

Jürgen Hasse

Die Sorge um das Wohnen in der Zukunft

Plädoyer für eine Ethik des Wohnens

Zusammenfassung

Wohnen geht in seinem Wesen weit über den kurzzeitigen bis dauerhaften Aufenthalt in den Zimmern einer Behausung hinaus. Mit Martin Heidegger wird es als existenzielles Verhältnis des Subjekts zu Gegenden verstanden. Indem die Wohnenden zur Ermöglichung ihres Lebens an konkreten Orten anderer Menschen sowie natürlicher aber limitierter Ressourcen bedürfen, kommt die Sorge in das Wohnen und mit ihr die Last der Verantwortlichkeit. Der Beitrag plädiert deshalb für eine Ethik des Wohnens. Als deren Eckpunkte werden die Prinzipien der Schonung (Nachhaltigkeit) und Dankbarkeit diskutiert. Am Beispiel der existenziellen Bedeutung von Küche und Herd konkretisiert sich die Aufgabe einer Ethik des Wohnens, werden in der täglichen Ernährung doch die Weichen im Austauschverhältnis zur Natur gestellt. Ethik strebt dem Ziel der Gewinnung von Macht über das eigene Selbst zu. Sie tritt damit der Unterwerfung unter die Imperative der „Kulturindustrie“ (Adorno/Horkheimer) sowie die Gesten der Verführungen allein wachstumsorientierter Märkte entgegen.

Abstract

In its essence, living goes far beyond the temporary to permanent stay in the rooms of a dwelling. With Martin Heidegger, it is understood as an existential relationship of the subject to areas. Dwellers need other people as well as natural resources to enable them to live in concrete places. But what can be taken from nature is limited. Thus, care comes into the home and with it the burden of responsibility. The article therefore argues for an ethics of housing. The principles of protection (sustainability) and gratitude are discussed as their cornerstones. The example of the existential impact of kitchen and hearth concretises the task of an ethics of living, because in daily nutrition, the course is set in the exchange relationship with nature. Ethics strives towards the goal of gaining power over one's self. It thus opposes submission to the imperatives of the "culture industry" (Adorno/Horkheimer) and the gestures of seduction of merely growth-minded markets.

In einigen Anmerkungen zum Wohnen schreibt George Perec: „Wenn ich an einem Haus vorbeigehe, in dem ich wohne, kann ich sagen, *ich wohne da* oder noch genauer, *ich wohne im ersten Stockwerk nach hinten*.“ (2015, II) – oder: „ich wohne Hausnummer 13 [...] in Paris [...] in der Rue Linné [...] im fünften Arrondissement [...] am linken Seine-Ufer [...] in der Hauptstadt [...] in Frankreich [...] auf dem Festland [...] auf dem Planet Erde [...] am Rande einer Galaxis [...], die völlig willkürlich

mit dem Namen Milchstraße bezeichnet wird“ (Perec 2015, 13). Perec spricht aber nicht über *das* oder *sein* Wohnen; in einigen maßstabsverkleinernden Schritten lokalisiert er lediglich die Lage seines Wohn-Ortes.

1 Wohnen – Versuch einer phänomenologischen Annäherung

Einen Versuch der Definition des Wohnens machte das Bundesverwaltungsgericht in einem Urteil aus dem Jahre 1996: „Der Begriff des Wohnens ist durch eine auf Dauer angelegte Häuslichkeit, Eigengestaltung der Haushaltsführung und des häuslichen Wirkungskreises sowie Freiwilligkeit des Aufenthalts gekennzeichnet.“¹ Diese ernüchternd eindimensionale Definition verfehlt in ihrem pragmatischen Minimalismus das Wesen des Wohnens. In ihrer am common sense orientierten Oberflächlichkeit blockiert die sehr formale „Definition“ trotz ihrer lebensweltlichen Evidenz die substanzielle Diskussion der Frage, was das Wohnen *ist* und wie es *geschieht*. Im Unterschied dazu hatten die alten Mythen und vorchristlichen Religionen ein geradezu inspirierend polyvalentes Verständnis des Wohnens. Bis heute fordert es das philosophische Denken heraus; schon deshalb, weil das Wohnen als *Seinsweise* und nicht als Aufenthalt an einem bestimmten *Ort* aufgefasst wurde. Danach war der Himmel auch kein Raum im geographischen Sinne; vielmehr eine sonderweltliche Sphäre der Götter und Geister. Da diese nicht wie Menschen „leben“, „wohnen“ sie folglich auch anders, und so wurde der Himmel als „Stätte und Reich des überirdischen Lebens“ (Bellinger 1989, 198) angesehen. Das mythische Verständnis bleibt zwar unscharf, in seiner Offenheit fordert es aber umso mehr das Denken und Fragen heraus. Auch Immanuel Kant dürfte in seinen Überlegungen zur „Bewohntheit bzw. Bewohnbarkeit verschiedener Planeten“ (Maluschke 1988, 15) nicht von der Suche nach tatsächlichen Möglichkeiten extraterrestrischen „Wohnens“ (i. S. des o. g. Urteils) angetrieben worden sein, sondern von einem philosophisch-spekulativen Interesse an einer Erweiterung menschlicher Spielräume der Imagination.

Jenseits der an der Oberfläche verbleibenden Rede geht es der geisteswissenschaftlichen Frage nach dem Wohnen nie lediglich um die körperliche Anwesenheit von Menschen an einer Stelle im tatsächlichen Raum,

1 BVerwG, 25.03.1996 – BVerwG 4 B 302/95.

denn: Wer einen Ort als räumliches Zentrum seines Lebens *bewohnt*, ist eher *Einwohner* als Anwohner. *Anwohner* sind melderechtlich registriert, *Einwohner* leben sich schöpferisch und dynamisch in ihre soziale Welt ein, Tonino Griffero spricht von einer „Magie des Wohnens“² (Griffero 2010, 93). In Prozessen vitaler Teilhabe am gesellschaftlichen Leben schaffen sich die Menschen (er-)lebenswerte *Gegenden* – zumindest streben sie diesem Ziel zu. Unter einer „Gegend“ will ich mit Heidegger „Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein“ (1993, 186) verstehen. Die Welt des Wohnens ist i. d. S. eine existenzielle Sphäre, ein leiblich erfahrbarer Bewegungsraum, der sich zwischen einschnürender Enge und behaglicher Weite, zwischen aversiven und bergenden Gefühlsqualitäten atmosphärisch zu spüren gibt. Jedes Wohnen setzt a priori einen topographisch konkreten Ort voraus, oder sogar mehrere. In vitalen Lebenspraktiken kann sich dort ein „zusammengehaltenes Gewoge schwimmender Inseln“ (Schmitz 2008, 30) gefühlsmäßig geladener Räume herausbilden.

Beheimatende Gefühle verdichten sich (großmaßstäblich) am wärmenden Platz neben dem Ofen oder (im mittleren Maßstab) auf den Stufen einer großen Treppe im öffentlichen Raum der Stadt. Der dinglich erfüllte und architektonisch *gebaute* Raum ist nur das „Schachbrett“ eines *gelebten* Wohnumfeldes, in dem tatsächlicher und atmosphärischer Raum zwei zusammengehörige Dimensionen *einer* mehr oder weniger umfriedeten Welt bilden.

2 Das Wohnen bedenken

Warum und im Hinblick worauf sollten die Menschen ihr Wohnen überhaupt bedenken, ist es doch in gewisser Weise eine „Untätigkeit“³. Man kann nicht wohnen, wie man zur Arbeit geht oder ein Essen kocht. Die kritische Hinterfragung seines *Wesens* läuft deshalb Gefahr, den kokonartigen Schutzcharakter atmosphärisch umfriedeter Wohnräume aufzubrechen. Das Gefühl, in einer Wohnung wie auf einer Insel zu sein, bewährt sich gerade darin, die beängstigende Vielzahl lokaler bis globaler gesellschaftlicher Probleme in einer sanften Anästhesie der Wahrnehmung

2 Im Original: „The magic of dwelling“.

3 „Wir wohnen nicht bloß, das wäre beinahe Untätigkeit!“ sagt Heidegger (2000, 33) in einem etymologischen Exkurs zum Wort „wohnen“.

„draußen“ zu halten und nicht in das nestartige Milieu der eigenen *Vier Wände* hereinbrechen zu lassen. Im Bedenken des Wohnens keimt die (Selbst-)Verunsicherung. Der Habitus unbeirrten Mitschwimmens im Strom des Gewohnten verspricht ein weitaus bequemerer Leben. Und so stellt sich die Frage nach dem Wesen des Wohnens für die meisten Menschen auch gar nicht erst. Wohnen „geschieht“ lebenspraktisch in einer Endlosschleife der Wiederkehr des Selbstverständlichen. Es umfasst das tagtägliche Tun und gewohnheitsmäßige So-Sein auf stumme Weise – vom Einschlafen und Aufstehen bis zum Einkaufen und Zur-Arbeit-Gehen. Erst das verunsichernde Aufblitzen bis plötzliche Aufbrechen eines Problems, das in einem Zusammenhang mit dem Wohnen steht, schafft Irritation und entzündet sein Bedenken. Dies jedoch in aller Regel nicht *im Allgemeinen*, sondern im Rahmen eines sachverhaltlich definierten Themas. Zu einem explizit denkwürdigen Gegenstand i. S. von Heidegger (vgl. 1997, 11) wird es *selbst* erst dann, wenn es sich im Spiegel brüchig werdender Gewohnheiten aus sich heraus denkwürdig macht. Dann löst sich das quasiterritoriale⁴ Verständnis der Wohnung auf und das davon begründete Gefühl des Geborgen-Seins verliert sich an die Frage, ob das eigene Leben gesellschaftlich guten oder nur subjektiv gefälligen Wegen folgt. Schon die steigende Energiekostenrechnung kann zum Katalysator der Denkwürdigkeit werden, zeigt sie doch nicht nur ein monetäres Problem an, sondern viel grundlegender eine Unwucht im Mensch-Natur-Verhältnis. Gleichwohl kulminiert der Verlust von Selbstverständlichkeit auch dann nur *bestenfalls* in der Frage, ob sich die Menschen in ihrem Streben nach einem schönen Leben im Hier und Jetzt auch für andere verantwortlich fühlen – für die Gegenwärtigen wie die Zukünftigen.

Die Dringlichkeit, das Wohnen zu bedenken, sah Martin Heidegger nach dem Zweiten Weltkrieg in einer seinerzeit hochaktuellen Wohnungsnot. Angesichts zerbombter Häuser und massenhaft fehlender Wohnungen merkte er 1951 an: „Als ob wir das Wohnen je bedacht hätten“ (1997, 59). Siebzig Jahre später gibt es *jene* Wohnungsnot nicht mehr; aber es gibt eine neue und andere, und sie ruft uns abermals in das Bedenken des Wohnens. Es ist eine Wohnungsnot, die erneut aus einem Mangel an Wohnungen erwächst, ihre Ursachen nun aber in besonderer Weise

4 Nach Artikel 13 des Grundgesetzes steht die Wohnung unter besonderem verfassungrechtlichem Schutz („Die Wohnung ist unverletzlich.“).

im ethisch abgründigen Treiben eines profitgierigen Spekulantentums hat. Zu dessen Praktiken gehört die maßlos ausbeuterische Verteuerung von Wohnungsmieten, wie das kaum weniger menschenverachtende Kaufen-und-Leerstehen-Lassen neuer Wohnungen. Auch daran erweist sich der unauflösbare Zusammenhang von Wohnen und Bauen, dessen sich Martin Heidegger sehr bewusst war, sah er das Wohnen doch als den „Zweck, der allem bauen vorsteht.“ (2000, 32).

Wenn das Wohnen in der Gegenwart auch allzu oft und ganz zu Recht im Spiegel ökonomischer Fragen diskutiert wird, so kann es doch nicht auf die (verweigerter) Teilhabe am Immobilienmarkt reduziert werden. In seinem existenziellen Charakter verstand es Martin Heidegger als „die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind. [...] Der Bezug des Menschen zu Orten und durch Orte zu Räumen beruht im Wohnen. Das Verhältnis von Mensch und Raum ist nichts anderes als das wesentlich gedachte Wohnen.“ (2000, 35; 45).⁵ Gegen die Bequemlichkeit wohnenden Dahinlebens merkte er daher an: „Genug wäre gewonnen, wenn Wohnen und Bauen in das *Fragwürdige* gelangten und so etwas *Denkwürdiges* blieben“ (ebd.). Zwar wird in der Gegenwart politisch intensiv über das Wohnen gestritten. In diesen Debatten drückt sich jedoch nicht eine allgemeine Denkwürdigkeit im Heidegger'schen Sinne aus. Bestimmend ist die pragmatische Logik spezieller Themen der Ökonomie, Baukultur, Architektur, Stadtentwicklung und Ökologie. Damit ist es nicht das Wohnen selbst, das denkwürdig wird, sondern etwas Partielles, das auf das Wohnen verweist bzw. dessen Ausdruck ist.

Im Wohnen spiegelt sich jedoch etwas *Ganzes* wider – Abdruck eines so oder so geführten wie gefühlten Lebens, in dem sich die Menschen *wohnend* situieren. Umgekehrt gilt aber auch, wenn nicht noch mehr: Die Art und Weise, wie sie *leben*, situiert sie (oft genug wider Willen) ebenso in ihrem Wohnen. Die Vielfalt gesellschaftlicher Rahmensituationen lenkt auf einem überindividuellen Niveau jedes noch so individualistisch erscheinende Wohnen in Bahnen des Möglichen. Aber auch alle *persönlichen* Daseinsbedingungen disponieren das Wohnen in sozioökonomischer bis -kultureller Hinsicht. Es *geschieht* in einem performativen Sinne, und es erwächst aus Situationen.

5 Vgl. i. d. S. auch: „Das Wohnen ist der Grundzug des Seins“ (Heidegger 2000, 48).

Unter einer Situation verstand schon Karlfried Graf von Dürckheim „jede sich für das erlebende Bewußtsein von Augenblick zu Augenblick als Einheit im Zugleich konstituierende Bewußtseinsmannigfaltigkeit“ (1924, 267). Ein systematisch aufgebautes philosophisches Situations-Konzept hat der Kieler Philosoph Hermann Schmitz als ein Kernstück seiner *Neuen Phänomenologie* entwickelt (vgl. 1964–1980). Situationen begreift er als Horte von Bedeutungen, als „Heimstätten, Quellen und Partner“ (2003, 91) allen menschlichen Verhaltens⁶, die wiederum komplex und „unübersehbar in Situationen verschachtelt“ (2003, 92) sind. Deshalb können sie auch nur begrenzt *für sich* betrachtet und aus größeren Zusammenhängen isoliert werden. Allzumal im Wohnen überlagern sich persönliche und gemeinsame Situationen. Noch nicht einmal ein Single wohnt i. e. S. alleine. In seinem Leben bedarf er stets auch der anderen und ihrer Welt. Deshalb merkte Otto Friedrich Bollnow mit Martin Heidegger an, dass es beim Wohnen „um das Verhältnis des Menschen zur Welt im Ganzen [geht]. Darum müssen wir fragen: Welches ist dieses neue[?] Verhältnis zur Welt, zu dessen Bezeichnung sich der Begriff des Wohnens aufdrängt“ (1963, 127). Diese kritische Reflexion vermittelt die Bewusstwerdung des essentiellen Grundes, das Wohnen im Allgemeinen zu bedenken.

3 Die Sorge umkreist was *wird*, wenn sich nicht ändert, was ist.

Eine Ethik des Wohnens versteht sich nicht von selbst. Sie gebietet sich jedoch schon deshalb, weil jedes wohnende In-der-Welt-Sein zwangsläufig Zumutungen für das Dasein anderer mit sich bringt. Mit anderen

- 6 Sie bestehen mindestens aus Sachverhalten „(dass etwas ist, überhaupt oder irgendwie)“ (Schmitz 2003, 89), aus Programmen „(dass etwas sein soll oder möge)“ (ebd.) und aus Problemen (als Resultat der Unsicherheit, ob etwas ist). Eine Penthauswohnung „über“ der Stadt zu bewohnen, ist in diesem Sinne ein Sachverhalt, die Art und Weise, das eigene Leben darin in bestimmter Weise zu führen, folgt einem Programm und die offene Frage, ob die monatlich fällige Miete auch in der Zukunft ohne allzu schmerzhaft ökonomische Einschnitte aufgebracht werden kann, ist ein Problem.
- 7 Das Adjektiv „neu“ bezieht Bollnow auf ein Verständnis des Wohnens, das (ähnlich wie schon bei Heidegger) bei Merleau-Ponty über das Bleiben an einem Ort hinaus das Sein auf der ganzen Welt betrifft.

Worten: Alle Arten des Wohnens *nehmen* mehr aus der natürlichen und sozialen Welt anderer Individuen und Gesellschaften als sie an diese *zurückgeben* (vgl. dazu auch Kapitel 4.3). Wo das eigene Leben in der Art und Weise seiner Führung das Leben anderer überschattet, gerät es unter ethischen Legitimationsdruck: Die Fehl- und Überernährung in der Ersten Welt, die übermäßige Beanspruchung von Energie und Rohstoffen, eine ökologisch wie tierethisch desaströse Agroindustrie, der freizeitbedingte Verbrauch von Landschaften u. v. a. m. schränken nicht erst die Lebensperspektiven Zukünftiger ein, sondern schon die Fortführung längst vertrauter Lebenspraktiken im Hier und Jetzt. Vor dem Horizont anthropologisch verengter Zukunftsperspektiven kann sich das *gewohnte* Leben nicht dauerhaft bewähren.

Die Sorge umkreist was *wird*, wenn sich nicht ändert, was ist. Sie ist sich selbst vorweg (vgl. Heidegger 1993, 327). Darin liegt der Charakter ihrer spezifischen Zeitlichkeit. Als existenzielles Moment vitaler Lebenswachheit kehrt sie ins Wohnen ein, sobald die Bewusstwerdung bevorstehender Verdunkelungen die sorgenfreie Zuversicht zerbricht. Ihre Quellgebiete hat die Sorge im Leib und im Geist (vgl. Heidegger 1993, 198), im affektiven Fühlen und intelligiblen Denken. Neben der Rationalität des Verstandes erweisen sich die Gefühle als spürende Instanz der Kritik, denn erst in der rationalitätsübergreifenden Perspektive öffnen sich Bewertungsspielräume einer umfassenden Vernunft.⁸ Gefühle zeigen an, wie es einer Person oder Gesellschaft ergeht: „Befindlichkeit [...] macht offenbar, *wie einem ist*“ (Heidegger 1993, 188). Es ist in besonderer Weise Sache der Ethik, solche Gefühle zu „bändigen“, die dem Nicht-Legitimierbaren, dem Zerstörerischen und Rücksichtslosen zustreben. Im Reflexionsmilieu der Vorsorge richtet sich die Ethik auf die Sicherung *möglichen* Wohnens unter erschwerten Bedingungen einer sich ankündigenden Zukunft. Im Reflexionsmilieu der Nachsorge richtet sie sich auf die Bereinigung der Folgen *mangelhafter* Praktiken des Wohnens. Insgesamt kümmert sie sich um die Gewährleistung einer zukunftsorientierten Bewohnbarkeit lokaler bis regionaler Gegenden und damit auch der Erde im Ganzen. Umfassende Sorge ist nicht auf *irgendein* und *irgendwie* in Zukunft mögliches Wohnen gerichtet, sondern auf eines, das nicht

8 Edmund Husserl sah es als Merkmal der Phänomenologie an, Vernunft als transversales Vermögen zu schulen. Deshalb verfolgte er das erkenntnistheoretische Programm einer „schauende[n] Erkenntnis [...] die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen.“ (Husserl 1958, 62).

schlechter sein soll als jenes, das die heute Lebenden teilen. Indes strebt die Macht der Kulturindustrie nur jede erdenkliche Vermehrung von allem möglichen Wohnkomfort durch den Erwerb materieller wie immaterieller Güter an. Sorge, die sich allein um das bequeme Weiter-Leben kümmert, ist keine *existenzielle* Sorge. Sie lässt vielmehr erkennen, dass das Wohnen in seinem Wesen noch gar nicht denkwürdig geworden ist.

Von der affektiven Macht existenziell ergreifender Sorge bleibt die unbeeindruckt naive Zuversicht unberührt, „die ganz auf eine gute Aussicht baut“ (Schmitz 1995, 477). Das ist die dumpfe Sorge der Dahinwohnenden um das ungebrochene Immer-so-Weiter *eigenen* wohlgerhenden Lebens in atmosphärisch einullenden Milieus. Sie ist Ausdruck der „beruhigte[n] Selbstsicherheit“ des *Man* und affektiver Spiegel „selbstverständliche[n] *Zuhause-sein[s]*“ (Heidegger 1993, 188). Ihre Spielräume schöpft sie aus Konventionen und Klischees sowie dem Festhalten an persönlichen Vorteilen „schönen“ Eingerichtet-Seins auf allen Maßstabsebenen des Wohnens. Selbstbezügliche wie *besitzstandsichernde* Sorge erwächst aus dem egozentrischen Gefühl der Furcht vor geldwerten Verlusten. *Existenzielle* Sorge ist im Unterschied dazu „über-sich-hinaus“ (Heidegger 1993, 192), verdichtet sich in umsichtiger Vorsorge, wie sie die kritisch-reflexive Nachsorge impliziert.

Indem das kritische Bedenken des Wohnens – wie es Heidegger verstand – zur Rekapitulation seiner Bedingungen vordringt, mündet es in die Bewusstwerdung der Verantwortung gegenüber dem eigenen Selbst wie dem Leben anderer, die mit den Lasten und Abfällen eigenen Wohnens leben müssen. Die Bewohnung der Erde bildet den Rahmen einer universell-gemeinsamen Lebenssituation. Darin gibt es keine „rettenden Inseln“. In den Perspektiven einer Ethik des Wohnens (die a priori politisch sind) werden sozial randständige Formen prekären Quasi-Wohnens daher ebenso zur Sache sorgenden Bedenkens wie exalziert-narzisstische Wohnpirouetten im luxurierten Speckgürtel der Stadtgesellschaft.

4 Eckpunkte einer Ethik des Wohnens

In den Fokus einer ethischen Reflexion der Zukunftsfähigkeit des Wohnens rücken nicht Orte und Räume, an und in denen Menschen leben, sondern die *Arten und Weisen*, wie sie sich in ihrem Leben verräumlichen. Wie die Gegenwärtigen der Erde und ihrer Natur (*natura naturans* und *natura naturata*) bedürfen, so auch alle Zukünftigen, die angesichts

endlicher Ressourcen verengte Spielräume ihrer Lebensgestaltung vorfinden werden. Eine Ethik des Wohnens bedarf deshalb auch der kritischen Reflexion des Umgangs mit der Erde wie sie dessen Revision anstrebt. Wie die Mönche einen Sinn individuellen Wohnens in ihren Klausen nur vor dem Horizont der Bewohnbarkeit der gemeinschaftlichen Räume der Bruderschaft finden, so setzt das Wohnen im Allgemeinen die Schonung des Gestirns voraus. Nur dann kann die Erde den menschlichen Lebensbedürfnissen dauerhaft gerecht werden. Der Mensch wohnt – auch wenn er nur eine einzige Stube hat – stets auf allen Maßstabsebenen der Erde zugleich. Romano Guardini merkte – auf die anthropologische Situation des Wohnens übertragbar – an, „Welt ist das Ganze des Daseins“ (1939, 75). Diese Welt hat zwei Pole: einen im Raum wie in der Gegend einer Wohnung und einen im leiblichen Selbst. Beide Weltpole synchronisieren sich in konkreten Praktiken des Wohnens, d. h. in der Art und Weise, „wie die Sterblichen auf der Erde sind.“ (Heidegger 2000, 35). Ethisch herausfordernd sind (aus der Perspektive des Mangels) nicht nur alle möglichen Formen „wohnungslosen Wohnens“ (vgl. Hasse 2018), sondern (aus der Perspektive des Überflusses) ebenso – *trotz* juristischer Legalität – alle möglichen Varianten überprivilegierten Wohnens. „Überprivilegierung“ erweist sich jedoch schnell als relativ, stellen sich im globalen Maßstab doch tendenziell alle bürgerlichen Wohnformen der Wohlstandsgesellschaften als begünstigt dar.

Im Rahmen dieses Beitrages stellt sich weniger die Aufgabe einer begründeten Setzung von Normen als die einer Reflexion der Maßstäbe, an denen sich eine anzustrebende Verbesserung des Wohnens orientieren könnte, sowie die Reflexion der Bedingungen, die einer solchen Verbesserung fördernd entgegenkommen und oder sie bremsend verlangsamten. Welche Rolle spielen dabei normative Orientierungen und die sie tragenden wie aushebelnden Gefühle? Was bedeutet es schließlich, das Wohnen i. S. eines moralischen Imperativs in die Bahnen einer sozial verpflichtenden Schonung zu führen?

Eine Ethik des Wohnens unterscheidet sich grundlegend von einer Ethik der Architektur sowie des Bauens. Zwar hat das Bauen seinen Einfluss auf das Wohnen, indem es die Bahnen bereitet, in denen sich das Leben der Menschen wohnend zeigt. Von höherrangiger Bedeutung ist deshalb auch die ethische Reflexion der Arten und Weisen, nach denen sich das *Wohnen* der Menschen an Orten ausdrückt. Eine Ethik der Architektur wie des Bauens könnte einer Ethik des Wohnens bestenfalls ergänzend entgegenkommen. Treffend merkt Maurice Lagueux

jedoch an, dass „sich keine Architekturethik am Horizont abzeichnet“ (2013, 180). Es dürfte überdies fraglich sein, ob Architekten im Rahmen einer professionsspezifischen Ethik überhaupt Verantwortung für etwas übernehmen können, das sie *ursächlich* gar nicht zu verantworten haben. Dafür kämen viel eher jene Akteure in Frage, die das Bauen initiieren, finanzieren und dessen Früchte genießen (Schlichtwohnungen des „sozialen“ Wohnungsbaus hier und ekstatischen Luxuswohnungen dort). Einer *universellen* Architekturphilosophie, die sich als „Ausgangspunkt für die Behandlung allgemeiner philosophischer und kulturkritischer Fragen, zum Beispiel über unser In-der-Welt-sein“ (Baumberger 2013, 8) verstehe, erteilt Christoph Baumberger jedoch eine Absage – dies obwohl das Bauen (wie Heidegger es verstand) genau diese Bedingungen existenziellen „In-der-Welt-Seins“ schafft. Im Übrigen hat Architektur (der Gebrauchslogik ihrer Objekte zufolge) gar kein „eigenes“ Zentrum, in dem Kriterien einer ethischen Reflexion gründen. Sie folgt extern gesetzten Zwecken und Funktionen; sie bedarf zahlender Auftraggeber. Auch deshalb könnte eine Ethik der Architektur immer nur ein subsidiäres Bemühen sein. Aus der Situation der gegenwärtigen Zeit fragt Karsten Harries so auch zu Recht, ob ethische Erwägungen heute überhaupt noch Aufgabe der Architektur sein sollten (vgl. 2013, 178). Tatsächlich müsste sie angesichts globaler Krisen der Herstellung und Nutzung von Ressourcen in einen überaus weitgespannten Kontext des Bauens rücken, zu dem neben dem Landbau noch die industrielle Organisation der Viehzucht gehört. Mit anderen Worten: Das dem Wohnen *im Allgemeinen* dienende Bauen überschreitet in der heterogenen Pluralität seiner Ausdrucksformen den Rahmen dessen bei weitem, wofür die Architektur noch eigene Zuständigkeit reklamieren dürfte.

4.1 Zur Macht normativer Ordnungen

Ethik hat diesseits *bindender* Normen des geltenden Rechts keinen festen Grund. Formalrechtlich legale, ethisch aber illegitime (sozial – und natur – „gefäßige“) Modi des Wohnens dürften sich allein von Appellen und Geboten kaum zur Umkehr bewegen lassen. Dennoch setzt jede Ethik diesseits polizeistaatlicher Totalitarismen auf Einsicht, Bildungsfähigkeit und Vernunft sowie die Macht von Gefühlen der Verantwortlichkeit gegenüber den Rechten Dritter auf ein gutes Leben in der Zukunft.

Jede Ethik stützt sich in ihrer normativen Ordnung auf Bedeutungen unterschiedlicher Herkunfts- bzw. Quellbereiche, z. B. (i. S. von Karl Marx und Friedrich Engels) auf den Werte-horizont einer kategorialen Kapitalismuskritik, (i. S. von Ernst Haeckel und August Möbius) auf ökologische Einsichten in die Funktionsweise natürlicher Systeme oder (i. S. von Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz u. a.) im Rahmen phänomenologischer Aufmerksamkeiten, auf die ambivalente Macht der Gefühle in Bezug auf das Wohnen sowie alle Lebensäußerungen, die auf das Wohnen Einfluss haben. Sache der Sozialethik ist es vor dem Hintergrund aller das Wohnen regulierenden normativen Ordnungen, das Tun menschlicher Gruppen in ihrer situativen Verwurzelung in Institutionen und Feldern gesellschaftlicher Werte denkwürdig zu machen (vgl. Höffe 2002, 240). Gegenstand der (christlichen) Sozialethik ist „die menschliche Existenz in ihren Leben stiftenden und Leben erhaltenden sozialen Bezügen, in ihren Bedingtheiten, Zweideutigkeiten und vielfältigen Be- und Verhinderungen“ (Heimbach-Steins 2008, 169). Sie steht auf dem Boden eines Wertekanons, der auch in einer säkularen Gesellschaft zustimmungsfähig ist, weil sie mehr der Zukunftssicherung zustrebt, als der Teilung religiös-konfessioneller Werte.

Keine Ethik ist auf gesellschaftlich anerkannte Normen *fixiert*. Als sozial lebendiges Wertgefüge ist sie gegenüber einer Erweiterung ihrer Grenzen offen. Jedes sich historisch verändernde Leben verlangt nicht nur eine Anpassung der Leitlinien für die Festsetzung des formalrechtlich Zulässigen, sondern ebenso die prozessensible Aktualisierung des moralisch Gebotenen. Diese perspektivische Öffnung ist nicht frei von Hindernissen. Dass sich die Voraussetzungen für die Anerkennung verhaltenslenkender Normen in einer religiös sich polarisierenden Gesellschaft erschweren, zeigt sich in der „multikulturellen“ Gesellschaft tagtäglich.

4.2 Gefühle und die Macht der Normen

Ethische Reflexion setzt voraus, dass „konkrete Situationen, Konstellationen, Probleme als Herausforderung im ethischen Sinne“ (Heimbach-Steins 2008, 177) auch wahrgenommen werden. In der Frage der Bewertung individuellen wie gesellschaftlich kollektiven Wohnens kommt es aber nicht an erster Stelle auf das rational *handelnde* Subjekt an, zeigt sich doch gerade in der Ausgestaltung der Sphären des Wohnens die Macht der Gefühle. Wohnräume sollen als atmosphärische Milieus je

nach ethnischer und kultureller Lebenssituation Behaglichkeit stiften und nicht nur reibungslos funktionieren. Gefühle spielen aber auch in der normativen Regulierung zukunftsfähiger Wege des Wohnens eine lenkende Rolle. So kommt es nach Hermann Schmitz in der Wirksamkeit von Normen neben ihrer formalen Setzung und machtvollen Durchsetzung ganz wesentlich auf deren emotionale Anerkennung an.⁹

„Die verbindliche Geltung rechtlicher, moralischer und religiöser Normen beruht lediglich auf der Autorität von Gefühlen. Statt ihrer kämen höchstens Zwang und Konvention in Betracht, aber Zwang braucht keinen Gehorsam, und Konvention ohne sie tragende Autorität eines Gefühls genügt nur zu unverbindlicher Geltung.“ (Schmitz 2009, 92)

Allein polizeilich durchgesetzte Normen lenken das Verhalten *verbindlich*. In der Welt ihrer Wohnung erleben sich viele Menschen meistens außerhalb der Reichweite und Wirkungsmacht gesellschaftlicher Normen. Der verfassungsrechtliche Schutz der Wohnung fördert diese Einstellung. Das Leben in der „Privatheit“ generiert in seiner Verinselung deshalb auch eher schwache Impulse für das kritische Bedenken des eigenen Wohnens nach moralischen Normen. Gebote, deren Wurzeln emotional nur oberflächlich im Bewusstsein verankert sind, setzen dem Gewissen kaum zu. Wenn sich dessen *Gefühlsbasis* (vgl. Schmitz 1983, 648) als Folge fortgeschrittener Gewissensabstumpfung selbst bei offensichtlichen Verstößen gegen eine Norm *nicht* regt, kann sich die für die Durchsetzung von Verhaltenswirksamkeit nötige Macht der Ergriffenheit nicht entfalten. Eine über Zwangsmittel nicht durchsetzbare („nur“ moralische) Norm bewirkt *bestenfalls* auf freiwilliger Grundlage eine Revision konkreten Tuns. Man „darf“ sie auch ignorieren. Schmitz spricht für diese Fälle vom „Ausweichen“ gegenüber einer Norm. Darin spiegelt sich „die Unredlichkeit wider, sich über das Ergriffensein hinwegzutragen, es zu verdrängen, sich in die Rolle des Unbetroffenen hineinzusteigern.“ (Schmitz 1983, 645). Aber auch „nur“ moralische Normen fordern dann mit Autorität gebietender Macht ihre Anerkennung im praktischen Tun, wenn bei ihrer fortgesetzten Ignoranz schmerzliche Folgen für Viele zu befürchten sind. So wird der Klimawandel Fakten schaffen, die eine Reflexion

9 „Die Moral beruht allein auf dem Gewissen und besteht in den von diesem zur Verbindlichkeit erhobenen Normen“; Schmitz 1983, 660–661.

naturgefräßiger Lebensformen erzwingen und damit auch das Wohnen in einen veränderten Rahmen rücken werden.

In der affektiven Verfolgung persönlicher Interessen lassen sich mit dem Medium des Geldes (in und an den Grenzen geltenden Rechts) ohne äußeren Widerstand allerdings auch ekstatische Wohnformen realisieren, die ungleich mehr vom globalen Gemeingut beanspruchen als das Einzimmerappartement in einem Wohnheim.¹⁰ Das Recht zur freien Entfaltung der Persönlichkeit wird dann als Legitimationsbasis für die im Prinzip grenzenlose Ausübung privater Bedürfnisse radikal missverstanden. Dennoch bleibt auf dem Niveau von Politik und Gesellschaft weitgehend resonanzlos, was gegen Gemeinwohlinteressen verstößt und vor dem Hintergrund ethischer Erwägungen anders sein *sollte*, nach formal geltenden Normen aber nicht verboten ist. Mehr noch – das moralisch „nur“ Gebotene kann sogar auf politischen Wegen neutralisiert und damit entwertet werden, so dass das Widermoralische fortan ohne schlechtes Gewissen weiterhin getan werden kann. Dazu bietet sich die politische Lobbyarbeit an. Auch Interessenverbände sehen ihre Aufgabe darin, sich der erwünschten Austarierung des „Gleichgewichts“ zwischen „gängelnden“ Normen und Klientelinteressen zu widmen. Auf der Seite der Mieter von Wohnungen agieren die Mietervereine in diesem Sinne, auf der der Vermieter die Hauseigentümervereine. Jeweils werden die Bedingungen des Wohnens nach *eigenen* und nicht nach allgemeinen Erwägungen der Vernunft „optimiert“.

4.3 *Schonung* als ethische Norm

Auf allgemeinem Niveau kulminiert eine Ethik des Wohnens in moralischen, politischen und rechtlich bindenden Normen der *Schonung*. Spätestens in der Gegenwart folgen sie der Einsicht in die bereits erfolgte Überschreitung von Grenzen dauerhafter Nutzbarkeit der Erde (Klimawandel, Verschmutzung der Böden, Vergiftung des Grundwassers, Vermüllung

10 Diskussionswürdig erscheint die Frage der Vereinbarkeit exzessiven Luxuswohnens mit dem Prinzip der Solidarität, verstanden als „die Fähigkeit (Kompetenz) eines Menschen, sich für das Gemeinwohl und darin für eine gerechte Verteilung der Lebenschancen (wie bewohnbare Welt, Nahrung, Wohnen, Familiengründung, freie Erziehung, Bildung, Arbeit, gemeinsame öffentliche Religionsausübung) stark zu machen.“ (Heimbach-Steins 2008, 188).

der Weltmeere, Überbevölkerung u. v. a.). Notwendigerweise rücken damit alle Formen (sozial-)ökologisch prekären Wirtschaftens in den Fokus existenzieller Sorge um die Zukunft heimatstiftenden Wohnens. Die Norm der Schonung spiegelt sich in dem ethischen Gebot wider, dass „jede Generation die Erde treuhänderisch zu nutzen“ (Heimbach-Steins 2008, 195) hat.

Das Prinzip der Schonung bildet schon das Sinnzentrum in Heideggers Geviert-Metapher, mit der er das Wohnen als Praxis der Verräumlichung des Lebens denkwürdig macht: „Das Geviert zu schonen, die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten, dieses vierfältige Schonen ist das einfache Wesen des Wohnens“ (2000, 46). Die Metapher des Gevierts steht „für die Einheit aller Weltbezüge und für die innere Bezogenheit von Menschen (den *Sterblichen*) auf außermenschliche Wesenheiten (die *Unsterblichen*), den Bereich des Bewohnbaren (die *Erde*) und den des Unerreichbaren (*den Himmel*)“ (Kirchner/Michaëlis 1998, 261). Die „*Göttlichen*“ sind dabei keine personalisierten, individuellen „*Götter*“; sie repräsentieren das dem Menschen Unerklärliche und Unverfügbare, welches dem Übermächtig-Numinosen nahesteht (vgl. Otto 1924). „Die *Göttlichen*“ fordern schließlich eine sich gegenüber der inneren wie äußeren Natur gebietende Demut – eine besonnene und zukunftsfähige Haltung, die nicht in eine Präpotenz des Technischen und Verzerrung der inneren wie äußeren Natur mündet. Ebenso mahnen sie zum Eingedenken der Endlichkeit des individuellen Menschen und der sich daraus ergebenden Pflicht zur Bewahrung der Erde.

Es sind in besonderer Weise die ressourcengefräßigen Lebensformen, die jene Spannung auf die Spitze treiben, unter der die Tragfähigkeit natürlicher Systeme schon lange brüchig geworden ist. All diesen Lebensformen liegen gesellschaftliche Verhältnisse zugrunde, deren Funktionsparameter den irreversiblen Verbrauch von natürlichen und sozialen Ressourcen nicht nur ermöglichen, sondern evozieren – von der Tourismus- bis zur Autoindustrie, von der Produktion von Lebensmitteln bis zur „Finanzdienstleistung“. Lebensformen disponieren letztlich die Wohnformen – z. B. zwischen dem vorübergehenden Bleiben an einem Ort und einer allein lustbetonten Dauermobilität, dem langfristig schonendem Gebrauch von Dingen und ihren Moden folgenden *Verbrauch* sowie der selbst- wie naturschonenden Ernährung einerseits und der blind-konsumistischen Teilhabe an einer mehrdimensional ruinösen Agroindustrie andererseits.

Ein nachhaltiger bzw. schonender Umgang mit der Erde basiert auf *ganzheitlichen* Strebungen. Während der Begriff der „Nachhaltigkeit“ durch die politische Rhetorik systematisch aufgeweicht und semantisch zur Catch-All-Floskel zerschlissen wurde (vgl. Hasse 2006), zeichnet sich der Begriff der „Schonung“ durch weit weniger festgelegte Themen- und Handlungsfelder aus. Er sensibilisiert für die kritische Bewertung der Verflechtung aller gesellschaftlichen Systeme sowie der Folgen struktureller Ungleichheiten zwischen Nehmen und Geben im Umgang mit Menschen wie natürlichen Ressourcen.

Schonung gebietet sich aber nicht nur gegenüber Mensch und Tier, sondern schon gegenüber Dingen. Damit stellt sich die Aufgabe einer ethischen Revision tradierter Haltungen zum Material. Die atmosphärisch erlebte Raumqualität einer Wohnung verdankt sich u. a. der Platzierung alter, scheinbar nutzloser, aber dennoch in ihrem Fortbestand geschonter Gegenstände (vgl. Hasse 2020, Kapitel 3), deren Wert sich jeder vordergründig verstandenen Brauchbarkeit entzieht. Henry van de Velde forderte zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer Werkbund-Debatte zur Herstellung von Wohnraum eine „Moral des Gegenstandes“ (1958, 28) und eine „Achtung für das gebrauchte Material“ (1958, 29). Die aus der heutigen Sicht einer exzessiven Konsumkultur kaum noch nachvollziehbare Sensibilität van de Veldes liegt in ihrem Kern in einer „pathischen Rationalität“, die sich der Logik ökonomischer Wertschöpfungsketten verweigert. Schonung des Immateriellen im Gegenständlichen gründet in einer Demut gegenüber *vergangenem* Werden und mündet in eine mnemonische Wertschätzung konkreten wie allgemeinen (Gewesen-)Seins.

Das Gebot der Schonung kehrt innerhalb einer Ethik des Wohnens in den Werten der Anerkennung und Solidarität wieder. Beides ist der Mensch im sozialen Nahraum besonders denen schuldig, mit denen er lebt und wohnt. Es sind spezifisch *menschliche* Vermögen; umso mehr bedürfen sie der Übung. Sie bilden die ethische Basis verantwortlichen Wohnens, in dem sich die Menschen schrittweise bewusst werden, dass sie in allem Tun und Sein die Lebensrechte anderer zu respektieren haben. Letztlich zeigt sich auch darin, dass Wohnen in einfachen „Tätigkeiten“ *nicht* aufgeht, vielmehr im „Können des Lebens“ zu sich kommt – im Nahraum des Nestes wie im öffentlichen Raum der Stadtgesellschaft. Eine auf dem umfassenden Prinzip der Schonung fußende Ethik des Wohnens verlangt mit höchster Priorität die sensible Aufmerksamkeit gegenüber den sich abzeichnenden Folgen wachstumsorientierten Konsums.

Gleichsam gegen die sedierende Macht kulturindustrieller Imperative ungebremsten Nehmens öffnet die bewusste Konsumverlangsamung Spielräume kathartischer Nachdenklichkeit. Romano Guardini merkte mit ähnlicher Intention an: „Nicht im Zugehen auf die Dinge, sondern mit dem Zurücktreten von ihnen beginnt die Kultur“ (1956, 22). Nicht zuletzt mündet der theologisch motivierte Imperativ in eine verantwortliche Praxis des Umgangs mit Baustoffen, deren Gestaltung wir die Gehäuse unseres Wohnens verdanken. Deshalb plädiert Vittori Lampugnani für die schon in der Planung beginnende Sicherstellung langer Haltbarkeit, denn: „Die Dauerhaftigkeit ist der Schlüssel der Nachhaltigkeit.“ (Lampugnani 2016, 5).

Solches „Zurücktreten“ findet seine Entsprechung in einer „Dankbarkeit als Lebensstimmung“ (Bollnow 1955, 134). Dankbarkeit ist nun keine Einzeltugend, derzufolge sich ein Beschenkter bzw. Begünstigter jemandem zu Dank verpflichtet fühlt. Sie setzt keinen *personalen* Wohltäter voraus. Sie kann schon auf die Gunst glücklicher Umstände bezogen sein, dank derer man ein gutes Leben hatte – so wie die Gegenwärtigen in den Genuss immenser Vorteile durch die Ausbeutung natürlicher Ressourcen kommen konnten. Gesellschaftlich nicht-nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsweisen, d. h. das rücksichtslose Nehmen des maximal Möglichen, laufen angesichts des bereits Genommenen auf *prinzipielle* Undankbarkeit hinaus. Wer nur nimmt was er kriegen kann, ohne daraus „Folgen für sein späteres Verhalten entstehen zu lassen“ (Bollnow 1955, 121), denkt nur an das eigene momentane Wohlergehen. In der politischen Rhetorik von Deklarationen und Verträgen zur Sicherung zukunftssichernder Lebensweisen drückt sich lediglich ein abstraktes Bewusstsein i. S. einer anonymen Kollektivschuld gegenüber Zukünftigen aus. So repräsentiert auch die *Globale Nachhaltigkeitsagenda* der UN vor dem Hintergrund der seit ihrer Proklamation weitgehend tatenlos verstrichenen Zeit nur das fade Gefühl, „eine unangenehme Verpflichtung loszuwerden“ (Reiner 1972, 9). Nachhaltiges, und das heißt vor allen Dingen zukunftssicherndes Wohnen verlangt aber mehr als nur Lippenbekenntnisse. Mit Otto Friedrich Bollnow reklamiert sich auf einem grundlegend philosophisch-anthropologischen Niveau die Gesinnung einer Dankbarkeit, die „die Gesamtverfassung des Verhältnisses zur Umwelt und zum Leben überhaupt“ (Bollnow 1955, 123) ausmacht; eine „gegenstandslose Dankbarkeit“ (Bollnow 1955, 134) – zum einen gegenüber der Natur und zum anderen gegenüber der noch kommenden Menschheit, deren Lebensressourcen um das, was sich nicht regenerieren kann, schon vermindert sind. So

ist Dankbarkeit nicht nur auf die Vergangenheit bezogen, sondern in der sich moralisch ankündigenden Sorge um das erst noch zu ermöglichende Wohnen zugleich auf die Zukunft.

Alle Fragen und Facetten einer Ethik des Wohnens bleiben auf einem räumlich undifferenzierten Niveau zwangsläufig vage, wie die *allgemeine* Rede vom Wohnen von ihrem hohen Abstraktionsgrad nicht loskommt. In seinem Wesen kommt das Wohnen erst in *konkreten* Praktiken ver-räumlichender Selbstsituierung zu sich, mit anderen Worten: in der Art und Weise, wie sich Menschen (als Akteure und Patheure) zu einem Ort in Beziehung setzen. Dabei entfalten sie sich zwischen dem mikrologischen Raum der „eigenen vier Wände“ und dem makrologischen Raum globaler Weltbezüge. Ein solcher Ort im häuslichen Wohnen ist die Küche.

5 Das Exempel: Die Küche als existenzielle Weiche

Was es für eine Ethik des Wohnens heißen kann, sich im Bewusstsein moralischer Implikationen eigenen Tuns im Hier und Jetzt zum globalen Raum *und* zum eigenen Selbst in Beziehung zu setzen, soll am Beispiel von Küche und Herdstelle skizziert werden. Die Küche ist (erstens) ein ubiquitärer Ort, (zweitens) ist sie eine ortsspezifische Konstante in der Architekturgeschichte des Wohnhauses, (drittens) als Ort der Zubereitung der Nahrung eine Schnittstelle der Lebenserhaltung; (viertens) zeigt sie an, wie sich die Menschen in ihrem Essen und Trinken zur Natur, insbesondere zu ihrem eigenen Natur-Sein stellen, und (fünftens) annotiert sich am Ort der Kochstelle der historische Stand der Technifizierung des Wohnens. Auf allen fünf Ebenen stellen sich ethische Herausforderungen.

Ein kurzer zivilisationshistorischer Exkurs lässt die einst umfassende Lebensbedeutsamkeit von Küche und Herdstelle erkennen. Dabei kommen aber nicht nur dinglich-materielle Veränderungen in den Blick, sondern zugleich Umbrüche in der Konstitution wohnender Selbst- und Weltverhältnisse. Sie machen auf eine nicht allein technische, sondern ebenso normative Transformation der Lebensformen aufmerksam.

Kulturhistorischer Exkurs

Schon die archaischen Wohngruben hatten in ihrem Zentrum den Herd (vgl. Neuburger 1919, 252), der auch bei den Griechen und Römern

„der Mittelpunkt des häuslichen Lebens“ (Neuburger 1919, 319) war. In diesem Sinne würdigte bereits Gottfried Semper die Feuerstelle als einen zentralen Ort des Wohnens (vgl. 1851, 69). Im frühen Mittelalter wurde ein eigener Kochraum zunächst in vornehmen Wohnstätten eingerichtet, allmählich dann auch im volkstümlichen Haus. Der Begriff der „Rauchstube“ weist auf das Kochen (ohne Rauchabzug) im *Wohnraum* hin (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 5, Sp. 644–645).

Einen Backofen gab es schon bei den germanischen Völkern. Er stand meistens im Außenraum und diente dort der ganzen Sippe (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 1, Sp. 782). Die soziale Bindung an die gemeinsame Situation des Dorfes machte ihn zu einem mythisch umwobenen Platz. Es hieß, die Zwerge hausen oder übernachten darin und er sei ein Ort der Feurdämonen, Totengeister und Hexen (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 1, Sp. 784). Noch im 18. Jahrhundert war er Opferstätte (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 1, Sp. 785).

„Mit der Einbeziehung des Feuers in das Hausinnere [...] geht die Feuerverehrung [...] auf die Herdstelle und auf den Herd über“ (Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 3, Sp. 1760). Einst wurden dem Herd auch Menschenopfer gebracht, später Hahnopfer oder Kalbsherzen (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 3, Sp. 1765). Noch lange war in vielen Kulturen die dreimalige Umkreisung des Herdes durch die Braut bei Eintritt in das Heim üblich (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 3, Sp. 1769). Schließlich hatten die Geister der Verstorbenen in der vitalen Mitte der Wohnung ihren Aufenthalt (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 3, Sp. 1771). Im Bergischen wurde der „Sarg vor dem Begräbnis vor den Herd gestellt“. Auch die Tradition, den Täufling auf oder vor den Herd zu legen (vgl. Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 3, Sp. 1773), hatte dessen mythische Bedeutung im Raum des Wohnens unterstrichen. Ebenso eine Reihe von Hexenkulten: „Wenn Kinder oder Haustiere behext sind, läßt man ein Tierherz über dem Herd trocknen, dann muß auch die betreffende Hexe verdorren“ (Bächtold-Stäubli 1987, Bd. 3, 1775).

Noch in der Moderne bleibt die Küche eine Weiche, auf der sich im Wohnen ausdrückt, wie die Menschen in ihrer Zeit leben. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erregte die sog. „Frankfurter Küche“ der Architektin Margarete Schütte-Lihotzky als Innovation des *Neuen Bauens* und serielles Industrieprodukt Aufsehen. Rund 15.000 Mal wurde sie in die von Ernst May entworfenen Wohnungen eingebaut. In ihrer kompakten Größe von lediglich 10 m² begeisterte sie als perfekt erdachter kulinarischer Maschinenraum. Sie war aber auch, indem sie über eine

sog. Durchreiche mit dem „Wohnzimmer“ verbunden war (vgl. Barr/May 2007, 9), ein exklusiver Raum der (Haus-)Frau – nicht nur ein praktischer Ort, sondern zugleich eine Zelle genderpolitischer Akkulturation. In einer Zeit, in der es noch das „Herrenzimmer“ gab, festigte sie im Schein des Nützlichen und Fortschrittlichen die soziale Ordnung zwischen den Geschlechtern.

In ihrem Wesen dienen Küche und Herd der nahrungsphysiologischen Selbsterhaltung des Menschen. Der Blick auf die Zivilisations- und Technikgeschichte offenbart indes eine aufspringende Kluft zwischen der *eigentätigen* (ehemals auf Subsistenzwirtschaft basierenden) Selbstversorgung und dem käuflichen Erwerb nahrungsmittelindustrieller Halb- und Fertigprodukte. Während einst die direkte Entnahme von Tieren aus ihren Lebensräumen durch Rituale legitimiert und der Eingriff in die göttliche Ordnung symbolisch wieder gutgemacht werden musste, sind die ethischen Abgründe des Nehmens in der spätmodernen Organisation der gesellschaftlichen Versorgung der Menschen mit Nahrungsmitteln dem moralischen Empfinden entzogen. Die gesellschaftliche Notwendigkeit einer Ethik des Wohnens resultiert nicht zuletzt aus Verwerfungen im Spannungsverhältnis von Geben und Nehmen, worin die Tiere eine Sonderrolle einnehmen, weil wir nicht nur *mit* ihnen leben, sondern auch *von* ihnen. Die Menschen schulden den Tieren als Mit-Wesen die Bewahrung vor Barbarei. Die Art und Weise, wie sie unter dem Joch der Fleischindustrie zur Ware gemacht werden, bevor separierte Teile, Extrakte und transformierte Stoffe von ihnen in den persönlichen Raum des Wohnens gelangen, illustriert eine Anästhesie der Sinne und der Gefühle, in deren Folge Ekel und moralische Erregung in einem Akt kollektiver Selbstbetäubung (vgl. Hasse/Levin 2019) aus dem Bewusstsein herausgeschafft werden.

Die vielfältig gelebten Beziehungen zu den Tieren geben indes nur dem *allgemeinen* Habitus zu denken, aus dessen Unwucht heraus die Erde bewohnt wird. Die schon längst selbstverständliche kulinarische „Barbarei“ (vgl. Henry 2016) vollzieht sich tagtäglich im Nahraum der Küche – nicht zuletzt am Ort des High-Tech-Herdes, einer Schnittstelle moderner Haushaltsmaschinen, an der die handhabungsbedingte Distanzierung an die Stelle der Berührung u. a. von rohem Fisch und Fleisch getreten ist. High-Tech-Apparate (vom Infrarotsensor bis zur berührungssensiblen Kontaktfläche, technischen Abstandshaltern wie elektrischen Messern und Spezialhandschuhen) erleichtern die handwerklichen Mühen nicht nur, sie sind auch Isolationsmedien gegenüber

dem Bewusstsein eines allgegenwärtigen existenziellen Tausches, wonach genommenes Leben nicht nur der Selbsterhaltung dient, sondern mehr noch der Luxurierung eigenen Lebens. Selbst die Ernährungsfunktion des Kochens ist mindestens zweifach entfremdet; zum einen durch die tendenzielle Verdrängung des Hungers durch die kulinarische Lust, zum anderen durch die neomytische Überschreibung der Küche zu einem ästhetizistischen Ort der Repräsentation, an dem die Zubereitung der Nahrung zur Nebensache wird.¹¹ Wo kulturindustriell justierte Moden „schönen Wohnens“ die technischen Dinge zu Fetischen machen,¹² wird die Beziehung zu den aus der Natur kommenden Ausgangsstoffen des Essens nicht nur artifizierter und abstrakter; sie wird auch von jeder ethischen Frage der Beschaffung, Zubereitung sowie des Konsums entkoppelt.

Als zentraler Ort des Wohnens ist die Küche seit eh und je eine Stätte der Regulierung des ernährungsbedingten Austausches mit der Natur. Wie kein Mensch wohnen kann, ohne sich zu ernähren, lässt sich auch keine Kultur des Essens und Trinkens vom Wohnen abspalten. Mehr noch: Die Frage des Wohnens pointiert sich in ihrer ethischen Dimension beispielhaft an Praktiken des Essens und Trinkens.

6 Selbst- und Weltverhältnisse im Wohnen meistern

Die Utopie nachhaltigen bzw. schonenden Wohnens glückt oder scheitert unter anderem am Ort der Küche. Essend und trinkend situiert sich der Mensch gegenüber der Natur, auch jener die er selbst ist. Wer sich ohne moralisches Innehalten schmecken lässt, was noch unter miserabelsten Voraussetzungen produziert wurde, hat elementar-empathische Züge seiner Menschlichkeit schon eingebüßt. Was und wie die Mehrheit einer Gesellschaft isst, gibt existenziell grundlegende Selbst- und Weltverhältnisse zu erkennen. In struktureller Ähnlichkeit werden diese

11 Es ist Kennzeichen moderner luxuriöser Wohnungen, dass sie über keine Küche im Sinne des Wortes mehr verfügen, sondern eher über eine bescheidene Kochstelle zur Aufwärmung des Menüs, das der Catering-Service anliefert, sofern das Essen nicht in Gänze außerhalb der Wohnung „eingenommen“ wird.

12 Die Funktion einer Küche rückt vor allem dann zugunsten repräsentativer Funktionen in den Hintergrund, wenn der geforderte Kaufpreis mehr auf „Güte“ verweist als auf guten Gebrauch. Im Rahmen eines Joint Venture bietet z. B. ein Produzent von Markenküchen eine überschaubare Ausstattung im Design eines bekannten Autoherstellers für 50.000–150.000 Euro an (vgl. Dierig 2007).

jedoch auch in anderen Facetten des Wohnens gelebt: im Erwerb und Gebrauch der Kleidung, in der individuellen Gestaltung der Mobilität und in der Freizeitgestaltung.

In allen Modi des Wohnens erfährt sich der Mensch aber auch als ein Individuum, das nur in Grenzen Herr im eigenen Hause ist. So ist er in die Zwänge sozio-ökonomischer, bürokratischer, politischer und technischer Systeme eingespannt, die sein Tun und Lassen ungefragt disponieren. Damit wird die kritisch-politische Reflexion der Entstehung und Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse umso mehr zum Kernstück einer Ethik des Wohnens, mündet die selbstbezügliche wie eskapistische Einkapselung in die quasiterritoriale Welt der Wohnung doch geradewegs in die Verantwortungslosigkeit. Im Namen derer, die noch geboren werden, reklamiert sich auf einem gesellschaftlichen Niveau daher die ausgleichende Rückgabe von Optionen guten Lebens an die fiktionale Gemeinschaft der Zukünftigen. Mit dem Wohnen verbindet sich auf einem existenziellen Niveau die ethische Herausforderung, „die eigene Macht zu meistern“ (Guardini 1956, 22), die Macht über das eigene Selbst, die in der Entgleisung ihres Gebrauchs zum Grund existenzieller Sorge wird. Wohnend findet der Mensch zu sich und seiner Welt. Wie und womit er sein Leben führt, entscheidet nicht zuletzt darüber, was die Zukünftigen für ihr Wohnen noch von der Erde erwarten können. Erst wenn sich das (kollektive) Subjekt der Dringlichkeit einer Ethik des Wohnens bewusst wird, vermag es sich auch auf *verantwortliche* Weise im globalen Lebensraum zu situieren.

Literaturverzeichnis

- Bächtold-Stäubli, Hanns** (Hg.) (1987): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (zuerst 1935). Berlin, New York: de Gruyter.
- Barr, Helen; Ulrike May** (2007): Das Neue Frankfurt. Spaziergänge durch die Siedlungen Ernst Mays und die Architektur seiner Zeit. Frankfurt am Main: 3 Verlag.
- Baumberger, Christoph** (2013): Architekturphilosophie. Eine Einleitung. In: Baumberger, Christoph (Hg.): Architekturphilosophie. Grundlagentexte. Münster: mentis, 7–29.
- Bellinger, Gerhard, J.** (1989): Knaurs Lexikon der Mythologie. München: Knauer.
- Bollnow, Otto Friedrich** (1955): Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. Stuttgart und Köln: Kohlhammer.
- Bollnow, Otto Friedrich** (1963): Mensch und Raum. 9. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

- Dierig, Carsten** (2007): Porsche baut jetzt auch Küchen für echte Männer. In: Welt, online unter <<https://www.welt.de/wirtschaft/article1326514/Porsche-baut-jetzt-auch-Kuechen-fuer-echte-Maenner.html>>, abgerufen 24.08.2020.
- Dürckheim, Karfried Graf von** (1924): Erlebensformen. Ansatz zu einer analytischen Situationspsychologie. Ein Beitrag zur Psychologie des Erlebens. (Archiv für die gesamte Psychologie, XLVI). Leipzig: Akademie Verlagsgesellschaft.
- Griffero, Tonino** (2010): Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces. Farnham: Ashgate.
- Guardini, Romano** (1939): Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg: Werkbund-Verlag.
- Guardini, Romano** (1956): Der unvollständige Mensch und die Macht. Würzburg: Werkbund-Verlag.
- Guzzoni, Ute** (1999): Wohnen und Wandern. Düsseldorf: Parerga.
- Harries, Karsten** (2013): Die ethische Funktion der Architektur (zuerst 1985). In: Baumberger, Christoph (Hg.): Architekturphilosophie. Grundlagentexte. Münster: mentis, 167–179
- Hasse, Jürgen** (2006): Bildung für Nachhaltigkeit statt Umweltbildung? Starke Rhetorik – schwache Perspektiven. In: Hiller, Bettina; Lange, Manfred (Hg.): Bildung für nachhaltige Entwicklung. Perspektiven für die Umweltbildung (Vorträge und Studien. Zentrum für Umweltforschung der Westfälischen Wilhelms-Universität 16). Münster, 29–43.
- Hasse, Jürgen** (2018): Was bedeutete es, zu wohnen? Essay. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 25–26, 4–8.
- Hasse, Jürgen** (2020): Wohnungswechsel. Phänomenologie des Ein- und Auswohnens. Bielefeld: Transcript.
- Hasse, Jürgen; Levin, Sara** (2019): Betäubte Orte. Erkundungen im Verdeckten. Freiburg und München.
- Heidegger, Martin** (1993): Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin** (1997): Was heißt denken? 5. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin** (2000): Bauen Wohnen Denken (zuerst 1951). In: Führ, Eduard (Hg.): Bauen und Wohnen. Martin Heideggers Grundlegung einer Phänomenologie der Architektur. Münster u. a., 31–49.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2008): Sozialethik. In: Arntz, Klaus; Heimbach-Steins, Marianne; Reiter, Johannes; Schlögl, Herbert (Hg.): Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 166–208.
- Henry, Michel** (2016): Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Aus dem Französischen übersetzt und hgg. von Rolf Kühn und Isabelle Thireau. Freiburg, München: Karl Alber.
- Höffe, Ottfried** (2002): Sozialethik. In: Höffe, Ottfried (Hg.): Lexikon der Ethik. 6. Aufl. München: C. H. Beck, 240–241.
- Husserl, Edmund** (1958): Die Idee der Phänomenologie (Vorlesung von 1907). 2. Aufl. Haag: Martinus Nijhoff.
- Kirchner, Friedrich; Carl Michaëlis** (1998): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner.

- Lagueux, Maurice** (2013): Ethik und Ästhetik in der Architektur (zuerst 2004). In: Baumberger, Christoph (Hg.): Architekturphilosophie. Grundlagentexte. Münster: mentis, 180–199.
- Lampugnani, Vittorio Magnago** (2016): Was Bauen mit Ethik zu tun hat. In: Neue Zürcher Zeitung vom 29. 07. 2016, online unter <<https://www.nzz.ch/feuilleton/architektur-und-gesellschaft/moralische-architektur-ist-schoen-pragmatische-erwartungen-erfullen-und-emotionen-wecken-ld.108226>>, abgerufen 15. 12. 2020.
- Maluschke, Günther** (1988): Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Kant). In: Volpi, Franco; Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Lexikon der Philosophischen Werke. Stuttgart: Kröner, 14–15.
- Neuburger, Albert** (1919): Die Technik des Altertums (Reprint). Leipzig: R. Voigtländer.
- Otto, Rudolf** (1924): Das Heilige. 12. Aufl. Gotha, Stuttgart: Friedrich Andreas Perthes.
- Perec, Georges** (2015): Denken/Ordnen. 2. Aufl. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Reiner, Hans** (1972): »Dankbarkeit«. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Stuttgart: Schwabe. Band 2, Spalte 9–11.
- Schmitz, Hermann** (1964–1980): System der Philosophie. 5 Bände in 10 Büchern. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann** (1983): System der Philosophie. Bd. III. Der Raum. Teil 3. 2. Aufl. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann** (1995): System der Philosophie. Bd. III. Der Raum. Teil 4. 2. Aufl. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann** (2003): Was ist Neue Phänomenologie? (LYNKEUS. Studien zur Neuen Phänomenologie, 8). Rostock: Ingo Koch.
- Schmitz, Hermann** (2008): Heimisch sein. In: Hasse, Jürgen (Hg.): Die Stadt als Wohnraum. (Neue Phänomenologie 12). Freiburg, München: Alber, 25–39.
- Schmitz, Hermann** (2009): Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie. Freiburg, München: Alber.
- Semper, Gottfried** (1851): Die vier Elemente der Baukunst. Ein Beitrag zur vergleichenden Baukunde. Braunschweig: F. Vieweg.
- Van de Velde, Henry** (1958): Kunst und Industrie (zuerst 1908). In: Deutscher Werkbund, Landesgruppe Hessen (Hg.): 50 Jahre Deutscher Werkbund. Frankfurt am Main, Berlin: Alfred Metzner, 27–29.

Über den Autor

Jürgen Hasse, Prof. Dr. rer. nat. habil., Sen. Professor für Humangeographie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Email: J.Hasse@geo.uni-frankfurt.de.