

Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise

»In den letzten Stunden spitzt sich der Streit um Solidarität zu«, so lautete das Resümee der *Süddeutschen Zeitung* einige Stunden vor Ende der 29. UN-Klimakonferenz in Baku, Aserbaidschan im November 2024 (Bauchmüller 2024b). Die tagelangen Konflikte um die Höhe der Ausgleichszahlungen an die von der Klimakrise am stärksten betroffenen Länder des globalen Südens resultierte in einer Verlängerung der Konferenz um mehr als 30 Stunden – und führte dennoch, zumindest aus Sicht der benachteiligten Länder, nicht zu einem zufriedenstellenden Ergebnis. Von einer »Solidarität auf dem Papier« war in den tagesaktuellen Medien die Rede (Bauchmüller 2024a).

Die Geschehnisse und die Berichterstattung um die UN-Klimakonferenz 2024 zeigen exemplarisch, dass die planetare ökologische Krise grundsätzliche ethische Fragen aufwirft, die unter dem Stichwort der »Solidarität« verhandelt werden. Im Fokus steht dabei die konkrete, prekäre Situation bestimmter Kollektive – hier vor allem die der Inselstaaten und Länder des globalen Südens, deren Zukunft aufgrund der Klimakrise besonders gefährdet ist – und der daraus resultierende Anspruch auf solidarische Hilfeleistungen durch andere, besser gestellte Nationen, in diesem Fall die Industriestaaten des globalen Nordens zur Herstellung von Gerechtigkeit bezüglich der Lasten des Klimawandels

(Becka 2020, 42.43.47).¹ Die dabei zur Debatte stehenden Solidaritätsbekundungen, soviel wird am Beispiel Baku deutlich, sind insofern besonders konfliktträchtig, als sie über formale Lippenbekenntnisse hinausgehen und mit erheblichen finanziellen Ressourcen verbunden sind. Das hier ge-

Katharina Wörn, Dr. JProf., 2008-2016 Studium der Ev. Theologie und Religionswissenschaft in München, Heidelberg und Yale/USA, 2020 Promotion, seit 2023 Juniorprofessorin für Systematische Theologie, Gegenwartsfragen und Ethik an der JMU Würzburg.
ORCID: 0009-0003-6875-7464

DOI: 10.18156/eug-1-2025-art-7

(1) Zu Solidarität als Korrektiv bzw. Wiederherstellung abstrakter Gerechtigkeit vgl. Haker 2006.

forderte ›Mehr‹ an Investitionen seitens der Industrienationen ist damit an eine Priorisierung finanzieller Ressourcen und damit gegebenenfalls auch an finanzielle Einschränkungen an anderer Stelle gekoppelt. Ähnlich wie im Zusammenhang mit den Debatten um intergenerationale Gerechtigkeit bedeutet eine Solidarität mit dem globalen Süden angesichts der ökologischen Krise damit die Gleichzeitigkeit von ›Mehr woanders‹ (bzw. später) und einem ›Weniger hier‹ (bzw. heute) – eine Gleichzeitigkeit, die aktuell politisch nicht einfach kommunizierbar scheint.

Der vorliegende Beitrag möchte dieses Spannungsverhältnis um Praktiken globaler Solidarität im Angesicht der Klimakrise durch die Linse des Verzichts beleuchten, der als eine *freiwillige und intentionale Handlung* eine Praxis der Selbstbeschränkung sui generis darstellt (Wörn 2025). Im Folgenden soll also das Verhältnis von Akten des Verzichts und Praktiken solidarischen Handelns geschärft werden, indem die Frage im Zentrum steht, inwiefern Verzichtsakte – insbesondere solche, die im Kontext der ökologischen Krise stattfinden – selbst als eine solidarische Praxis verstanden werden können.

Zur Beantwortung dieser Frage soll in einem ersten Teil geklärt werden, was Verzichtshandlungen – gerade in ihrer Differenzierung von fremdbestimmten Verboten und passiv erlittenen Mangelerfahrungen (Heimerdinger 2022, 79) – als eine besondere Praxis der Selbstbeschränkung kennzeichnet, und wie genau das Verhältnis von Verzicht und Solidarität dementsprechend konzeptualisiert werden kann. In einem zweiten Teil wird anhand verschiedener Problemkonstellationen des Verzichts – dem Verhältnis von Verzicht und Freiheit, dem Problem der Universalisierbarkeit von Verzichtsforderungen und der Frage nach der Möglichkeit kollektiver Verzichte – sichtbar, welchen Herausforderungen sich eine Praxis solidarischen, global ausgerichteten Verzichts in der spätkapitalistischen Gesellschaft gegenüberstellt. Schließlich werden abschließend die Einsichten für die gegenwärtige Ethik thematisiert, die sich aus der Verhältnisbestimmung von Verzicht und Solidarität gewinnen lassen. Die zentrale These in diesem Zusammenhang lautet, dass der konkrete partikuläre Bezug sowie die gleichzeitige Überschreitung individualistischer Perspektiven hin zu kollektiven Formen zwei Tendenzen sind, die eine auf Individualismus und Universalisierung ausgerichtete Ethik berücksichtigen muss, um im Angesicht der Klimakrise orientierungsfähig zu sein (Bayertz und Boshammer 2008).

⇒ 1 Verzicht als Praxis der Solidarität

Kaum ein Konzept hat es im Zusammenhang mit öffentlichen Debatten um mögliche Maßnahmen zur Bekämpfung der ökologischen Krise in den letzten Jahren zu einer derartigen Unpopularität gebracht wie der Verzicht. Nicht nur kann der Begriff im politischen Diskurs mittlerweile als ein Reizwort gelten und wird – von verschiedenen Seiten und mit verschiedenen Begründungen gemieden bzw. explizit abgelehnt (Christian Lindner 2019; Hotel Matze 2024). Auch in der (populär)wissenschaftlichen Debatte mischen sich Faszination, aber auch Abwehr in die Diskussion um Definition, Potenzial und Reichweite des Verzichts (Billerbeck 2020; Rosales 2020; Düffel 2022; Wegst 2021; Firus 2020).

Dabei lässt sich beobachten, dass sich in der Alltagssprache, aber auch bis in die akademischen Debatten hinein nicht selten semantische Missverständnisse um die Begriffsbestimmung des Verzichts mit inhaltlichen Abwehrbewegungen verquicken. Insofern soll nun zunächst geklärt werden, was genau unter einer Verzichtshandlung verstanden werden kann und von welchen verwandten Konzepten der Begriff indes abgegrenzt werden muss. Im Anschluss soll der Verzicht als eine Praxis konzeptualisiert und in seinem Verhältnis zur Solidarität geschärft werden.

⇒ 1.1 Was ist Verzicht?

Etymologisch lässt sich der Begriff des Verzichts auf das deutsche Verbalabstraktum ›verzeihen‹ zurückführen und ist in der deutschen Sprache seit dem späten Mittelalter belegt (Grimm und Grimm 1956). Bis ins 18. Jahrhundert hinein kursiert er quasi ausschließlich als Terminus der Rechtssprache und bezeichnet in diesem Zusammenhang das freiwillige Zurücktreten oder Absehen von Rechtsansprüchen (etwa in Eigentums- oder Erbangelegenheiten) (Höffe 2023, 24.29-30, Zimmermann 2025, 10–11). Erst im Laufe des 18./19. Jahrhunderts findet eine allmähliche Begriffsausweitung in die Alltagssprache hinein statt. Die starke Verbindung von Freiwilligkeit und Verzicht bleibt jedoch bis in gegenwärtige Definitionen hinein erhalten – wenngleich gerade dieser Konnex in der öffentlichen Debatte oft in den Hintergrund gerät.

Basierend auf früheren Überlegungen will ich meinen Ausführungen folgende heuristische Begriffsdefinition zugrunde legen: Verzicht ist zu verstehen als ein a) *freiwilliges Unterlassen* b) *bei vorhandener Möglichkeit und Wunsch* c) *aufgrund einer Motivation/eines Zwecks* d) *trotz*

einer Zumutung und e) mit einer (oft zeitlich nachgeordneten, unverfügbaren) Kompensation (Heimerdinger 2022, 79; Wörn 2025).

Verdeutlicht am Beispiel einer Flugreise bedeutet dies, dass ein Individuum grundsätzlich die Möglichkeit einer Flugreise haben muss, also über entsprechende finanzielle Mittel verfügt und eine bestehende Flugverbindung in Anspruch nehmen kann (b), um überhaupt auf das Fliegen »verzicht« zu können (a). Weiterhin bedeutet dies, dass das Individuum eigentlich den Wunsch hegt, z.B. zu einem beruflichen Termin oder auch zum Verwandtenbesuch mit dem Flugzeug zu reisen, weil dies, etwa was finanzielle oder zeitliche Ressourcen oder auch den Komfort angeht, die günstigste oder bequemste Reiseoption darstellt (b), während andere Optionen, etwa die Bahnfahrt, mit finanziellem, zeitökonomischem oder sonstigem Mehraufwand verbunden sind und dementsprechend eine gewisse »Zumutung« darstellen (d). Dennoch entscheidet sich das Individuum freiwillig – also ohne äußeren Zwang – (a), nicht zu fliegen, und zwar aufgrund eines bestimmten Zwecks (c), also etwa, weil ihm/ihr der individuelle Beitrag zum Klimaschutz wichtig ist. Ob nun diese Entscheidung auch eine kompensatorische Seite zu eigen hat – etwa, dass die Person eine ungewöhnlich entspannte Bahnfahrt genießt, neue Freunde beim Carsharing kennenlernt oder das langsame Reisen für sich entdeckt – ist nachgeordnet und unverfügbar (e), kurzum belangt nicht den eigentlichen Entscheidungsmoment und -anreiz.

Mit dieser Definition von Verzicht ist nun zweierlei verbunden: Zum einen muss der Verzicht von anderen Akten der Reduktion bzw. Einschränkung abgegrenzt werden, insbesondere dem Verbot auf der einen Seite, der Mangelerfahrung auf der anderen Seite (Heimerdinger 2022). Beiden fehlt das Moment der Freiwilligkeit und der Aspekt der Intentionalität, das den Verzicht kennzeichnet: ein Verbot erfolgt fremdbestimmt und von außen auferlegt – etwa durch das gesetzliche Verbot von Inlandsflügen; eine Mangelerfahrung, also fehlende finanzielle Ressourcen für Mobilität, ist ebenfalls nicht selbstgewählt, sondern stellt ein passives Widerfahrnis dar, das in der Regel nicht angestrebt, sondern unfreiwillig erlitten wird. Die in der öffentlichen, teils auch wissenschaftlichen Debatte angetroffene semantische Verwechslung von Verzicht, Verbot und Mangel mag aufgrund der Assoziation der Fremdbestimmtheit, die mit den Einschränkungen des Verbots und Mangels verbunden ist, durchaus zur gegenwärtigen Unpopularität des Verzichtsbegriffs beitragen.

Zum anderen hat die oben ausgeführte Definition von Verzicht zur Folge, dass Verzichtsakte in erster Linie als alltägliche Handlungen zu

verstehen sind (Wörn 2025): Als Wesen mit begrenzten materiellen, zeitlichen und physisch-psychischen Ressourcen verzichten Menschen überall und ständig, nämlich immer dann, wenn das Unterlassen oder Aufgeben einer bestimmten, attraktiven Handlung oder eines Gegenstands aufgrund eines (höheren) Zwecks als notwendig erachtet wird, sei es im Miteinander in Partnerschaften oder Familien, im beruflichen Kontext oder in der Alltagsorganisation. Der schweren Herzens abgesagte Kinobesuch zur Fertigstellung eines Manuskripts ist damit ebenso eine alltägliche Verzichtshandlung wie die strikte Ernährungsweise von Sportler*innen oder die Aushandlungsprozesse um Zeit und Ressourcen in Familien, die Verzichtsakte beinhalten. Die primäre Arena des Verzichts, so meine These, ist also erst einmal nicht die ökologische Krise, sondern das gewöhnliche Alltagsleben (Wörn 2025).

Dieser Fokus auf dem Verzicht als einer alltäglichen Handlung bringt zugleich das Verständnis von Verzicht als einer *Praxis* zu Tage. Verzichtshandlungen rücken damit als habitualisierte und vor allem sozial organisierte Handlungen, als Teil der ›doing culture‹ in den Blick (Reckwitz 2009; 2003). Verzichte, so die damit verbundene These, sind also keine sich angesichts der Klimakrise erst eröffnenden, gleichsam ›neuen‹ Handlungsoptionen, sondern etablierte Alltagspraktiken, die bereits ›da‹ sind. Damit stellt sich die Frage, was die sogenannten ›Klimaverzichte‹ um die Themen Ressourcenverbrauch, Mobilität, Ernährung und Wohnen eigentlich auszeichnet und warum gerade mit ihnen eine derart starke, bisweilen hysterische Abwehr verbunden ist.² Bevor diese Frage in den Blick genommen wird, soll nun aber zunächst das Verhältnis von Verzicht und Solidarität näher bestimmt werden.

⇒ 1.2 Verzicht und Solidarität

Bei aller Vieldeutigkeit der Begriffsbestimmung und verschiedenen Formen von Solidarität (Bayertz 1998; Masurkewitz-Möller 2023, 25–40) lassen sich doch einige Kerngedanken des Solidaritätskonzepts formulieren, die ich meinen folgenden Überlegungen zugrunde legen will: dies sind zunächst die Doppelheit eines deskriptiven und eines normativ-appellativen Verständnisses von Solidarität, also der Solidarität als einem *Gefühl* der Zusammengehörigkeit einer Gruppe von Menschen und der *Verpflichtung* zur Hilfeleistung gegenüber anderen Mitgliedern

(2) Zu einer Systematisierung verschiedener Abwehrstrategien und die Beleuchtung ihrer Hintergründe vgl. Degele u. a. 2025.

der Gruppe, die aus diesem Gefühl heraus erwächst (Bayertz und Boshammer 2008).

Zentral ist weiterhin der Gedanke einer grundlegenden Reziprozität im Solidaritätsverhältnis, welche die Rhetorik von Sender*innen und Empfänger*innen von Solidaritätsleistungen obsolet macht und stattdessen beidseits die Rede von Akteur*innen der Solidarität nahelegt (Becka 2006, 175.178; Jähnichen 2007, 98). Dieser Einsicht zugrunde liegt die Auffassung, dass eine Gruppe *nicht grundsätzlich* prekärer oder fragiler wäre als die andere, sondern sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer konkreten, prekären Situation befindet, in der sie der Hilfeleistungen der anderen Gruppenmitglieder bedarf (Becka 2006, 179). Diese grundsätzliche Horizontalität im Solidaritätsbegriff ist hervorzuheben, um Solidaritätshandlungen von Handlungen der Wohltätigkeit zu unterscheiden (Höffe 2008, 84).

Schließlich betonen manche Stimmen im Diskurs, dass Solidarität – gerade im Unterschied zum Verantwortungsbegriff – voraussetzt, dass die unterstützte Gruppe *selbst* für ihre Anliegen und Rechte kämpft bzw. kämpfen kann und in ebendiesem Kampf von anderen unterstützt wird (Wildt 2017).

Gerade die beiden letzten Aspekte des Solidaritätsbegriffs haben zur Folge, dass die Möglichkeit einer Solidargemeinschaft mit Föten, Neugeborenen, zukünftigen Generationen, aber auch eine spezieübergreifende Solidargemeinschaft von manchen Denker*innen skeptisch betrachtet oder gar verneint wird und an entsprechender Stelle stattdessen der Verantwortungsbegriff herangezogen wird (Wildt 2017).³ Andere wiederum beschreiben Solidarität, z.B. im Fall der ökologischen Frage als eine Dimension von Verantwortung oder verweisen auf einen »erweiterte[n] Gebrauch des Begriffs«, der sich auch auf große Gemeinschaften erstrecken kann (Gräb-Schmidt 2015, 695; Birnbacher 2022, 71). Voraussetzung einer Solidaritätsbeziehung, so etwa Dieter Birnbacher im Kontext seiner Klimaethik, sei dann nicht der Bekanntheitsgrad der Anderen oder deren spezifische Eigenschaften, sondern »[d]ie einzige Voraussetzung ist die reale Möglichkeit, auf das Schicksal dieser anderen durch Handeln und Unterlassen direkt oder indirekt Einfluss zu nehmen.« (Birnbacher 2022, 71–72).⁴ Diesem weiten Verständnis möchte ich mich an dieser Stelle anschließen.

(3) Zur Diskussion, gerade in Bezug auf tierethische Implikationen, vgl. Mügge 2024, 184–187.

(4) Damit rückt Birnbachers Definition, wie er selbst bemerkt, in die Nähe einer universalisierten Nächstenliebe, die auch die Fernsten einbezieht.

Fasst man also das Oszillieren des Solidaritätsbegriffs zwischen deskriptiver Beschreibungskategorie und normativem Appell, das Kennzeichen der Wechselseitigkeit oder Reziprozität sowie – bei allen Herausforderungen, die damit einhergehen – die Annahme einer grundsätzlichen Ausdehnbarkeit von Solidargemeinschaften über örtliche und zeitliche Zusammenhänge hinweg als zentrale Charakteristika von Solidaritätspraktiken, stellt sich nun die Frage, ob und inwieweit sich Verzichtshandlungen als eine solidarische Praxis verstehen lassen. Oder anders gefragt: *Welche* Verzichte rücken unter diesen Voraussetzungen als Praktiken der Solidarität in den Blick?

Zunächst will ich argumentieren, dass Verzichtshandlungen keineswegs *grundsätzlich* eine solidarische Praxis darstellen. Es gibt durchaus Verzichtshandlungen, die keine solidarischen Praktiken darstellen, weil sie etwa (hier im neutralen Sinne verstanden) selbstbezogen oder kurzfristig sind (etwa der Verzicht auf den Abend mit Freund*innen zur Fertigstellung des Manuskripts, der Verzicht auf kalorienreiche Produkte mit dem Ziel des Gewichtsverlusts, etc.). Jedoch können, so meine These, gerade die zur Debatte stehenden »Klimaverzichte« in den Bereichen Ernährung, Mobilität und Wohnen aufgrund ihrer zeitlichen Ausdehnung und des in ihnen formulierten Zwecks eines ›für und mit anderen‹ als solidarische Handlungen verstanden werden.

Wenn sich etwa ein Individuum zum Fleischverzicht und für eine vegetarische Ernährungsweise entscheidet, so ist diese Entscheidung, erstens, in der Regel eine auf Langfristigkeit ausgerichtete Entscheidung, die nicht nach zwei Tagen wieder revidiert wird (zumindest ist das der Anspruch); und, zweitens, nicht selten begründet mit der Minimierung von Tierleid oder der Verringerung tierhaltungsbedingter Emissionen. Der Zweck der Verzichtshandlung liegt also in einem ›für andere‹ (etwa die Tierwelt, nachfolgende Generationen, usw.), für die die eigene Einschränkung oder zumindest Umorientierung in der Lebensweise trotz möglicher emotionaler oder finanzieller Kosten in Kauf genommen wird.

Wenn in dieser Weise von Verzicht als einer solidarischen Praxis die Rede ist, ist also die normativ-appellative Dimension des Begriffs angesprochen, die jedoch ein wie auch immer geartetes Gefühl der Verbundenheit (deskriptive Dimension), also eine Identifikation mit der zu unterstützenden Gruppe, also etwa den Tieren, nachfolgenden Generationen, Menschen im globalen Süden usw. voraussetzt. Zugleich bedeutet dies, dass ein- und dieselbe Handlung einen solidarischen Verzicht und einen nicht-solidarischen Verzicht darstellen kann, abhängig von den damit verfolgten Zwecken.

⇒ 2 Problemkonstellationen des Verzichts als solidarischer Praxis

Im Anschluss an die begrifflichen Einordnungen möchte ich nun auf verschiedene Problemkonstellationen zu sprechen kommen, die sich im Zusammenhang mit dem Verzicht als einer solidarischen Praxis stellen. Lässt man die oben ausgeführten semantischen Missverständnisse, die Verzichtshandlungen mit Verboten oder Mangelerfahrungen gleichsetzen, beiseite, so lassen sich im Diskurs um Klimaverzichte darüber hinaus verschiedene inhaltliche Anfragen an den Verzichtsbegriff finden, von denen ich im Folgenden drei thematisieren möchte. Mit Blick auf Praktiken der Solidarität sollen die Anfragen an das Konzept des Verzichts hier als Ausweis für die Herausforderungen stehen, denen sich solidarische Praktiken in der spätkapitalistischen Gesellschaft gegenübergestellt sehen.

⇒ 2.1 Verzicht und Freiheit

»Ich will nicht verzichten müssen und will auch nicht, dass andere verzichten müssen. Ich will durch die beste & neueste Technik erreichen, dass die Menschen frei leben und sich frei bewegen können, während wir gleichzeitig etwas für den Klimaschutz tun«, so äußerte sich jüngst der ehemalige deutsche Finanzminister Christian Lindner auf der Plattform X – und aktualisierte in seinem Post damit die grundsätzliche Gegenüberstellung von Verzichtshandlungen und dem Paradigma der Freiheit (Christian Lindner 2019; Wörn 2025). Verzichte zugunsten des Klimas, seien sie auf Konsum, Ernährung, Mobilität oder Wohnen bezogen, sind mit dem »guten Leben in Freiheit« unvereinbar – so suggeriert es diese Aussage.

Die exemplarische Äußerung verweist auf ein Grundproblem, das im Zusammenhang mit Diskussionen, um den Verzicht immer wieder anzutreffen ist, und – so die hier vertretene These – eher auf eine Verengung des Freiheitsgedankens denn auf eine tatsächliche Unvereinbarkeit zwischen Verzicht und Freiheit zurückzuführen ist. Kern des Problems ist dabei die gegenwärtige Dominanz eines (neo-)liberalen, individualistisch verengten Freiheitsbegriffs, der Freiheit im Sinne grenzenloser Selbstverwirklichung des Individuums versteht – wobei dieses Individuum in der Regel weiß, westlich und privilegiert ist – und in der Koppelung von Autonomie- und Wachstumsimperativ eine Unvereinbarkeit der Realisierung individueller Freiheit mit Akten der Selbstbeschränkung nahelegt (Degele u. a. 2025).

Der Philosoph und Theologe Jean-Pierre Wils hat in seinem jüngsten Buch *Verzicht und Freiheit* in Bezug auf den Freiheitsbegriff eine »kleine Systematik [von] Fehldeutungen« im gegenwärtigen Freiheitsdiskurs aufgestellt und diese als 1. Negativismus der Freiheit, 2. Naturalismus der Freiheit und 3. absolutistische Freiheit bezeichnet (Wils 2024, 172).

Die erste und zugleich am häufigsten anzutreffende Fehldeutung der Freiheit nach Wils, der Negativismus der Freiheit, versteht Freiheit im Sinne der bereits angesprochenen Einseitigkeit als maximale Selbstentfaltung des Individuums. Letzteres wird als selbstständige, wenn nicht gar atomistische Einheit betrachtet, deren subjektives Recht es ist, »mit einer möglichst unscheinbaren Last an Verpflichtungen gegenüber Dritten« und »weitgehend unbehelligt vom Staat« die eigenen Interessen zu verfolgen (Wils 2024, 173). Der Staat wird in dieser Perspektive zwar als »Garant der eigenen Freiheit« in Anspruch genommen, aber kritisiert, sobald er freiheitseinschränkend tätig wird. Im Hintergrund dieser Vereinseitigung des Freiheitsbegriffs steht, so Wils, die Missdeutung der wirkmächtigen Unterscheidung von Isaiah Berlin zwischen »negativer Freiheit«, also der *Freiheit von* Verpflichtungen, Zwängen, usw. und »positiver Freiheit«, also der *Freiheit zu* selbst verantworteten Handlungen. Im vereinseitigenden Fokus auf die *Freiheit von* wird vernachlässigt, dass gerade für Berlin die *Freiheit von* weder einen heiligen noch unantastbaren Wert darstellt, sondern um die *Freiheit zu* ergänzt werden muss – und zum Zweck der Freiheitseinschränkung anderer durchaus auch eingeschränkt werden darf (Wils 2024, 173–174; Berlin 1995; Becka und Ulrich 2022, 4–5).

Die zweite Fehldeutung der Freiheit, der Naturalismus, missversteht Freiheit als »existentielle Gegebenheit, als anthropologisches Faktum«, als ein Merkmal, mit dem der Mensch von Geburt an ausgestattet ist (Wils 2024, 175). Diese Deutung von Freiheit vernachlässigt, dass gegenwärtig wahrgenommene Freiheiten auf einer *Geschichte der Befreiung* beruhen, dass Freiheiten in der Regel mühsam und nicht selten blutig erkämpft und errungen wurden und damit auf einem – kollektiven – Prozess der Emanzipation beruhen. Freiheit, so schreibt es Wils pointiert, stellt dementsprechend immer das »Resultat eines ›Wir‹ statt Besitz eines ›Ich‹« dar (Wils 2024, 176). Freiheit ist insofern auch als ein Prozessbegriff zu verstehen, als Freiheit, die erst im Lauf der Befreiung entsteht und wächst. Im Rückgriff auf die *Theorie der Befreiung* des Philosophen Christoph Menke führt Wils an dieser Stelle dessen Verweis auf die biblische Exoduserzählung an, die eben nicht bei der mit Geburt gegebenen Freiheit, sondern gerade bei der

tatsächlichen Realität der Unfreiheit der Israeliten ansetzt und überhaupt erst im Zuge von deren Befreiungsgeschichte freiheitsfähige Subjekte hervorbringt (Wils 2024, 176.; Menke 2024). Der Fokus auf Freiheit als einer kollektiven Errungenschaft statt einer anthropologischen Ausstattung bedeutet in der Konsequenz aber auch, dass Freiheit immer eine *gefährdete Freiheit* ist, dass sie stets weiter erkämpft, geschützt und gesichert werden muss – und hierfür der Gemeinschaft, die über den*die Einzelne*n hinausgeht, bedarf.

Das dritte Missverständnis der Freiheit nach Wils deutet Freiheit als unteilbares Eigentum eines isolierten Individuums und damit als Gegenstück zum Sozialen. Mit Verweis auf Christoph Möllers Begriff der Freiheitsgrade kritisiert Wils, dass Freiheit nicht auf einer Entweder-oder-Logik, etwa zwischen frei und unfrei, Individuum und Sozialem beruht, sondern stets in verschiedenen Graden zwischen diesen Polen vorliegt (Wils 2024, 188; Möllers 2020). Gegen die Privatisierung der Freiheit als Eigentum führt Wils die Freiheit als Politikum ins Feld, beruhend auf dem Argument, dass Individualität als solche immer schon ein soziales Phänomen darstellt und sich einer Sozialität verdankt. Dementsprechend ist – im Anschluss an Axel Honneth – Freiheit stets als *bezogene Freiheit* zu verstehen. Welches Maß an Einschränkungen bzw. Freiheitsgraden individueller und kollektiver Natur in einer Demokratie vorherrschen, ist dabei Sache von Aushandlungsprozessen und gehört in diesen begründet (Wils 2024, 187–192).

Versucht man nun die geschilderten Abwege des gegenwärtig dominanten Freiheitsbegriffs im Sinne von Wils' Kritik zu revidieren, kommt Freiheit damit als positive Freiheit (*Freiheit zu*), als erkämpfte und immer wieder zu erkämpfende Freiheit und als relationale Freiheit in den Blick. Fokussiert man auf einen derart akzentuierten Freiheitsbegriff, lässt sich auch die vermeintliche Unvereinbarkeit von Verzicht und Freiheitsparadigma zurückweisen. Verzicht kann dann in dreifacher Weise auf Freiheit bezogen werden:

Verzicht beruht auf Freiheit zum Handeln. Verzichtshandlungen haben individuelle Freiheit als Voraussetzung. Diese individuelle Freiheit bedeutet Freiheit im Sinne von *Handlungsspielräumen*, also der Möglichkeit, über Ressourcen und Optionen überhaupt erst verfügen zu können und damit zum Verzicht in der Lage zu sein. Freiheit wird dabei im Sinne einer positiven *Freiheit zum Handeln* verstanden. Freiheit als Voraussetzung für einen Verzichtsakt ist dabei gerade nicht absolutistisch im Sinne eines individuellen Eigentums zu verstehen, sondern als kollektiv ermöglichte Freiheit, die durch andere überhaupt erst errungen, erkämpft, konstituiert wurde und wird.

Verzicht vollzieht Freiheit zu einem Weniger. Die Verzichtshandlung selbst ist insofern selbst ein Akt der Freiheit, als sie auf einer Entscheidung des Individuums beruht, sich so und nicht anders zu entscheiden (Becka und Ulrich 2022, 4). Allerdings – entgegen der grenzenlosen Selbstentfaltung, wie sie die erste Fehldeutung schildert – gehe ich davon aus, dass es durchaus auch die Freiheit zu einem ›Weniger‹, die *Freiheit zum Unterlassen* geben kann. Eine solche freiwillige Selbstbeschränkung steht dabei gerade nicht im Widerspruch zu dem Selbstverwirklichungsparadigma, wohl aber zu dessen Verquickung mit dem Wachstumsnarrativ (Degele u. a. 2025).

Verzicht ermöglicht Freiheit für andere. Freiheit, hier verstanden als relationale Größe im Anschluss an Denker*innen wie Judith Butler und Seyla Benhabib, geht immer schon von den nicht-selbstgesetzten Bedingungen für die Subjektwerdung und von der Anerkennung, Verletzlichkeit und Abhängigkeit von anderen aus. Dabei wird diese Voraussetzung oder Einschränkung jedoch als eine geteilte Voraussetzung verstanden, als verbindendes und ermöglichendes Element (Becka und Ulrich 2022, 12–14; Becka 2020, 35–40). Im Verzicht auf eigene Rechte oder Privilegien liegt sodann die Möglichkeit anderer menschlicher wie nicht-menschlicher Lebewesen, diese Räume zu nutzen und damit ihre Freiheit zu realisieren. Freiheit kommt dabei als begrenzte und zugleich als teilbare Ressource in den Blick.

⇒ 2.2 Verzicht und Universalisierbarkeit

Die zweite Problemkonstellation, die hier in den Blick genommen werden soll, ist diejenige von Verzicht(sforderungen) und deren Universalisierbarkeit. Immer wieder ertönt – oft im Sinne eines Widerspruchs zur Handlungsoption des Verzichts im Angesicht der Klimakrise – der Einwand, Verzicht müsse man sich erst einmal leisten können (Rosales 2020; Billerbeck 2020). Angespielt wird dabei in der Regel auf die Voraussetzung des Verzichts, über ökonomische, aber auch sonstige privilegienbasierte Ressourcen und Optionen (Zeit, Mobilität, Bildung, usw.) zu verfügen, um überhaupt verzichten zu können. Wer also etwa die finanziellen Mittel für eine Urlaubsreise oder das Wissen um hochwertige, gesunde Ernährung aufgrund soziostruktureller Bedingungen nicht aufbringen kann bzw. darüber verfügt, kann auch auf das Fliegen oder fleischbasierte Ernährung nicht oder nur schwerlich verzichten, da ihm* ihr der notwendige Handlungsspielraum für die Verzichtshandlung schlichtweg fehlt.

In Deutschland sind aktuell bis zu 25% der Bevölkerung von Armut akut betroffen oder gefährdet (Statistisches Bundesamt 2024). Das bedeutet, dass diese Bevölkerungsgruppe erst einmal nicht primäre*r Adressat*in von Verzichtsforderungen sein kann, sondern vielmehr – Stichwort semantische Missverständnisse – von Erfahrungen des Mangels betroffen oder bedroht ist. Diese Eingrenzung verschärft und verschiebt sich selbstverständlich noch einmal, sobald die globale Perspektive und deren Verteilungsverhältnisse in den Blick genommen werden. Gleichwohl bedeutet dies zugleich, dass zumindest ca. 75% der deutschen Bevölkerung – natürlich in sehr unterschiedlichem Ausmaß – über finanzielle Ressourcen jenseits der Armutsgrenze verfügen und damit auch ein gewisser Handlungs- und Gestaltungsspielraum angenommen werden kann, der für Klimaverzichte die Voraussetzung darstellt. Der Verweis auf die Nicht-Universalisierbarkeit von Verzichtsakten, der oft mit Verweis auf die nicht-privilegierten Mitglieder der Gesellschaft von Seiten der privilegierteren Mitglieder hervorgebracht wird – kann dementsprechend auch als Strategie der Abwehr interpretiert werden. Gleichwohl ist in nationaler, wie globaler Perspektive der Einwand inhaltlich berechtigt, dass man sich Verzicht insofern »leisten können muss«, als man über bestimmte Ressourcen und Optionen verfügen können muss, also das Verzichten eine gewisse privilegierte Stellung voraussetzt. Damit ist die ethische Frage nach der Reichweite des Verzichts immer auch an Fragen der Verteilungsgerechtigkeit geknüpft oder verweist zumindest auf diese.

Wir haben es beim Verzicht also mit einer Handlungsoption zu tun, die sich – zumindest bezogen auf gewisse Verzichtsakte im Kontext der Klimakrise und im Modus einer moralischen Forderung –, dezidiert nur an privilegierte Bevölkerungsgruppen einer Gesellschaft bzw. des Planeten richten kann. Der Hinweis auf die notorische Relativität des Attributs »privilegiert« in globaler Perspektive macht deutlich, dass die Frage, wer zu dieser Gruppe gehört, Gegenstand von Aushandlungsprozessen sein muss bzw. auch Grauzonen und Verschiebungen inkludiert. Während mit Blick auf solidarische Verzichte an dem Kriterium des Verfügens über Ressourcen und Optionen festgehalten werden muss und von Armut betroffene Gruppierungen nicht als Verzichtende adressiert werden dürfen, birgt die partikulare Adressatenschaft der Verzichtenden andererseits jedoch die Gefahr der Marginalisierung und Exklusion bestimmter Bevölkerungsgruppen, indem man diese von jeglichen Verzichtsdiskursen ausschließt und damit ihrer Agency schon im Vorhinein beraubt. Schließlich sei in diesem Zusammenhang auch noch angemerkt, dass nicht jeder Verzicht im Kontext der

Klimakrise – Stichwort freiwilliges Tempolimit auf Autobahnen – einen Gegenstand finanzieller Investitionen darstellt.

Und doch rückt der Verzicht als solidarische Praxis in dieser zweiten Verhältnisbestimmung als ethische Handlungsoption von partikularem Anspruch in den Blick, als eine Handlungsoption also, die nicht nur die prekäre Situation *einer partikularen Gruppe im Kontext ihrer Zwecksetzung* im Blick hat – also etwa die vom Klimawandel besonders betroffenen Menschen im globalen Süden oder die nachfolgenden Generationen –, sondern auch *von einer partikularen Gruppe vollzogen wird*, die primäre Akteurin der Solidaritätspraxis ist. Dieser zweifach partikulare Bezug verleiht jeder Verzichtsethik eine unhintergehbare Verhaftung im Partikularen mit – freilich verschiebbaren und sich immer wieder wandelnden – Grenzen bezüglich ihrer Universalisierbarkeit. Diese Bezogenheit auf eine partikulare, konkrete Situativität, die in ihrer Reichweite immer neuer Aushandlungen bedarf, muss jedoch gerade in einer globalisierten, komplexen Welt kein Nachteil sein, sondern kann aufgrund der Flexibilität und Kontextualität einer solchen Ethik gerade eine Stärke darstellen.

⇒ 2.3 Verzicht und Kollektivierung

Die dritte Problemkonstellation, die hier in den Blick genommen werden soll, ist die Frage nach der Kollektivierbarkeit von Verzichtshandlungen. Der dahinterliegende Vorwurf, der Effekt individueller Verzichte sei angesichts der massiven und komplexen Herausforderungen im Kontext der Klimakrise quasi wirkungslos oder zumindest nicht ausreichend, trifft durchaus einen Punkt.⁵ Durch das Charakteristikum der freiwilligen und intentionalen Entscheidung zur Unterlassung, kommt der Verzicht erst einmal als eine individualethische Handlungsoption in den Blick und verfügt damit über eine begrenzte Effektivität. Wenn etwa der Verzicht auf fleischliche und damit die Umstellung auf eine vegetarische oder gar vegane Ernährung zur Debatte steht, wenn zwischen der Autofahrt und dem Fahrrad, der Flug- oder Zugreise abgewogen wird, steht im Falle von inneren oder öffentlichen Aushandlungsprozessen damit stets die Frage im Raum, welche Auswirkungen diese Einzelentscheidungen in Bezug auf die Reduktion von Treibhausgasen und damit eine Eindämmung des Klimawandels überhaupt haben können. Dies hat in den letzten Jahren nicht nur zu verstärkten philosophisch-

(5) Zur Thematik individueller Verantwortung in Bezug auf die kollektiv verursachten Schäden des Klimawandels und damit zusammenhängende ethische Probleme vgl. Bartmann 2024.

ethischen Debatten um das Thema individueller versus kollektiver Verantwortung in Bezug auf den Klimaschutz geführt (Wallimann-Helmer 2017; Hormio 2023; Bartmann 2024), sondern tangiert insbesondere auch das Thema der *Handlungsmotivation*, wenn es um Fragen des Verzichts geht. Warum als Einzelne*r überhaupt verzichten, wenn sich die gewünschten Effekte meines Handelns bzw. Unterlassens womöglich nie einstellen?

Natürlich lässt sich an dieser Stelle einerseits auf die Signalwirkungen individueller Verhaltensänderungen verweisen – sichtbar werden sie etwa an den steigenden Zahlen von Flexitarier*innen in der Gesellschaft oder an dem Impact, den Bewegungen wie Fridays for Future innerhalb ihrer Peergroups, in ihren Familien, aber auch in der politischen Debatte erzeugen (Neumayr 2022). Insofern können individuelle Verzichtshandlungen indirekt durchaus gewisse Resultate erzielen. Gleichzeitig birgt aber eine solche Individualisierung und damit Entpolitisierung des Klimaschutzes natürlich andererseits die Gefahr der Überforderung des Individuums und damit der Entlastung des Staates von notwendigen Handlungsmaßnahmen in Bezug auf nachhaltigkeitsförderliche Strukturen und Rahmenbedingungen.

Schließlich lässt sich aber in diesem Zusammenhang auch die Frage stellen, inwiefern der Verzicht als Handlungsoption *sui generis* auch als *kollektive Handlungsoption* denkbar ist. Können Unternehmen, Gesellschaften, Staaten als kollektive Akteur*innen verzichten? Oder ist immer dann, wenn (zumindest größere) Kollektive »verzicht«*n*, schon der Übergang zum fremdbestimmten, von außen auferlegten Verbot vollzogen, weil der Aspekt der bewusst, intentional und freiwillig getroffenen Entscheidung auf Seiten von Kollektiven nicht vorliegen kann? An diesem Punkt sind philosophische und demokratietheoretische Probleme von großer Reichweite berührt – etwa die nach der Möglichkeit eines Kollektivsubjekts oder dem Status von demokratischer Repräsentation in politischen Entscheidungsprozessen –, anhand derer sich diese Fragen entscheiden.

Ein bedenkenswerter Entwurf an dieser Stelle ist die jüngste Veröffentlichung des Politikwissenschaftlers Felix Heidenreich zu *Nachhaltigkeit und Demokratie* (Heidenreich 2023). Im Angesicht der Spannung zwischen dem liberalem Freiheitsparadigma und der Notwendigkeit kollektiver Einschränkungen im Zusammenhang mit Nachhaltigkeit versucht Heidenreichs Buch eine Revision des liberalen Demokratieverständnisses durch republikanische Perspektiven zu erreichen. Durch die Stärkung aktiver Partizipation und öffentlicher Deliberation, so die Hauptthese, muss die Demokratie als Sache aktiver Gestaltung der

Bürger*innen wieder in den Blick rücken. Auf diese Weise kann ein Verständnis von Freiheit als »kollektiver Selbstbindung« entstehen, das die demokratische Entscheidung für und gemeinsame Gestaltung von Transformationsprozessen hin zu Nachhaltigkeit überhaupt erst ermöglicht. Im Anschluss an solche demokratiethoretischen Erwägungen zum Verhältnis von Kollektiv und Partizipation läge m.E. auch eine Möglichkeit, demokratische Entscheidungen kollektiver Selbstbeschränkungen als Akte solidarischen Verzichts zu thematisieren.

Die in den vorangegangenen Abschnitten thematisierten Verhältnisbestimmungen von Verzicht und Freiheit, Verzicht und Universalisierbarkeit und Verzicht und Kollektivierung brachten jeweils Grundprobleme zutage, die mit der Krise westlich-liberaler Demokratien im Hinblick auf die Bewältigung der anstehenden sozio-ökologischen Transformationsaufgaben in engem Zusammenhang stehen. Dies waren insbesondere die Verengung auf ein (neo-)liberales Freiheitsverständnis, das Freiheit in erster Linie als individuelle Grenzenlosigkeit interpretiert und dabei die geschichtlichen, kollektiven und relationalen Dimensionen von Freiheit marginalisiert (vgl. 2.1). Im Verhältnis von Verzicht und Universalisierung rückte am Beispiel der Partikularität von ethischen Ansprüchen die Problematik von Verantwortungsdiffusion, aber auch die von Marginalisierung und Exklusion bestimmter Bevölkerungsgruppen im Hinblick auf den Verzichtsdiskurs in den Blick. Wer gehört in unserer Gesellschaft, aber auch global gesehen zu den sogenannten »Privilegierten«, an die die Verpflichtung verzichtender Solidarität überhaupt gerichtet werden darf? Wer wird dabei zu Recht oder zu Unrecht ausgeschlossen und damit gegebenenfalls weiter an den Rand gedrängt? (vgl. 2.2). Schließlich trat mit der Verhältnisbestimmung von Verzicht und dessen Kollektivierung die Frage nach Kollektiven als Subjekten solidarischen Handelns und damit die Möglichkeit demokratisch legitimierten Verzichts zutage (vgl. 2.3).

Alle drei Fälle verweisen auf grundsätzliche Herausforderungen solidarischen Handelns in der spätkapitalistischen Gesellschaft. Die Überwindung dieses prekären Status setzt, so die These der vorangegangenen Ausführungen, eine Revision des gesellschaftlich vorherrschenden Freiheitsverständnisses im Sinne von positiver, kollektiv und relational verstandener Freiheit voraus. Erst dann können – etwa mit Blick auf den Verzicht – solidarische Praktiken der Selbstbegrenzung als vereinbar mit dem Paradigma der Freiheit gelten. Zugleich muss in ethischer Absicht die Rolle des Partikularen und des Kollektivs eingehend reflektiert werden. Erste Konturen einer solchen Reflexion sollen nun abschließend erfolgen.

⇒ 3 Partikularität und Kollektivierung? Einsichten für eine Ethik im Angesicht der Klimakrise

Die angedeuteten Spannungen zwischen Partikularität und Universalisierung sowie Individualität und Kollektivität liegen nicht nur im Zentrum der gegenwärtigen Debatten zu Solidarität, sondern stellen auch Grundfragen bzw. -tendenzen der Ethik dar. Während sich gerade auch die protestantische Ethik der Nachkriegszeit deutlich zu den Polen der Universalisierung und Individualität bekannte – und dabei freilich ein bestimmtes Individuum voraussetzte und seine Universalisierungsansprüche von einem konkreten Standort aus formulierte – weisen die aktuellen sozialen wie ethischen Herausforderungen der sozioökologischen Transformation einen anderen Weg.

Die begrifflichen Analysen und Problemkonstellationen um den Verzicht als eine solidarische Praxis zeigen exemplarisch, dass zum einen die *Partikularität* ethischer Ansprüche und normativer Forderungen im Kontext der Klimakrise einen unhintergehbaren Bezugspunkt darstellt. Damit verbunden ist die Anerkennung von ökonomischer, milieu-, geschlechts-, bildungs- und standortspezifischer Diversität und Differenz sowohl im nationalen wie globalen Kontext und ein sensibler Umgang mit dieser. Die Herausforderung einer Ethik der Klimakrise wird darin liegen, inwieweit sich der Anspruch einer Orientierungsfunktion der Ethik mit dieser sich der Universalisierung immer wieder widersetzenden Partikularität in Einklang bringen lässt.

Bezüglich der Tendenzen der Überschreitung einer individualethischen Perspektive stellt sich zum anderen die Frage, inwieweit es in aktuellen ethischen Konflikten an der Zeit ist »Mehr ›wir‹ [zu] wagen«, wie der evangelische Ethiker Peter Dabrock jüngst pointiert forderte (Dabrock 2024). Dabrocks Kommentar hat freilich die Gefahren dieser »normativen Verblendungskategorie« im Blick, die vom Repräsentationsdefizit (Wer soll dieses proklamierte Wir eigentlich sein?) über die Tendenz zur Übergriffigkeit (Wer spricht für wen?) bis hin zur damit einhergehenden hegemonialen Machtstabilisierung reichen – und postuliert dennoch die Unabdingbarkeit der Kategorie des ›Wir‹ zur angemessenen Komplexitätswahrnehmung und -gestaltung (Dabrock 2024, 166).

In diesem Sinne und anschließend an Theoretiker*innen wie Hannah Arendt, Judith Butler und Iris Marion Young gehört die angemessene Reflexion eines ›Wir‹ – im Sinne einer pluralen, in sich differenzierten Größe, die sich im gemeinsamen Handeln erst konstituiert, ständigen,

konfliktbehafteten Aushandlungsprozessen unterliegt und in seiner Fragilität und Umkämpftheit tatsächlich ein ›Wagnis‹ darstellt – zu einer Ethik des Verzichts als einer solidarischen Praxis unabdingbar dazu.

⇒ Literaturverzeichnis

Bartmann, Marius (2024): Brauchen wir eine neue Ethik für das Anthropozän? Individuelle Verantwortung für kollektive Schäden im Kontext des Klimawandels, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 11 (2), 119–146.

Bauchmüller, Michael (2024a): COP in Baku: Solidarität auf dem Papier, in: Süddeutsche.de, 24. November 2024, Download unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/cop-baku-praesident-klimakonferenz-lux.NXyC6BRQM86DLG2WcC4FAx> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Bauchmüller, Michael (2024b): Klimakonferenz in Baku: Milliarden-Streit überschattet Gipfelende, in: Süddeutsche.de, 23. November 2024, Download unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/klimakonferenz-baku-milliarden-streit-gipfelende-lux.Q2SyzcVjYMZLKF9W1fBvwi> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität: Begriff und Problem, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11–53.

Bayertz, Kurt/Boshammer, Susanne (2008): Solidarität, in: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Celikates, Robin (Hg.): Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Band 2, Berlin u.a.: De Gruyter, 1197–1201.

Becka, Michelle (2006): Einleitung, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren, Frankfurt am Main u.a.: IKO, 175–180.

Becka, Michelle (2020): Kritik und Solidarität. Zu einem sozialetischen Verständnis von Kritik, in: Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias/Meireis, Thorsten/Eurich, Johannes/Kubon-Gilke, Gisela/Becka, Michelle (Hg.): Sozialethik als Kritik, Baden-Baden: Nomos, 19–54.

Becka, Michelle/Ulrich, Johannes (2022): Herausgeforderte Freiheit. Konturen eines Begriffs von Freiheit mit anderen, in: Kirche und Gesellschaft 495, 3–16.

Berlin, Isaiah (1995): Zwei Freiheitsbegriffe, in: Berlin, Isaiah/Kaiser, Reinhard (Hg.): Freiheit: Vier Versuche, Frankfurt am Main: Fischer, 197–256.

Billerbeck, Liane von (2020): Armut und Konsumkritik – Verzicht muss man sich leisten können, in: Deutschlandfunk Kultur, 18. Dezember 2020, Download unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/armut-und-konsumkritik-verzicht-muss-man-sich-leisten-100.html> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Birnbacher, Dieter (2022): Klimaethik: eine Einführung. Ditzingen: Reclam.

Dabrock, Peter (2024): Mehr ›Wir‹ wagen?: Zur Kontingenz und Normativität einer unvermeidbaren Verblendungskategorie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 68 (3), 163–169, Download unter: <https://doi.org/10.14315/zee-2024-680302> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Degele, Nina/Heimerdinger, Timo/Weydmann, Nicole/Wörn, Katharina (2025): Verzicht – ein umstrittenes Konzept zwischen Provokation und Subversion, in: Heimerdinger, Timo/Kanz, Hannah (Hg.): Verzicht. Umstrittene Kulturtechnik und ethisch-spirituelle Ressource, Münster: Waxmann, erscheint im Juni.

Düffel, John von (2022): Das Wenige und das Wesentliche: ein Stundenbuch, Köln: DuMont.

Firus, Christian (2020): Was wir gewinnen, wenn wir verzichten, Ostfildern: Patmos.

Gräb-Schmidt, Elisabeth (2015): Umweltethik, in: Huber, Wolfgang/Meireis, Thorsten/ Reuter, Hans-Richard (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München: Beck, 649–709.

Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1956): Verzicht, in: Dies: Deutsches Wörterbuch, 12. Band, Leipzig: Hirzel, 2578–2593.

Haker, Hille (2006): Zum Verhältnis zwischen Solidarität und Gerechtigkeit, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren, Frankfurt am Main u.a.: IKO, 33–52.

Heidenreich, Felix (2023): Nachhaltigkeit und Demokratie. Eine politische Theorie, Berlin: Suhrkamp.

Heimerdinger, Timo (2022): Bescheidenheit, Genügsamkeit, Verzicht. Praktiken der Unterlassung in alltagskultureller Perspektive, in: Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 57 (2), 76–81, Download unter: <https://doi.org/10.6094/UNIFR/227003> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Höffe, Otfried (2008): Solidarität, in: Höffe, Otfried (Hg.): Lexikon der Ethik, München: Beck, 284–286.

Höffe, Otfried (2023): Die hohe Kunst des Verzichts: kleine Philosophie der Selbstbeschränkung, München: Beck.

Hormio, Säde (2023): Collective Responsibility for Climate Change, in: WIREs Climate Change 14 (4), e830, Download unter: <https://doi.org/10.1002/wcc.830> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Hotel Matze (2024): Bundeskanzler Olaf Scholz über Verantwortung, Kommunikation und Verzicht, 21. Juli 2024, online unter: https://www.youtube.com/watch?v=_wq8qGPe3Ek (Zugriff am 10. Februar 2025).

Jähnichen, Traugott (2007): Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik, in: JCSW 48, 81–104.

Lindner, Christian (2019): »Ich will nicht verzichten und will auch nicht, dass andere verzichten müssen. Ich will durch die beste & neueste Technik erreichen, dass die Menschen frei leben und sich frei bewegen können, während wir gleichzeitig etwas für den Klimaschutz tun«, sagt CL bei #unterdenlinden. TL, Beitrag auf X, 23. September 2019, online unter: https://x.com/c_lindner/status/1176242376668581888 (Zugriff am 10. Februar 2025).

Masurkewitz-Möller, Julia (2023): Formen der Solidarität: eine Begriffssystematik, Bielefeld: transcript, Download unter: <https://doi.org/10.1515/9783839468951> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Menke, Christoph (2024): Theorie der Befreiung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Möllers, Christoph (2020): Freiheitsgrade: Elemente einer liberalen politischen Mechanik, Berlin: Suhrkamp.

Mügge, Cornelia (2024): Solidarität mit Tieren. Ein tragfähiges Konzept für eine theologische Ethik?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 68 (3), 178–192.

Neumayr, Carina (2022): Flexitarismus: Der Trend der Teilzeit-Vegetarier, in: BKK firmus Online Magazin, 24. Oktober 2022, Download unter: <https://www.bkk-firmus.de/onlinemagazin/flexitarismus-der-trend-der-teilzeit-vegetarier/> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine Sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift Für Soziologie 32 (4), 282–301, Download unter: <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2003-0401> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Reckwitz, Andreas (2009): Praktiken der Reflexivität: Eine kulturtheoretische Perspektive auf hochmodernes Handeln, in: Böhle, Fritz/Wehrich, Margit (Hg.): Handeln unter Unsicherheit, 169–182, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, Download unter: https://doi.org/10.1007/978-3-531-91674-3_11 (Zugriff am 10. Februar 2025).

Rosales, Caroline (2020): Minimalismus: Verzicht muss man sich leisten können, in: Die Zeit, 30. Januar 2020, Download unter: <https://www.zeit.de/zeit-magazin/leben/2020-01/minimalismus-marie-kondo-aesthetik-selbstinszenierung-snobismus> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Statistisches Bundesamt (2024): Weiterhin gut ein Fünftel der Bevölkerung von Armut oder sozialer Ausgrenzung bedroht, Pressemitteilung Nr. 147, 10. April 2024, Download unter: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2024/04/PD24_147_63.html (Zugriff am 10. Februar 2025).

Wallimann-Helmer, Ivo (2017): Kollektive Verantwortung für den Klimaschutz, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 4 (1), 211–238.

Wegst, Ulrich (2021): Keine Angst vorm Verzicht: ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts, Marburg: Büchner.

Wildt, Andreas (2017): Solidarität, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie online. Basel: Schwabe, Download unter: <https://schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/open-url?id=doi%3A10.24894%2FHWPh.3928> (Zugriff am 10. Februar 2025).

Wils, Jean-Pierre (2024): Verzicht und Freiheit: Überlebensräume der Zukunft, Stuttgart: Hirzel.

Wörn, Katharina (2025): Verzicht zwischen Alltag und Transformation. Theologisch-ethische Überlegungen zu einer umstrittenen Handlungsoption, in: Heimerdinger, Timo/Kanz, Hannah (Hg.): Verzicht. Umstrittene Kulturtechnik und ethisch-spirituelle Ressource, Münster: Waxmann, erscheint im Juni.

Zimmermann, Ruben (2025): Warum weniger gut sein kann. Eine Ethik des Verzichts, Stuttgart: Reclam.

Zitationsvorschlag:

Wörn, Katharina (2025): Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise (Ethik und Gesellschaft 1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2025-art-7> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven

Ansgar Kreutzer
 Altruistisch – universal – emotional. Solidarität in politisch-theologischer Sicht

Jonas Hagedorn
 Moderne Gesellschaft und Solidarität

Alexander Neupert-Doppler
 Solidaritäten in der Vielfachkrise – Corona, Ukrainekrieg und Klima

Philipp Ackermann
 Solidarität im Kollaps. Theologische Überlegungen zur Klimabewegung

Josef M. Könning
 Europa in der Krise. Anmerkungen zum Zusammenhang von Solidarität und Flucht aus Perspektive politisch-theologischer Ethik

Jakob Langen, Clemens Wustmans
 Mitgeschöpflichkeit. *Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik*

Katharina Wörn
 Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise

Anne Konsek
 Solidarität mit Prostituierten? Sozialetische Gedanken zu einer emotionalen Debatte