muss jeder Einzelne sich die Nahraumerfahrung, die der Alteingesessene von Kindesbeinen an beherrscht, neu aneignen und eine ganze Zeit lang ohne diese Sicherheit des Sich-Auskennens zurecht kommen. Fremde, Zugezogene und Migranten müssen sich in ein bestehendes Sozialgefüge einordnen, oft unterordnen. Es fehlt ihnen das, was Treinen als „at-home-feeling“ bezeichnet. Unsicherheit, fehlende Sozialkontakte und das Gefühl des Nicht-Dazugehörens prägen die erste Zeit in der neuen Heimat.

Aber auch wenn die Integration irgendwann als gelungen bezeichnet werden kann, wird die identitätsstiftende Erinnerung an die alte Heimat in der Aufnahmegesellschaft selbst oft heimatlos – der Funktionskontext der sozialen Kreise, in den sie eingebunden war, ist dem Individuum abhanden gekommen. In dieser Hinsicht geht es Ostdeutschen in Bayern nicht viel anders als den Flüchtlingen der Nachkriegszeit. Dies betrifft vor allem all jene Geschichten, die erzählt werden, um symbolische Identifikation und Zugehörigkeit zu signalisieren: Ein Stichwort genügt und das Gegenüber weiß, dass der Gesprächspartner ‚einer von uns‘ ist. Der durchschnittliche Schwabe, Rheinländer oder Hamburger Jung’ wird mit Eckpfei-

lern der DDR-Sozialisation wie Timur-Trupps und Wandzeitung nichts anfangen können – ja, nichts anfangen wollen, denn er möchte nicht als Ostdeutscher gelten. Ein Sachse hingegen wird in Waiblingen in keiner Stammtischrunde mithalten können, wenigstens so lange nicht, bis er sich quasi nachholend das Wissen der Alteingesessenen angeeignet hat.

Was unterscheidet die verschiedenen Arten des Heimatverlusts voneinander, die gewollte Migration von der erzwungenen? Oder ist das eine nur ein Extremfall des anderen?

Im Falle einer mehr oder weniger freiwilligen Auswanderung liegen die Beweggründe in den aus unterschiedlichsten Gründen untragbaren Lebensbedingungen in der alten und der Hoffnung auf ein besseres Leben in der neuen Heimat. Die klassische Migrationsforschung spricht von push- und pull-Faktoren: Ungünstige Bedingungen zu Hause drücken den Unzufriedenen und Veränderungswilligen hinaus, während die bessere Lage andernorts ihn oder sie anzieht (TREIBEL 1999, 29f.). Der Neuanfang an anderem Ort ist damit zumindest subjektiv gleichbedeutend mit dem Beginn eines neuen, besseren Lebens. Auch Auswanderer des 19. Jahrhundert hatten Heimweh und gründeten deutsche Vereine in Amerika. Doch pflegten sie ihr Heimweh anders als beispielsweise die Heimatvertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg, weil die Erfahrung ihrer Migration retrospektiv positiv besetzt war: vom schlechten ins bessere Leben. Sie wollten wohl kaum zurückkehren, und wenn sie es gewollt hätten, wäre es ihnen mindestens in der Theorie auch möglich gewesen. Ihr Heimatverlust war also (bedingt) freiwillig und – zumindest theoretisch – auch revidierbar.

Anders liegen die Verhältnisse beim Exil: Hier ist die Möglichkeit der Rückkehr an Faktoren gebunden, die das Individuum schwerlich beeinflussen kann. Dennoch ist die Entscheidung, ins Exil zu gehen, immer eine individuelle, die zwar durch den Druck politischer, ethnischer oder religiöser Verfolgung ausgelöst wird, jedoch keine unausweichliche Notwendigkeit darstellt – wie die Tragik der deutschen Juden zeigt, die sich *für* den Verbleib in Nazi-Deutschland entschieden. Zwangsmigration oder Vertreibung als Extremfall der Migration stellt hingegen die Betroffenen als passiv Erleidende in einen Erfahrungskontext, auf dessen Geschehen sie keinen oder nur wenig Einfluss haben. Ein wesentliches Merkmal, das die Flucht und Vertreibung der Deutschen nach 1945 von anderen Arten des Heimatverlustes unterscheidet, ist demnach die Kollektivität der Erfahrung, sowohl des Verlustes als auch des Ankommens in der Aufnahmegesellschaft. Die Betroffenen durchlebten dieses einschneidende Verlust-Erlebnis genauso wie ihr ursprüngliches soziales Umfeld, ihre Nachbarn, Freunde und Verwandten, ebenso wie sie gemeinsam im Nachkriegsdeutschland ankamen und dann schnellstmöglich – obwohl die Alliierten bemüht waren, die Neuankömmlinge verstreut anzusiedeln – den Zusammenschluss in heimatlichen Sozialgemeinschaften suchten. Tatsächlich ist für jede Art der Migration der soziale Zusammenhang mit Wanderern gleicher Herkunft oder ähnlicher Lage bedeutsam. Die Landsleute verstehen den Neuankömmling, sie sind ein erster Ansprechpartner, sie helfen mit Rat und Tat, vermitteln ein wenig „at-home-feeling“. Kettenmigration nennen Soziologen das Phänomen, dass eine Pioniergruppe Ausgewanderter oft Landsleute dazu inspiriert, es ihnen gleichzutun (vgl. MACDONALD u. MACDONALD 1964). Viele Migranten, ob freiwillig oder

unter Zwang gegangen, suchen in der neuen Heimat den Kontakt zu Landsleuten: In der Piefke-Connection in Wien, im türkischen Kulturverein in Köln oder beim Sachsenstammtisch in Stuttgart. Werden diese Gruppen zu groß und sichtbar, zieht dies in Deutschland oft die Aufmerksamkeit von Politik und Gesellschaft auf sich. Man fürchtet mangelnde Integration, vielleicht sogar die berüchtigten Parallelgesellschaften (vgl. HALM u. SAUER 2006). Bei den Vertriebenen jedoch förderte die Bundesrepublik den Zusammenschluss zu Interessen-, Leidens- und Sozialgemeinschaften in Form der Vertriebenenverbände sogar. Denn obwohl man Angst vor einer Unterschichtung der Gesellschaft mit schlecht integrierten Vertriebenen hatte, wollte man sie doch im Kalten Krieg für Forderungen gegen den Ostblock in Position bringen. So nährte man die Hoffnung der Vertriebenen auf eine Rückkehr, obwohl schon den Alliierten bei der Potsdamer Konferenz klar war, dass die festgelegten Bevölkerungsverschiebungen und die Westgrenze Polens nicht mehr revidierbar sein würden und eine Rückkehr damit ausgeschlossen war (vgl. u.a. HACKMANN 2000). Die Vertriebenen wurden also mindestens bis zu den Ostverträgen der Regierung Willy Brandts 1970 aus rein politischen Erwägungen in einem Zustand künstlich verlängerten Heimwehs gehalten, der es ihnen nicht leicht machte, in der neuen Heimat Wurzeln zu schlagen.

Vom Gehen und Wiederkommen: Der Blick zurück

Wie lässt sich Heimatverlust verarbeiten, erinnern, integrieren in die eigene Biographie und die der Familie, vielleicht sogar einer ganzen Gruppe, der es ähnlich erging?

In meiner Untersuchung zur Erinnerungskultur deutscher Vertriebener in der Bundesrepublik habe ich unter anderem danach gefragt, wie diese ihren Heimatverlust rückblickend darstellen und in eine Gesamterzählung einbinden; wie sowohl individuelle Erfahrung als auch die historischen Ereignisse in ihren „Heimatbüchern“ gemeinschaftlich erzählt werden. Dabei erwies sich, dass die Verarbeitung umso leichter fiel, je mehr die Betroffenen ihren Weggang als endgültig begriffen (FAEHNDRICH 2011, 137f.): „Wir haben uns hier im Westen wieder etwas aufgebaut, das über vieles hinweghilft“ – so der Tenor derjenigen, die sich von der Idee einer Rückkehr frühzeitig verabschiedet hatten. Bei solchen Gruppen, die von der Politik als Faustpfand im Kalten Krieg instrumentalisiert wurden, findet sich deutlich mehr Bitterkeit und Polemik, so bei den Vertriebenen von östlich der Oder und Neiße, in der Bundesrepublik Deutschland lange als Gebiete „unter polnischer Verwaltung“ bezeichnet. Offenbar gleicht der Prozess des Abschiednehmens von der alten Heimat und parallel der des mentalen Ankommens im Westen einer mehrstufigen Trauerarbeit. Das Loslassen half den Betroffenen dabei, anzukommen.

Deutlich wird dies auch bei Reisen in die alte Heimat, die oft nach ähnlichem Muster abliefen. Die erste Reise war in der Regel eine organisierte Gruppenreise im Schutzraum des Reisebusses (STENNERT 1995, 87–91). Durch die Busfenster taxierte man den Ort nach den Kriterien gepflegt/ungepflegt, erhalten/verfallen und wertete dies als Aussage über die Menschen, die nun dort lebten, und deren Regierungen: „Wie konnten sie unsere Heimat so verkommen lassen!“ Als nach 1970

Individualreisen in die Ostblockstaaten häufiger wurden, brachte der direkte Kontakt auch einen anderen Blick mit sich. Kaum eine Schilderung einer solchen Reise in die Vergangenheit, die nicht von überwältigender Gastfreundschaft berichtete; einmal beim Wodka mit den neuen Bewohnern des eigenen Hauses, waren Vorurteile und Polemik bald revidiert (FAEHNDRICH 2011, 214f.). Bei späteren Reisen fuhr so mancher mit Geschenken im Gepäck die neuen Freunde in der alten Heimat besuchen. Viele deutsch-polnische Gesellschaften in der Bundesrepublik entstanden zum Beispiel aus solchen Kontakten.

Doch nicht nur Verfall, sondern jegliche Veränderung der alten Heimat wurde von den Heimwehtouristen häufig negativ gesehen. In der Erinnerung war ihre alte Heimat mit ihrem Weggang quasi aus der Zeit gefallen und hörte auf, sich weiterzuentwickeln. Modernisierung wurde so als „Auslöschung deutscher Spuren“ oder die Überbauung des Vororts durch die wachsende Stadt als „geschmacklose Hochhäuser“ kritisiert. Hieran zeigt sich, dass die Heimatregion unlösbar mit der funktionierenden lokalen Gemeinschaft vor Ort verbunden war: Mit dem Ende dieser Gemeinschaft endete in der Wahrnehmung der Betroffenen auch der Einfluss von Raum und Zeit auf die Heimat. Ihre „eigenen Leute“ waren längst anderswo. Heimat erweist sich hier in der Tat als sozialer Raum, der mit der Vertreibung auseinanderbrach und zu existieren aufhörte. Die Schilderung einer Heimwehreise ist folglich niemals Teil der Ortsgeschichte, sondern ein punktueller Blick zurück auf eine fremde Welt (FAEHNDRICH 2011, 217).

Was dagegen gewinnt derjenige, der seine Heimat verlässt? Er gewinnt zunächst unweigerlich an Lebenserfahrung und Souveränität. Anders als diejenigen, die in ihrer Geburtsregion bleiben, kennt er fortan zwei Welten aus der Binnenperspektive und weiß somit, dass Welt- und Werteordnungen nicht absolut sind. Darüber hinaus verfügt er über den Erfahrungsschatz, dass ein Neubeginn an einem anderen Ort machbar ist. Zur Erfahrung des Verlusts tritt so die positive Erfahrung der Bewältigung und des Ankommens hinzu. Auch wenn dieses Ankommen rückblickend oft harmonischer dargestellt wird, als es tatsächlich war, um der sozialen Erwartung einer Erfolgsstory zu genügen (LEHMANN 1993, 69). Im Falle der deutschen Vertriebenen erwies sich die Entwurzelung in gewisser Hinsicht sogar als Vorteil. Helmut Schelsky hat sehr früh die Vertriebenen in der Bundesrepublik als wichtigen sozialen und mentalitätsgeschichtlichen Modernisierungsfaktor identifiziert (vgl. SCHELSKY 1951). Besitzlos, mobil, ungebunden und zur Annahme berufsfremder Tätigkeiten bereit, waren sie der ideale Träger des Umbaus der Nachkriegsbundesrepublik zur urbanisierten modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft. Nicht nur ihre Mobilität, sondern auch ihre sich unter dem Druck der Umstände wandelnden Wertvorstellungen führten dazu, dass die Flüchtlinge zu Pionieren im Modernisierungsprozess wurden. Auf traditionelle Ressourcen wie Sozialprestige oder Besitzstände konnten sie nicht mehr zurückgreifen. Das einzige Sozialsystem, das ihnen geblieben war, bestand in der (Kern-)Familie, und so investierten sie ihre Energie in Bildungs- und Aufstiegsstreben, vor allem der Kinder. Auf diese Weise hatten die Vertriebenen bereits vieles gelernt, was die Risikogesellschaft dem Menschen der Moderne zumutet (vgl. BECK 1986).

Von Wanderern: Die binnendeutsche Nachwendemigration nach Westen

Die Ostdeutschen, die nach 1989/90 ihre Heimat Richtung Westen verließen, kann man als lehrbuchmäßiges Beispiel einer freiwilligen, wirtschaftlich oder politisch motivierten Migration bezeichnen. Ihre Migration zielte auf ein besseres Leben ab – politisch oder beruflich freier, sozial und wirtschaftlich besser gestellt, mit Zukunftsperspektive für sich und ihre Nachkommen. Ihr Blick zurück wird dementsprechend anders ausfallen, vom schlechten ins gute Leben, selbst wenn ihre Lage im Westen weniger rosig sein sollte als gehofft. Niemand möchte seine Biographie gern als Misserfolg betrachten. Kehrt man die traditionelle Betrachtungsweise von push- und pull-Faktoren um und nimmt stattdessen die Akteure in den Blick, waren die auswandernden Ostdeutschen in ihrem Herkunftsumfeld gerade die Mobilien und damit Flexiblen. Sie warteten nicht, bis der Aufschwung, die Arbeit und die Chancen zu ihnen kamen. In einer langen Tradition der negativen Stereotypisierung, die mindestens bis auf Bismarck zurückgeht, wird Auswanderern Untreue und Halbherzigkeit vorgeworfen. Doch kann man ebenso gut den Spieß umdrehen und ihnen Mut, Pioniergeist und Entschlossenheit attestieren. Wieso muss man bleiben, wenn es anderswo besser scheint?

„Migration ist ein Konstituens der *Conditio humana* wie Geburt, Vermehrung, Krankheit und Tod. Die Geschichte der Wanderungen ist so alt wie die Menschheitsgeschichte; denn der *Homo sapiens* hat sich als *Homo migrans* über die Welt ausgebreitet“ (BADE 2004, 27). Historisch ist es plausibler, Migration als den Normalfall und dauerhafte Sesshaftigkeit am Geburtsort als Ausnahme zu betrachten. Der Soziologie Ulrich Beck bezeichnet gar Migration mit dem Ziel der Verbesserung, ja schlicht auch nur der Veränderung des eigenen Lebens als Menschenrecht (vgl. BECK 2007). Insbesondere Umbruchszeiten waren historisch häufig Hochphasen von Migration – und sind es heute noch. Thomas Mergel nennt beispielsweise in Hinblick auf das sich rasant industrialisierende Kaiserreich Migration die „normale Erfahrung der Deutschen“ (MERGEL 2009, 378).

Vom Wiederkommen: Wenn doch, wirst du ein anderer sein

Panta rhei – Alles fließt. Diese Formel geht zurück auf einen Ausspruch des Philosophen Heraklit: Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen (DIELS 1903, 79). Dieses philosophische Konzept meint die beständige Veränderung jeden Lebens. Der Auswanderer kann, so paradox dies zunächst klingen mag, nicht wieder in die Herkunftsregion zurückkehren, die er verlassen hat. Die nämlich gibt es nicht mehr. Sein alter Heimatort hat sich unterdessen weiterentwickelt, er ist eben nicht – wie in der Erinnerung der Vertriebenen mit ihrer Heimat geschehen – aus der Zeit gefallen. Doch auch der Weggegangene ist ein Anderer geworden, hat dazugelernt, Neues gesehen, ist reifer geworden. Selbst wenn er bei regelmäßigen Besuchen seine Familienbande und sozialen Netzwerke gepflegt hat, wird er doch stets derjenige sein, der gegangen ist, während die anderen blieben. Dies sondert ihn ab von der lokalen sozialen Gemeinschaft; er ist noch „einer von uns“, aber er ist eben nicht mehr ganz Teil der alten Verkehrskreise. Käme er dauerhaft zurück, müsste er sich wohl neu orientieren, wieder einfinden, neue Bindungen aufbauen und alte neu knüpfen. Die Fremdheitserfahrung, das fehlende „at-home-feeling“,

das für den Ortswechsel so charakteristisch ist, wäre vielleicht weniger ausgeprägt. Doch kann sich der Rückwanderer auf seine Ortskenntnis angesichts der zwischenzeitlich erfolgten Veränderungen eben nicht mehr verlassen: Geschäfte existieren nicht mehr, Bekannte sind weggezogen, Straßen zur Einbahnstraße erklärt, Arztpraxen geschlossen und Behördensitze verlegt, Häuser abgerissen und andere neu gebaut worden.

Wäre somit eine Rückwanderung nicht eine zweite Migration und ein erneuter Heimatverlust? Zur Beantwortung dieser Frage hilft wiederum ein Blick auf die undogmatischen Ergebnisse Heiner Treinens. Hat der Ost-West-Wanderer seine Verkehrskreise immer noch vorwiegend am ostdeutschen Herkunftsort, wird ihm das die Integration am westdeutschen Zielort erheblich schwerer machen – seine Leute sind anderswo. Es wird jedoch auch eine Rückkehr vereinfachen, obwohl sich beide, der Ort und der Mensch, zwischenzeitlich verändert haben. Wer jedoch über einen Zeitraum von mehr als fünf Jahren anderswo lebt, und wenn auch nur als Arbeitsmigrant, kann nicht umhin, dort auch ein soziales Netz zu knüpfen, wenn er nicht gänzlich fremd und unbehaust bleiben will.

Im Jahre 2005 ging man nach Befragungen unter im Westen lebenden Ostdeutschen davon aus, dass ihre Auswanderung dauerhaft sei, weil die zugrunde liegenden strukturellen Bedingungen sich perspektivisch kaum ändern würden (FRIEDRICH u. SCHULTZ 2005, 212). Jüngere Forschungen zeigen dagegen durchaus Rückkehrbereitschaft (vgl. LANG et al. 2014). Wesentlich ist für die Frage der Ost-West-Binnenmigration jedoch die Erkenntnis, dass selbst im Fall eines endgültigen Umzugs in die Altbundesländer der Kontakt zur alten Heimat wohl kaum je ganz abreißen wird. Es ist eben kein Heimatverlust wie der der Vertriebenen, sondern ein selbst bestimmter Akt individueller biographischer Richtungsentscheidung, der zumindest theoretisch jederzeit revidierbar ist. So wie schon die Amerika-Auswanderer im 19. Jahrhundert rege Kommunikation mit ihren daheim gebliebenen Verwandten und Nachbarn pflegten und damit einen Teil ihrer Migrationserfahrung in ihre Herkunftsorte zurücktrugen (MERGEL 2009, 378), so wird auch der ausgewanderte Ostdeutsche seine Heimat verändern, selbst wenn er nicht zurückkehrt. Und muss er denn zurückkehren? Nicht erst in der Postmoderne kann man selbstverständlich an zwei Orten leben. Doppel- oder transregionale Identitäten sind keine fiktiven Konstrukte, sondern Realitäten des 21. Jahrhunderts, wenn auch sicher noch nicht überall. Doch nichts bleibt wie es war.

Zum guten Schluss: Weiß oder Rot?

J: Was magst Du lieber, Sächsisch oder Kölsch?

B: Du meinst den Dialekt?

J: Ja.

B: Sächsisch. Irgendwie freundlicher. Und Du?

J: Sächsisch! Und wie steht es mit dem Bier? Reudnitzer oder Kölsch?

B: Leider bin ich kein Biertrinker. Lieber portugiesischer Rotwein.

J: Wo liegen Deine Großeltern, in Leipzig oder am Rhein?

B: Leipziger Südfriedhof, Urnengrab unter der Rosenwiese. Und Klosterkirchhof Karthaus. Deine?

- J: Einmal Düsseldorfer Südfriedhof, großes Familiengrab, kostet jedes Jahr hunderte Euro. Dann eine Urne, die dreimal umgezogen ist, zuletzt ins Rheinland. Die dritte Großmutter im Ruhrgebiet.
- B: Da ist Rosenwiese pflegeleichter.
- J: Würdest Du je nach Leipzig zurückgehen? Was müsste passieren, damit Du wiederkommst?
- B: Wiederkommen würde ich das nicht nennen. Es hieße nochmal alles umzuwerfen und neu anzufangen. Ich glaube, ich bin in meinem Leben genug umgezogen. Jetzt suchen wir ein schönes Haus für uns und die Kinder, bezahlbar, in der Nähe der Schule und meiner Eltern. Dann brauch ich noch einen Liegestuhl im Garten und ich gehe nie mehr weg.

Letztes Bild

B. sitzt auf der Terrasse ihres Hauses in der Sonne und lacht.

Literatur

- BADE, K.J. 2004: Historische Migrationsforschung. In: BADE, K.J.: Sozialhistorische Migrationsforschung. Göttingen, S. 27–48. (= Studien zur historischen Migrationsforschung, 13).
- BECK, U. 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M.
- BECK, U. 2007: „Recht auf Migration“. Der Soziologe Ulrich Beck im Gespräch mit ZEIT online. Online: <http://www.zeit.de/online/2007/18/migration-beck> (zuerst 12.05.2007; abgerufen am 12.01.2013).
- CASSIRER, E. 1990: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg.
- DIELS, H. 1903: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin.
- FAEHNRICH, J. 2011: Eine endliche Geschichte. Die Heimatbücher der deutschen Vertriebenen. Köln u.a. (= Visuelle Geschichtskultur, 5).
- FRIEDRICH, K. u. A. SCHULTZ 2005: Mit einem Bein noch im Osten? Abwanderung aus Ostdeutschland in sozialgeographischer Perspektive. In: DIENEL, C. (Hrsg.): Abwanderung, Geburtenrückgang und regionale Entwicklung. Ursachen und Folgen des Bevölkerungsrückgangs in Ostdeutschland. Wiesbaden, S. 203–216.
- GREVERUS, I. 1979: Auf der Suche nach Heimat. München.
- HACKMANN, J. 2000: Vergangenheitspolitik in der Bundesrepublik Deutschland und das Verhältnis zu Polen. In: BORODZIEJ, W. u. K. ZIEMER (Hrsg.): Deutsch-polnische Beziehungen 1939 – 1945 – 1949. Eine Einführung. Osnabrück, S. 297–327 (= Einzelveröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Warschau, 5).
- HALM, D. u. M. SAUER 2006: Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 1–2/2006, S. 18–24.
- LANG, T., A. HÄMMERLING, A., J. KEIL, R. NADLER, A. SCHMIDT, S. HAUNSTEIN u. S. SMOLINER 2014 (im Erscheinen): Migrants' Capacities and Expectations: Empirical Results Concerning Return Migration. In: LANG, T. u. R. NADLER (Hrsg.): Return migration to Central and Eastern Europe – transnational migrants' perspectives and local businesses' needs. Leipzig, S. 7–47 (= forum ifl, 23).
- LEHMANN, A. 1993: Im Fremden ungewollt zuhaus. Flüchtlinge und Vertriebene in Westdeutschland 1945–1990. München.
- MACDONALD, J.S. u. L.D. MACDONALD 1964: Chain Migration, Ethnic Neighborhood Formation, and Social Networks. In: The Milbank Memorial Fund Quarterly, 42, S. 82–97.

- MERGEL, T. 2009: Das Kaiserreich als Migrationsgesellschaft. In: MÜLLER, S.O. u. C. TORP (Hrsg.): Das Kaiserreich in der Kontroverse. Göttingen.
- PARETO, V. 1917: *Traité de Sociologie Générale*. Bd. 1. Lausanne.
- SCHELSKY, H. 1951: Die Flüchtlingsfamilie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 3, S. 159–178.
- SIMMEL, G. 1992: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*; hrsg. von O. RAMMSTEDT. Frankfurt/M. (= Georg Simmel Gesamtausgabe, 11).
- STENNERT, D. 1995: „Reisen zum Wiedersehen und Neuerleben“. Aspekte des „Heimwehtourismus“ dargestellt am Beispiel der Grafschaft Glatz. In: DRÖGE, K. (Hrsg.): *Alltagskulturen zwischen Erinnerung und Geschichte. Beiträge zur Volkskunde der Deutschen im und aus dem östlichen Europa*. München, S. 83–94 (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, 6).
- TREIBEL, A. ²1999: *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit*. Weinheim.
- TREINEN, H. 1965: Symbolische Ortsbezogenheit. Eine soziologische Untersuchung zum Heimatproblem. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 17, S. 73–95 (Teil 1), S. 254–297 (Teil 2).
- TREINEN, H. 1966: *Symbolische Ortsbezogenheit. Eine soziologische Untersuchung zum Heimatproblem*. Ludwig-Maximilians-Universität München, Staatswirtschaftliche Fakultät, Diss. vom 13. April 1966.