

4. Zusammenfassung

Mit den Wandlungsprozessen der Moderne veränderten sich die Vorstellungen von Heimat deutlich. Diese Vorstellungen erhielten die Idee, dass Heimat Geborgenheit, Stabilität und Identität zu stiften vermag, dass Heimat eine eindeutige Verortung, sichere Zukunft und explizite Zugehörigkeit verspricht. Anschließend bemühten sich Menschen mehr und mehr darum, diese Möglichkeiten und Versprechen selbst herzustellen. Sie verstanden Heimat zunehmend nicht mehr als ontische Gegebenheit, sondern betrachteten sie als etwas zu Gestaltendes; das war vielleicht die zentrale Erkenntnis der Aktivist*innen des 20. Jahrhunderts. Sie wollten die Heimat bewahren und schützen, erkämpfen und aufbauen, studieren und lieben, in die Heimat zurückkehren und ihren Idealen entsprechend formen. Dass sie Heimat dabei stets auf andere Vorstellungen und Idealisierungen bezogen, der Vorstellung keine feste und statische Bestimmung geben konnten, sondern sich eigentlich jeder Akteur Heimat eigensinnig aneignete, das liegt in der Polyvalenz des Begriffs und daraus resultierenden Mannigfaltigkeit der Imaginationen begründet. Obwohl die vielfältigen Heimatdiskurse versuchten, diesen flexiblen, elastischen, flüchtigen Begriff auf eine Bedeutung festzulegen, gelangten sie nicht zu einer einheitlichen Vorstellung, sondern Heimat blieb abhängig von den sozialen Kontextbedingungen, von politischen Ordnungen, ökonomischen Wertschöpfungsprozessen, sozialen Hierarchien, kulturellen Deutungsmustern. Heimatdiskurse waren und sind polyphon und bleiben wegen der leeren Signifikanz des Begriffes überdeterminiert und damit mehrdeutig. Sie lassen sich nicht fixieren und auf *ein* Verständnis festlegen.

Damit entwickelten sich viele distinkte, harmonisierende und konkurrierende Praktiken, mit denen historische Akteur*innen versuchten, ihre Heimat herzustellen, zu gestalten oder anzueignen. Das Studieren der Ortsgeschichte, das gemeinsame Singen von alten und neuen Liedern, das neugierige und aufmerksame Erwandern der Regionen, das skeptische Regulieren und Normieren von Bauvorhaben und Bauplänen, das mühsame Anlegen von Grünflächen, Kinderspielflächen und Wegen, das fotografische Begleiten von Verlusten und Neuanfängen, das gewaltvolle Ausgrenzen von »Gemeinschaftsfremden« und Begrenzen von Zuzügen, das Organisieren von Sitzungen, Lesungen und Liederabenden, das Erinnern an eine verlorene Heimat – diese und viele andere Praktiken dienten zur Verwirklichung und Schaffung einer Heimat nach einem Ideal, einem Konzept, einer Vorstellung. Damit blieb die Heimat stets eine handlungsleitende, wirk-

mächtige Idee, in Diskursen konkret in Sagbarkeitsregeln eingepasst, die nicht nur zum Handeln aufriefen, sondern immer auch Handlungen strukturierten. Diese dialektische Spannung zwischen Imaginieren, Sprechen und Handeln untersuchte ich hier an fünf Beispielen, an fünf sehr unterschiedlichen Praktiken in der Zeit zwischen 1969 und 2000.

Insgesamt stützen die Teilstudien dieser Arbeit die These, dass Heimat in der Moderne eine zentrale Funktion, Aufgabe und Kontur besitzt und nicht nur spezifische Diskurse emergierten, sondern vor allem die soziale Praxis Heimat in die Wirklichkeit holte. Mit Heimatdiskursen konnten im 20. Jahrhundert Räume, Zeiten und Gemeinschaften ideologisch besetzt werden. Heimatkonstruktionen entwarfen Zukünfte, ordneten Räume und idealisierten Gemeinschaften. Heimatpraktiken wurden dementsprechend in diesem Buch daraufhin untersucht, wie sie diese Diskurse in Alltagshandeln übersetzten. Indem ich konsequent praxishistorisch untersuchte, wie sich historische Akteure Zukunft, Raum und Gemeinschaft gestalteten, möchte ich zeigen, inwiefern Menschen bei der Herstellung ihrer Lebenswelt von politischen Diskursen geprägt waren, und sich dabei zugleich von eigenen Vorstellungen leiten ließen. Alle hier untersuchten Heimatpraktiken verräumlichten ihre Heimatvorstellungen, schrieben Heimat einen Ort zu, gaben diesem Ort eine Geschichte, durchliefen diesen Ort und gestalteten den Raum mit ihren Aktivitäten. Diese Heimatpraktiken verzeitlichten zugleich die Heimat, ihnen dienten dabei historische Meisternarrative als Inspiration, um sich in der Gegenwart zu orientieren und zugleich die Heimat dauerhaft herzustellen. Zudem vergemeinschafteten sich die Heimatler mit diesen Heimatpraktiken, sie schufen einen als stabil gedachten und eng begrenzten Zugehörigkeitsrahmen. Heimat war und ist eine soziale Praxis zur Raumkonstruktion, Zukunftsgestaltung und Gemeinschaftsbildung.

Alle Akteure und Akteurinnen positionierten und verhielten sich mit ihren Praktiken in dieser Zeit in irgendeiner Form zum sozialistischen Heimatdiskurs. Er überwölbte bis zum Ende der DDR alle Heimatpraktiken. Denn mit diesen waren alle zum Aufbau der sozialistischen Gesellschaft und damit zur Verwirklichung einer Idee von Gleichheit, Gerechtigkeit und Gemeinschaft aufgerufen; dass diese Idee gleichermaßen eine radikale Ausgrenzung derjenigen beinhaltete, die sich diesen Zielen nicht unterordneten, erfuhren viele Heimatler im repressiven Staat DDR von Beginn an. Damit war die sozialistische Vorstellung normierend und im Diskurs fundamental festgeschrieben. In ihren Praktiken übersetzten Akteure und Akteurinnen diesen Diskurs jedoch nicht vollumfänglich in Handlungsformen; in allen Praxisvollzügen gab es Anpassungen, Abweichungen und Abgrenzungen. Diese spezifischen Aneignungsformen standen im Zentrum der Analyse.

Dabei zeigte sich, dass eine dezidierte Befolgung der sozialistischen Handlungsskripte durchaus zu beobachten war, aber nicht die Praxisvollzüge dominierte. Vor allem aber verdeutlichten die Untersuchungen von Sprechen und Handeln, dass die Bekenntnisse noch keine Aussagen über die Instanzierungen der Praktiken ermöglichen. Denn selbst jene, die sich vollständig in den sozialistischen Heimatdiskurs einschrieben, eigneten sich die Ideen durchaus auf eigene Weise an und übersetzten ihn in sehr partikuläre Praktiken. Die Bekenntnisse sagen damit nur wenig über die Praxisvollzüge aus. Daher wurden in dieser Studie Zeitzeuginneninterviews nur eingeschränkt verwendet und den schriftlichen Quellen eindeutig nachgeordnet: Der Alltag im Sinne einer selbstverständlichen und routinisierten Wiederholung vielfältiger und diverser Praxisvollzüge

war in dieser Form schlicht nicht in den Erinnerungen präsent. Die Erinnerungen der Akteure verstellen sogar den Blick auf Alltagshandeln und Routinisierungen, da sie vor allem das Exzeptionelle bewahren, das selbst auch nicht vor einer nachträglichen Verformung sicher ist. Das ist jedoch kein Mangel, denn es existieren umfangreiche schriftliche Quellenbestände zu den Heimatpraktiken, die einen analytischen Blick eröffnen und belastbare Aussagen ermöglichen. Um sie hier nochmal aufzuzählen: Protokolle, Berichte und Pläne der Arbeitsgruppen, Periodika, Ortschroniken, Fotografien, Wanderführer, Briefe, (Brigade)Tagebücher, Erlebnisberichte, Eingaben, Leserbriefe, Stasiakten, Polizeiakten, Justizakten spiegeln die Polyphonie der Heimatpraktiken wider.

Die Analyse dieser Dokumente und Materialien ergab, dass Heimatpraktiken in der DDR an die Rahmenbedingungen angepasst wurden und sich dabei unter dem Einfluss der Massenorganisationen veränderten. Jedoch waren sie nie vollständig kongruent mit den Erwartungen der DDR-Machthaber, sondern in den alltäglichen Vollzügen finden sich Adaptionen, Abweichungen und Anpassungen an sehr subjektive Verständnisse von der Praxis wie von Heimat – hier zeigt sich vielleicht der Eigen-Sinn der Akteure, aber nicht als explizierte Eigendeutung, sondern vielmehr in der eingeschränkten Übernahme von Handlungsrouninen und Praxisvollzügen. Diese Routinen erfuhren mit dem Mauerfall bereits erste Reflexionen und Wandlungen. Im Laufe der 1990er Jahre verlor vor allem das Alltagshandeln seine Bedeutung, das direkt und eindeutig auf das SED-Regime zurückzuführen war. Es hielten sich jedoch auch Praktiken, die nicht eindeutig als sozialistische Kulturpraktiken zu identifizieren waren.

Denn der Diskurs von der sozialistischen Heimat begründete erfolgreich kollektive Handlungsformen und implementierte sie in den Alltag. In der DDR arbeiteten die Ortschronisten zusammen, gingen die Brigademitglieder zumeist geschlossen wandern und gründete sich die Hausgemeinschaft erst als eigene Gemeinschaftsform für Arbeitseinsätze, Kulturstättenbesuche und Privatfeiern. Dass diese Praktiken gemeinsam vollzogen wurden, war ein wesentlicher Bestandteil des Alltags im Sozialismus. Doch auch über den Sozialismus hinaus lassen sich Formen dieser gemeinschaftlichen Praxisausübungen nachweisen. Zwar verloren Diskurse und Praktiken ihre Vergemeinschaftungseffekte und der Umbruch offenbarte, wo die Zusammengehörigkeiten nur durch Normen und Zwang hergestellt worden waren. Dennoch gab es vereinzelt noch weitere Akteure, die sich um Kollektive aus Ortschronistinnen, Wanderern und Nachbarn bemühten. Diese Erwartungen an einen kollektiven Praxisvollzug waren mit dem Ende des Staatssozialismus nicht weiter aufrechtzuhalten, der Drang zur Vergemeinschaftung verschwand trotzdem nicht vollständig, sondern ließ sich bei einzelnen, wenigen weiter beobachten. Letztlich ließen sich alle Praktiken, die Vergemeinschaftung ermöglichten und zugleich ihrer politischen Ziele entkleidet werden konnten, weil sie nicht unmittelbar an eine sozialistische Organisation gebunden waren, in diesem Sinne umdeuten. Die Akteure entkoppelten die Strategien zur Gemeinschaftsbildung von der sozialistischen Zielstellung.

Alle hier untersuchten Praktiken wirkten an der Konstruktion eines *Wir-Gefühls* mit, stellten Heimat vor allem als soziale Gemeinschaft her. Diese Gemeinschaft wurde in den Chroniken historisiert, von Wandergruppen oder Hausgemeinschaften im kollektiven Schwitzen und Arbeiten, im gemeinschaftlichen Genuss und Rausch erlebt. Dar-

über hinaus erkannten sich Gewaltakteure beim Angriff auf Fremde als Gemeinschaft, entdeckten in der Gewalt das Wir-Gefühl, ebenso wie es den Attackierten eindeutig verwehrt wurde und sie dadurch die Möglichkeit auf Heimat verloren. Dieses Wir-Gefühl transzendierte sogar Grenzen, räumliche und zeitliche Grenzen, es integrierte in die Gemeinschaft sowohl die Toten (des Luftkriegs) als auch die Überlebenden in Ost und West, die nun sehnsüchtig und heimwehgeplagt an den Verlust des alten Dresdens dachten. Nach dem Mauerfall trieb dieses Wir-Gefühl die vielen an, sich für den Aufbau der Stadt, insbesondere der Frauenkirche, zu engagieren, weil sie darin eine Manifestation der Stadtidentität und damit ihres eigenen Selbstbildes erkannten.

Alle Heimatpraktiken waren dabei zugleich emotionale Praktiken, weil sie über die geteilte Gefühlskommunikation und das kollektive Handeln, über die Ko-Präsenzen im Vollzug der Praktiken, Gemeinschaftsvorstellungen realisierten und Emotionsgemeinschaften stabilisierten, und das unabhängig von der politischen Rahmung. Zwar versuchte die SED diese Zugewinne an Gemeinschaftlichkeit auf ihr Konto zu verbuchen, jedoch waren die Gemeinschaftserfahrungen an die sozialen Gruppen und nicht an den sozialistischen Staat gebunden und ließen sich deshalb seiner durchaus politischen Zielstellungen entledigen. Letztlich verweist dieser Befund erneut darauf, dass der Drang zur Gemeinschaft den Gesellschaften der Moderne inhärent ist und in allen politischen Systemen verfolgt werden konnte. Dass dann dabei auch Handlungstypen adaptiert wurden, die in einer Diktatur und ihrem starren Drang zur homogenen Vergemeinschaftungspraxis entstanden waren, verweist auf die ambivalente Fragilität moderner Gesellschaften.

Einzelne Fragmente des sozialistischen Heimatdiskurses und Handlungsvorgaben des sozialistischen Regimes erhielten sich zudem auch über die DDR hinaus. Die starre Einschränkung und Perspektivierung der Ortsgeschichte auf den Aufbau nach 1945 zerbrach zwar mit dem Ende des Legitimationsregimes, jedoch bemühten sich auch in der Bundesrepublik einzelne Laienhistoriker dezidiert um eine materialistische Zeitgeschichte ihrer Heimat und agitierten unermüdlich ihre Kolleginnen und Kollegen, sich wieder an diesen »etablierten« Handlungsrahmen zu orientieren. Andere hielten sich einfach an die Handlungsroutine, die sie so umfangreich in der DDR eintrainiert hatten, ohne die Verbindungen zum sozialistischen Staat zu erkennen oder zu reflektieren. Denn vordergründig erschien es als eine adäquate Methode, die ja nur implizit zur Legitimation der DDR diene. Diese Methode hatten die Akteurinnen fest in ihrem Alltag integriert und zu ihrem eigenen Programm erhoben, weshalb hier eine Umorientierung in der Praxis weder gefordert wurde noch politisch geboten war. Und natürlich gingen Menschen auch nach 1990 noch zusammen wandern. Nun bedurfte es dafür jedoch keiner Pläne und Berichte mehr, sondern es war nun vollends privatisiert. Sie spürten aber den Transformationsdruck, vor allem ökonomisch, weshalb die Wanderungen nun von Ressourcen und individuellen Lagen abhingen, und sie bei diesen Wanderungen die Transformationen reflektierten. Dass aber die Produktionsstätten und Betriebe nur ganz selten zu einem Teil der landschaftlichen Betrachtung erhoben wurden, zeigte an einem weiteren Beispiel die begrenzte Prägekraft des sozialistischen Diskurses.

Einen kompletten Abbruch erlebten alle Heimatpraktiken in den sozialistischen Neubaustädten. Die Massenorganisationen und politischen Strukturen hatten diese Praktiken wesentlich initiiert und damit die mangelhaften Bauprozesse und wirtschaft-

lichen Unzulänglichkeiten auszugleichen versucht. Bereits in der DDR nahm diese Heimatpraxis nach einem kurzen Aufschwung deutlich ab und die Entfremdung deutlich zu. Die Bewohnerinnen und Bewohner versuchten nun über die Kommunikation von Wut, Trauer, Enttäuschung und Scham in Eingaben ihre Wohnumfeld mitzugestalten. Dennoch wurde es kaum zur Heimat. Mit der Vereinigung nahmen bereits die Abwanderungsbewegungen an Fahrt auf und zurückblieben jene, die sich einen Umzug nicht leisten konnten.

Die Gegendiskurse und widerständigen Praktiken erlebten dabei deutliche Kontinuität und eine besondere Transformation. Bereits in der späten DDR setzte sich die gewaltvolle Vertreibung von fremd markierten Menschen fest, mit dem Mauerfall und der Vereinigung etablierten sich rechtsextreme Gruppen und Parteien in Sachsen und forcierten die Gewalt zunehmend. *Heimatschutz* wurde damit zu einer Bedrohung und der Heimatverlust zu einer verbreiteten Erfahrung in der postsozialistischen Transformation.

Die Erinnerungspraktiken der Dresdnerinnen und Dresdner veränderten sich hingegen fundamental. Der hegemonialen Deutung von erfolgreichem Aufbruch und Neuanfang konnten sie sich in der DDR nur durch eine imaginäre Reise in Vergangenheit und Erinnerung entziehen, dabei bewusst oder auch unbewusst mit vielen anderen Menschen aus Dresden in Ost und West zusammentun. Diese Erinnerungsgemeinschaft erlebte mit dem Mauerfall einen erheblichen Möglichkeitszuwachs und eine deutliche Erweiterung ihrer Handlungsrahmen. Nun konnten sie sich für den Wiederaufbau der Stadt entsprechend ihrer Erinnerungen engagieren und damit zumindest teilweise in ihre alte »Heimatstadt« zurückkehren.

Der Durchgang durch Kontinuitäten und Brüche insgesamt, die wenigen Fortsetzungen und die vielen Abbrüche zeigen, dass die SED durchaus eine machtvolle Prägekraft für den Alltag der Menschen in der DDR hatte. Die politische Durchdringung der Lebenswelten war umfangreich und teilweise auch nachhaltig. Die staatlichen Versuche, die Bemühungen darum, Gesellschaft zu formen, indem Lebenswelten vereinheitlicht und Alltagshandeln politisch überformt wurden, zeigten durchaus Effekte. Keine hier untersuchte Handlungsroutine konnte sich den politischen Normvorgaben gänzlich entziehen, es gab keine »Nischen« in der DDR. Vielmehr standen den Normvorgaben die Aneignungsformen in den Praktiken gegenüber. Diese waren gerade bei bestimmten Vollzügen und Routinisierungen politisch eindeutig geformt, ohne dass es dabei immer ein explizites Bekenntnis brauchte: Dass diese Praktiken fast ausschließlich Kollektive zum Akteur machten, verweist auf die Prägekraft der sozialistischen Herrschaft. Zugleich passten sich die Sammlungspraktiken der Ortschronisten den Bedürfnissen des sozialistischen Geschichtskultes an. Wandergruppen erfuhren, wenn auch nur vereinzelt, den industriellen Aufbau ihrer Umgebung sinnlich in ihren Ausflügen. Die Grenzen dieser Prägekraft zeigen sich dann in den Abbrüchen von Praxisvollzügen nach 1990, noch eindeutiger jedoch in den Gegenbewegungen. Dass bereits in der späten DDR Gewalt zu einer eigenen Praxisform werden konnte, mit der gezielt die Idee der sozialistischen Heimat, die sich dezidiert auch für die Ankunft von Menschen öffnete, die nicht den homogenen Gemeinschaftsvorstellungen so vieler Deutscher entsprachen, attackiert wurde. Mit der Vertreibung von Studenten und Vertragsarbeiterinnen gelangte eine prägende Heimatpraxis in den Fokus der Untersuchung. Nach 1990 erhielt dieses Handeln um-

fangreiche Bestätigung wie Ausweitung auf das gesamte Land. Der gewaltvolle Heimatschutz, in der DDR bereits erprobt und in der Widerständigkeit begründet, erlangte für einige Zeit eine geradezu hegemoniale Funktion und veränderte ganze Regionen mit seinen Vertreibungseffekten. Denn die Heimatvorstellung von Geborgenheit und Reinheit der einen war der Heimatverlust der anderen, die nun eine bisher als stabil wahrgenommene Alltagsrealität verloren und sich aus den Räumen der Gewalt zurückzogen. Das waren nicht nur, aber vor allem Menschen, die aufgrund ihrer Migrationsmarkierung vertrieben wurden. Auch der Widerstand gegen die Hegemonie des Rechtsextremismus konnte zum Heimatverlust führen.

Gleichmaßen erinnerten sich in Dresden dezidiert Menschen an die alte Stadt, weil sie die Visionen und Veränderungen hin zur neuen Stadt mit ihren euphemistischen Beschreibungen als Menschheitsfortschritt und sozialistische Heimat nicht annahmen. Die Beheimatung gelang ihnen nicht im neuen Dresden; vielleicht waren es auch andere politische Entwicklungen, die ihre Distanz zum SED-Staat begründeten, jedenfalls waren sie in einer alten Stadtgemeinschaft heimisch, die von Ost- wie Westdeutschen getragen wurde. Indem sie das alte Dresden imaginär bereisten, nochmal mehr aber ihre Erinnerungsreisen kommunizierten und mit Liebesgeständnissen verknüpften, begründeten sie diese Gemeinschaft und leisteten damit eine Beheimatung in der bürgerlichen Lebensführung, die auch eine nostalgische Erinnerung umfasste. Diese Erinnerung wurde entscheidend produktiv, nachdem die DDR dem Geltungsbereich des Grundgesetzes beigetreten war und nun Teil der Bundesrepublik wurde, weil sowohl alte und neue Dresdner, Sachsen und nicht-Sachsen, DDR-Bürgerinnen und Bundesbürger gemeinsam die teilweise Rückkehr in das alte Dresden anvisierten und erreichten, indem sie am Wiederaufbau der Frauenkirche (wie auch anderer Bauwerke) mitwirkten und die Heimat Dresden ganz konkret gestalteten.

In diesen beiden Gegendiskursen und Distinktionspraktiken zeigen sich mithin deutlich die Grenzen der Diktatur. Dem sozialistischen Regime war es zwar gelungen, die Deutungen und das Sprechen über den Wiederaufbau ihres Landes zu dominieren und eindeutig an die Idee einer sozialistischen Heimat zu heften. Zudem war es ihr gelungen, über Massenorganisationen, Brigaden und Hausgemeinschaften auch nachhaltigen Einfluss auf das Handeln vieler Heimatenthusiastinnen, aber auch Arbeiter und Stadtbewohnerinnen zu nehmen und ihre Praxisvollzüge neu zu strukturieren und umzuformen. Allerdings wechselten viele dieser Akteure sehr bald nach 1990 zurück zu traditionellen Handlungsmustern und erinnerten sich an die präsozialistischen Skripte ihrer Praktiken.

Noch weniger gelang es dem SED-Regime, die Gefühlskommunikation der Menschen zu steuern und damit auch die Emotionen zu lenken. Dafür hatte sie zwar ein umfangreiches Regime der Heimatliebe installiert, dafür hatte sie die Kommunikation von Heimatliebe überall und jederzeit angemahnt, eingefordert und auf sich bezogen. Diesen Forderungen kamen durchaus viele Menschen nach, sie gaben ihrer Heimatliebe Ausdruck, sprachen sie aus, stimmten in alte und neue Heimatlieder ein, kleideten sie in Metaphern, demonstrierten durch die Städte, erwanderten ihre Regionen oder halfen beim Aufbau von Gebäuden. Jedoch ließen sich diese Liebesbekenntnisse nicht in Loyalitätsbekundungen oder Identifikationserklärungen überführen. Da die Heimat, trotz der umfangreichen diskursiven Setzungen der Parteiorgane, für die Akteure eine

andere Bedeutung haben konnte, da Heimat nicht in allen Sprechakten eindeutig auf die sozialistische Heimat festgelegt war, und selbst diese Bestimmung noch eine gewisse Offenheit für eigensinnige Verständnisse eröffnete, waren die Liebesbekenntnisse, die benennenden und mobilisierenden Emotionspraktiken nicht eindeutig und klar einer sozialistischen Identität zuzuweisen. Heimat blieb ein polyvalenter Begriff, der vielfältige Vorstellungen, Sehnsüchte und Idealisierungen generierte.

Letztlich genügte der SED vielfach das Heimatbekenntnis und die scheinbare Adaption der Handlungsvorgaben – überprüfen ließen sich nicht alle Praxisformen und Praxisvollzüge. Zwar bemühten sich die Massenorganisationen die Normen umfangreich den Akteuren zu vermitteln und organisierten verschiedenste Anleitungsmomente ebenso wie sie die Ergebnisse kontrollierten. Damit hatten sie jedoch letztlich immer nur Zugriff auf einzelne Ausschnitte des Alltagshandelns. Diesen Machtapparaten entzogen sich durchaus nicht wenige, entweder in dem sie Ergebnisse präsentierten, die den Erwartungen entsprachen, abseits davon aber auch andere Projekte verfolgten, oder indem sie ihre Projekte in die Initiativen und Aufrufe einordneten und als Beitrag zum Aufbau der sozialistischen Heimat deklarierten oder indem sie sich ganz der Mitgliedschaft in einer Massenorganisation verweigerten und darauf bestanden, ihr »Hobby« allein ausführen zu wollen. Zwar beobachteten die Vertreterinnen der »staatlichen Organe« diese Ausweichbewegungen und eigensinnigen Konsensbehauptungen, letztlich blieb ihnen dabei jedoch nur wenig Spielraum für Abwehr und Zwang. Die SED gab sich mit den Heimatbekenntnissen und Liebesbekundungen zufrieden und bezog sie auf sich und ihren Staat. Letztlich mussten diese Kommunikationspraktiken auch aufgrund der Überdeterminiertheit der Heimatsprache uneindeutig bleiben, weshalb sich weder bei den Sprechern noch bei den Adressaten des Sprechens eine intentionale Fehlkommunikation unterstellen oder beweisen lässt.

Eine vollumfängliche Überformung der Alltagspraktiken, also eine Durchherrschung der Gesellschaft, hat die DDR nie erreicht. Das hat die Forschung seit Jahren herausgearbeitet und ist auch Ergebnis dieser Studie. Das ist ein Ergebnis, das eigentlich nicht betont werden müsste, wären da nicht die jüngsten Debatten über Partei und Gesellschaft, Staat und Alltag in der DDR, die zu alten dichotomen Unterscheidungen zurückkehren. So wie es kein unpolitisches Leben in der DDR gab, so gab es auch keine umfassende Durchdringung von Alltagspraktiken. Vielmehr strebte die SED nach einer umfassenden Anleitung und auch Normierung aller Lebensbereiche, gelangte dabei aber immer an die Grenzen ihrer Herrschaftsmöglichkeiten. Diese zeigten sich in der Aneignung und Übernahme einzelner Praktiken während ihrer Herrschaftszeit, noch deutlicher aber nach 1990, als befreit von dem Normenkorsett des SED-Staates die Akteure Praktiken, Praxen und Praxisformen vervielfältigten, diversifizierten und verschränkten. Dass sie dabei jedoch teilweise auch an antiliberalen Heimatdiskursen anknüpften und neue Unfreiheiten für sich und andere bereit waren und sind zu akzeptieren, ist die bittere Konsequenz der Liberalisierung der Gesellschaft.