

Die Option für die Armen als wirtschaftspolitische Maxime

Gerhard Kruip

1 Vorbemerkung

Wenn man sich die Frage stellt, welcher spezifische Beitrag von einer christlichen Position her zur Wirtschaftsethik geleistet werden könnte, so kommt man sehr schnell auf die „Option für die Armen“, wie sie in Lateinamerika im Zusammenhang der Theologie der Befreiung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden ist und dann innerhalb der katholischen Sozialethik breit rezipiert wurde, so daß sie heute zum Kernbestand auch der diesbezüglichen lehramtlichen Verlautbarungen gehört. Diese „Option für die Armen“ ist nicht „exklusiv christlich“, da sie durchaus auch von anderen weltanschaulichen bzw. religiösen Positionen her begründet werden kann. Sie ist aber „wesentlich christlich“, da eine christliche Position ohne eine „Option für die Armen“ sicherlich nicht denkbar und lebbar ist. Bedingt durch den Entstehungskontext der „Option für die Armen“ begegnet ihr häufig das Vorurteil, sie sei im Grunde eine fundamentalistische, pauschal antikapitalistische, letztlich marxistisch inspirierte Position, die mit dem Ende des real existierenden Sozialismus obsolet geworden sei und auch im Zuge globalisierungskritischer Wiederbelebungsversuche heute nicht mehr wirklich ernst genommen werden müsse (so z.B. bei Wieland 1996). Diesem Vorurteil möchte ich im folgenden widersprechen. Ich möchte zeigen, daß die „Option für die Armen“ von den ideologischen Momenten ihrer Genese abgelöst und für die Wirtschaftsethik produktiv gemacht werden kann. Dazu erläutere ich zuerst diesen Entstehungszusammenhang und den eigentlichen Sinn der „Option für die Armen“, diskutiere danach ihren auch nach

1989 fortbestehenden Geltungsanspruch, um schließlich in einer Skizze anzudeuten, was diese Option für die Wirtschaftsethik bedeuten könnte. In den letzten beiden Abschnitten liefere ich mit Hinweisen auf eine armenorientierte Wirtschaftspolitik in der sogenannten „Dritten Welt“ ein Umsetzungsbeispiel und weise mit einer Erörterung des Verhältnisses von christlicher Ethik und universeller Moral auf ein Problem hin, auf dessen Bearbeitung die christliche Ethik nicht verzichten darf, will sie nicht in eine Fundamentalismus-Falle geraten.¹

2 Die christliche Option für die Armen

Die „Option für die Armen“ ist eine der zentralen Konsequenzen des theologischen Neuansatzes, der gemeinhin mit dem Begriff der „Theologie der Befreiung“ identifiziert wird. Für deren Geburt Ende der 1960er Jahre waren zwei Dinge entscheidend: die Situation Lateinamerikas und der Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965). Das Konzil durchbrach die bis dato vorherrschende defensiv-ablehnende Haltung der katholischen Kirche gegenüber der modernen Gesellschaft. Es verabschiedete die Strategie der Abgrenzung und Stabilisierung eines katholischen Milieus innerhalb einer modernen Gesellschaft durch eine in sich geschlossene katholische Weltanschauung und setzte auf Dialog und die Erforschung der Zeichen der Zeit. Es versuchte, die Fenster zur Gegenwart weit aufzustoßen. Dabei spielten fortschrittsoptimistische Hoffnungen auf eine positive Entwicklung der Menschheit eine größere Rolle als die Auseinan-

dersetzung mit den Problemen der Armut. Trotzdem fiel das Thema einer „Kirche der Armen“ nicht gänzlich unter den Tisch. In einer Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962 betonte Papst Johannes XXIII²: „Den unterentwickelten Ländern zeigt sich die Kirche so, wie sie ist und sein will, als die Kirche aller, besonders aber als die Kirche der Armen.“ Diese Aussage ist deshalb bemerkenswert, weil sie die Vorrangigkeit der Armen als Konsequenz aus dem universellen Heilswillen Gottes behauptet. Dementsprechend wird in *Gaudium et Spes* 1 die Verbundenheit der Kirche mit allen Menschen von heute, „besonders mit den Armen und Bedrängten aller Art“, unterstrichen.

Von der Theologie der Befreiung ist heute nicht mehr so viel die Rede, obwohl sie in der Praxis der lateinamerikanischen Kirche und des christlichen Volkes weiterhin eine große Rolle spielt. Die Theologie der Befreiung ist die Kontextualisierung des Konzils in Lateinamerika (Klinger 1990). Die im Konzil proklamierte Erforschung der Zeichen der Zeit und die Bezugnahme auf die jeweiligen Verhältnisse einer Ortskirche ermöglichten es der lateinamerikanischen Kirche, ihren Kontext als für sie und den Glauben wichtig wahrzunehmen. Für den zweiten Schritt des Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln“ hatte das Konzil das Augenmerk von den klassischen Ordnungsprinzipien der katholischen Soziallehre weg auf die Kernbotschaft des Evangeliums, die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, gelenkt. Dies ermöglichte es, daß die Basisgemeinden in Lateinamerika die Bibel aus ihrer Situation heraus neu entdeckten und mit Hilfe der Bibel ihr Leben neu interpretieren konnten. Schließlich ist in der Methode „Sehen – Urteilen – Handeln“ auch grundgelegt, daß der Glaube sich nicht im Fürwahrhalten bestimmter Aussagen oder in existentiellen Grundentscheidungen erschöpft, sondern sich in konkretem Handeln verkörpern muß. Die Befreiungstheo-

logie hat immer wieder betont, daß die Liebe auch „effektiv“ werden muß, daß sie sich deshalb mit wirtschaftlichen und politischen Strukturen und deren Veränderung befassen muß, sich nicht konflikt-scheu auf einen Bereich der Innerlichkeit zurückziehen darf³. Insofern ist ein befreiungstheologischer Ansatz auch ausgesprochen offen für die Frage, durch welche Institutionen und Anreizstrukturen moralische Forderungen gesellschaftlich implementiert werden können.

Hatte das Konzil allgemein davon gesprochen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, so beschäftigte sich die Befreiungstheologie mit den Zeichen der Gegenwart in Lateinamerika. Hatte das Konzil die moderne Welt vor Augen, so die Theologie der Befreiung die Rückseite der Modernisierung, die Welt der Armen. Befaßte sich das Konzil mit der Frage, wie der unglaublich gewordene Mensch zum Glauben zurückfinden könnte, so beschäftigt sich die Theologie der Befreiung mit der Frage, wie der Gläubige, dessen Menschenwürde durch Armut und Unterdrückung verletzt worden war, wieder in seine Rechte als Mensch eingesetzt werden könnte. Die Entstehung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika ist möglich geworden, weil dort das Volk nicht nur arm oder nicht nur gläubig, sondern gleichzeitig arm und gläubig ist. Im Gegensatz zu unserer Situation in der Ersten Welt ist Armut dort nicht das Phänomen einiger Randgruppen, bei denen häufig spezifische Ursachen die Armut erklären. Armut ist dort ein Massenphänomen, heute eher noch stärker als vor 20 oder 30 Jahren. Sie betrifft die Mehrheit der Bevölkerung. Ihre Ursachen liegen in wirtschaftlichen und politischen Strukturen, die man in den 1960er Jahren mit den Begriffen der externen Abhängigkeit und des internen Kolonialismus zu analysieren versuchte. Im Kontext von Militärdiktaturen, massiver Repression und extremer sozialer Ungleichheit wird offensichtlich, daß Armut kein Unglück und kein

Schicksal ist, sondern von Menschen gemacht und aufrechterhalten wird. Die Rede vom „Klassenkampf“ hat in diesem Kontext nicht primär ideologischen Charakter, sondern trifft durchaus einen wesentlichen Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Der Begriff der „Option für die Armen“ findet sich explizit erst 1970 nach der entscheidenden Bischofsversammlung von Medellín (1968) im Schlußdokument eines Priestertreffens in Lima/Peru.⁴ Der Begriff ist dort eingeordnet in den Kontext dieser marxistischen Gesellschaftsanalyse, die die gesellschaftlichen Konflikte betont und sie als Klassenkämpfe interpretiert, die keine Neutralität zuließen. Unter einer solchen Nebenbedingung läßt sich aus der allgemeinen Nächstenliebe die Option für die Armen schlußfolgern. Es wird aber eindeutig daran festgehalten, daß die Option für eine bestimmte Gruppe besonders Benachteiligter eine Konsequenz aus dem universellen Heilswillen Gottes für alle Menschen darstellt. Das ist deshalb wichtig, weil man später der Option für die Armen immer wieder vorgeworfen hat, eine bestimmte Gruppe auszuschließen. Es geht ihr aber gerade darum, diejenige Gruppe eben nicht auszuschließen, die sonst immer vergessen und übergangen wird, nämlich die Armen.

Auf der Dritten Bischofsversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1979 in Puebla legt sich die lateinamerikanische Kirche insgesamt und zusammen mit dem Papst auf die „Option für die Armen“ fest (v.a. Nr. 1134–1165). Puebla spricht dabei von einer „vorrangigen Option für die Armen“, um das Mißverständnis auszuschließen, Gott wolle eventuell nicht das Heil aller Menschen und die Kirche sei in ihrer Sendung nicht zu allen Menschen gesandt. In der Folgezeit gibt es einen erstaunlich schnellen und intensiven Prozeß der Rezeption der „Option für die Armen“ sowohl auf amtskirchlicher Ebene wie seitens kirchlicher Bewegungen und Organisationen.

Sie findet sich in päpstlichen Dokumenten wie etwa der päpstlichen Sozialzyklika „Sollicitudo Rei Socialis“ (1987), in Kampagnen der Hilfswerke, in Stellungnahmen von Bischofskonferenzen, bis hin zum gemeinsamen Wort der evangelischen und der katholischen Kirche in Deutschland zur sozialen und wirtschaftlichen Lage von 1997.

Was aber bedeutet genauer dieser Begriff der „Option für die Armen?“ Es ist unverzichtbar, ein paar entscheidende Merkmale herauszuarbeiten.

- a) Die Armen stellen in Lateinamerika die Mehrheit der Bevölkerung (auch wenn sie häufig mit dem deshalb eigentlich falschen Begriff der „Marginalisierten“ bezeichnet werden). Sie sind keine Minderheit. Ihr Problem ist kein Randproblem, sondern ein zentrales Problem, das für alle sichtbar und unstrittig als die drängendste Herausforderung wahrgenommen wird. Eine Option, dieses Problem vorrangig anzugehen, ist deshalb eigentlich alles andere als überraschend.
- b) Die „Option für die Armen“ wird getroffen, nicht weil diese Armen nur über einen nach irgendwelchen Maßstäben quantitativ zu geringen Lebensstandard verfügen, sondern weil sie unter dieser Situation leiden. Sie werden nicht als statistische Größen gesehen, sondern als Menschen mit Würde. Der Schrei der Armen ist keine anonyme Problemanzeige, sondern ein Hilferuf, der Mitleid und Solidarität herausfordert.
- c) Die „Option für die Armen“ ist eine Option gegen die Armut der Armen. Ihr Ziel ist es, die Armut zu bekämpfen, die Armen von der Armut zu befreien. Sie impliziert deshalb auch nicht eine Idealisierung der Armut (etwa als der einzigen oder einer besonders gelungen christlichen Lebensform).

- d) Die „Option für die Armen“ ist unabhängig von der moralischen Qualität dieser Armen. Sie kommen in den Genuß dieser Option, einfach weil sie arm und benachteiligt sind, unabhängig davon, ob sie sich als Menschen moralisches Fehlverhalten zuschulden haben kommen lassen.
- e) Die „Option für die Armen“ impliziert eine Option für die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, da ja die Armut nicht als individuelles Schicksal, als naturhaftes Ereignis oder Ergebnis individuellen schuldhaften Handelns richtig verstanden wird, sondern als Ergebnis gesellschaftlicher Strukturen, Mechanismen, Systeme gesehen werden muss.
- f) Die „Option für die Armen“ rechnet mit der Heterogenität der Armen. Die Armut hat verschiedene Gesichter, wie auch das Dokument von Puebla (Nr. 31) formuliert. Unter den Armen gibt es unterschiedliche Interessen und zwischen ihnen Konflikte.
- g) Die Armen sind nicht Objekte der Hilfe, sondern selber Subjekte von Selbsthilfe und Widerstand. Die Solidarität mit ihnen darf deshalb nicht paternalistisch oder assistentialistisch mißverstanden werden. Die Kirche verstand sich in Lateinamerika zunächst als „die Stimme derer, die keine Stimme haben“. Im Zuge des Lernprozesses jedoch, der mit der „Option für die Armen“ verbunden war, lernte sie, sich als eine Instanz zu begreifen, die in Solidarität mit den Armen dafür kämpft, daß die Armen selbst zu Wort kommen und eine Stimme haben – nämlich ihre eigene.
- h) Die „Option für die Armen“ wurde aus der christlichen Tradition, insbesondere aus der biblischen Überlieferung begründet (Boff/Pixley

1987). Sie hat eine genuin theologische Dimension, die über die Ethik hinausweist. Gott will das Heil des Menschen, und zwar des ganzen Menschen und aller Menschen. Die Qualität dieser Botschaft wird besonders an denen deutlich, die dieses Heiles besonders bedürftig sind, an den Armen und Benachteiligten. Die Armen sind deshalb der Ernstfall der Zuwendung Gottes zum Menschen. In der Willensrichtung Jesu wird in besonderer Weise sichtbar, was Gott mit dem Menschen vorhat. Jesus hört den Schrei der Armen, sieht ihre Not, versucht sie zu lindern oder versetzt sie selbst in die Lage, ihre Situation zu verbessern. Jesus ist ein Freund der Armen; er hat selbst eine „Option für die Armen“ getroffen. Der Heilswille Gottes zeigt sich am dichtesten in Kreuz und Auferstehung. Denn Gott selbst ist in Christus nicht nur Mensch, sondern ein Armer geworden. „Er, der reich war, wurde eurentwegen arm, so dass ihr durch seine Armut reich wurdet.“ (2 Kor 8,9) Damit ist der Weg der Solidarität mit den Armen auch der Weg der Nachfolge Christi.

Wenn heute lateinamerikanische Christen die sozialen und ökonomischen Entwicklungen ihres Kontinents kritisch betrachten, so tun sie dies meist mit Bezug auf diese „Option für die Armen“. In den verschiedensten Dokumenten der lateinamerikanischen Kirche begegnet einem seit gut zehn Jahren zusammen mit dem Begriff der „Globalisierung“ immer wieder der Begriff des „Neoliberalismus“ oder eines „neoliberalen Projekts“, mit dessen Hilfe nicht nur die weltmarktorientierte Wirtschaftspolitik der letzten Jahre, sondern das Unbehagen an einem dynamischen Modernisierungsprozess lateinamerikanischer Gesellschaften überhaupt artikuliert wird. Die Kritik am Neoliberalismus fällt oft sehr pauschal aus, und es treffen sich in ihr interessanterweise befreiungstheologische und konservative Positio-

nen. Besondere Aufmerksamkeit hat der 1996 bei einer Tagung in Mexiko verabschiedete Brief von achtzehn lateinamerikanischen Provinzoberen der Gesellschaft Jesu gefunden⁵. Deshalb soll hier exemplarisch kurz auf ihn eingegangen werden.

Die Jesuiten gestehen zu, daß die neoliberale Wirtschaftspolitik auch positive Folgen hatte und viele Probleme Lateinamerikas nicht erst durch die neoliberale Politik ausgelöst wurden, sondern größtenteils schon sehr lange bestehen, teilweise auch auf verfehlte frühere Wirtschaftspolitiken zurückzuführen sind. Trotzdem überwiegen aus Sicht der Autoren des Briefes die negativen Folgen. Sie nennen die zunehmende Exklusion, d.h. den Ausschluß ganzer Bevölkerungsteile von der wirtschaftlichen Entwicklung, die wachsende soziale Ungleichheit, die vor allem auch mit den realen Einkommensverlusten der Mittelschichten zusammenhängt, die hohe Arbeitslosigkeit, die auf den Zusammenbruch vieler kleinerer und mittlerer Betriebe zurückgeht, die abrupt ausländischer Konkurrenz ausgesetzt wurden, die Deregulierung der Arbeitsbeziehungen und den Abbau sozialer Maßnahmen. Darüber hinaus werden jedoch auch sehr viel komplexere Phänomene benannt und mit dem Neoliberalismus in Zusammenhang gebracht: der Urbanisierungsprozeß, die Zerstörung der Identität und der Kultur von Menschen und Gruppen in traditionellen Lebenszusammenhängen, die Destabilisierung der Familien, Drogenhandel und Kriminalität, Spekulation und Korruption, wachsender sozialer Unfriede durch Proteste und Streiks bis hin zum bewaffneten Kampf neu entstehender Guerillagruppen. Letztlich liefen all diese Entwicklungen auf eine Zerstörung des Gemeinwesens hinaus: die Solidarität unter den Mitgliedern der Gesellschaft werde untergraben, Staat und Gesellschaft verzichteten auf die Wahrnehmung ihrer Rolle und ihrer Verantwortung für eine bewußte Gestaltung der Verhältnisse und Strukturen.

3 Die „Option für die Armen“ nach der Kritik an der Befreiungstheologie aus heutiger Sicht

Zwölf Jahre nach dem Fall der Mauer erscheint die Theologie der Befreiung vielen endgültig als gescheitert und überholt. Ist die Befreiungstheologie wirklich am Ende, weniger angeschlagen durch die lehramtliche Kritik Mitte der 1980er Jahre als vielmehr begraben unter den Trümmern des real existierenden Sozialismus? Um diese Frage zu beantworten, müßte man referieren, wie Befreiungstheologen selbst auf den Zusammenbruch des Sozialismus reagiert haben. Danach müßte systematisch der Stellenwert marxistischer Theoreme im befreiungstheologischen Ansatz rekonstruiert werden, um von dort aus diejenigen Punkte zu identifizieren, an denen eine Neuformulierung gesucht werden muß, – beziehungsweise deutlich zu machen, wo durch die Befreiungstheologie sozialwissenschaftliche, sozialetische und theologische Standards erreicht wurden, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf. Ich kann das hier nicht in aller Ausführlichkeit tun (vgl. aber Kruip 1996a), sondern nur darstellen, was aus meiner Sicht das Ergebnis einer solchen Analyse ist: Meine These ist, daß nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus die Theologie der Befreiung nicht aufgegeben werden muß, daß aber nach einer neuen Art gesucht werden muß, Befreiungstheologie zu treiben. Man kann begründet an ihren Grundintentionen festhalten, wenn man nur sauber zwischen dem Kontext ihrer Genese und dem Kontext ihrer Geltung unterscheidet. Vor allem in der Frage der sozialetischen Bewertung marktwirtschaftlicher Elemente zur Koordination des Wirtschaftsgeschehens im Rahmen politisch verantworteter Ordnungsstrukturen und Zielvorgaben gibt es m.E. ei-

nen Klärungsbedarf, der im „main-stream“ der Befreiungstheologie noch nicht in hinreichendem Maß als dringende Herausforderung erkannt worden ist, obwohl dies gerade im Sinne der Option für die Armen notwendig wäre.

Tatsächlich wird auch in der entwicklungstheoretischen Diskussion der letzten Jahre die Vorstellung wieder plausibler, mehr Markt könne unter gewissen Bedingungen die Selbsthilfemöglichkeiten der Armen verbessern. Hernando de Sotos Buch „El otro sendero“ (Soto 1992) hat auch in Lateinamerika große Resonanz gefunden. Mehr Markt könnte auch die Macht korporativistisch mit dem Staat verflochtener Verteilungskonstellationen einschränken, ineffiziente staatliche Bürokratien und den Einfluß der Militärs abbauen helfen. „Heute vertritt auch innerhalb der Linken kaum noch jemand im Ernst die These, Marktbeziehungen seien grundsätzlich abzuschaffen.“ (Ehrke 1991, 64)

Trotzdem wäre es zu einfach, pauschal „mehr Markt“ als Allheilmittel zu propagieren. Die Situation der meisten Länder der sogenannten „Dritten Welt“ ist weiterhin von Elend, Armut, Rechtlosigkeit und Repression gekennzeichnet, eine Situation, in der die „Option für die Armen“ weiterhin sinnvoll und notwendig ist. Die Propagierung und Durchsetzung marktwirtschaftlicher Strukturen von oben herab und die Integration in den Weltmarkt werden nirgendwo allein aus sich heraus zu gerechteren und menschlicheren Verhältnissen führen. Entsprechende neoliberale Strategien sind mit hohen ökonomischen Risiken befrachtet, wie verschiedene Krisen immer wieder gezeigt haben. Vor allem aber sind isolierte ökonomische Strukturanpassungsmaßnahmen noch keine positive gesellschaftliche Entwicklung. Das ursprüngliche und treibende Anliegen der Theologie der Befreiung ist deshalb aktueller denn je. Werden nämlich die neoliberalen Stra-

tegien nicht mindestens durch soziale Maßnahmen direkter Armutsbekämpfung, durch verbesserte Bildung und Gesundheitsversorgung, durch den Aufbau eines Systems sozialer Sicherung und die Schaffung eines demokratischen und rechtsstaatlichen politischen Institutionengefüges ergänzt, verschärfen sie eher die soziale Ungleichheit, führen zu massiven politischen Konflikten zwischen Gewinnern und Verlierern der Modernisierung und führen deshalb zu einer gesellschaftlichen Destabilisierung, die sich letztlich auch ökonomisch auswirken muß. Dass haben inzwischen auch sogar Weltbank und Internationaler Währungsfonds eingesehen (siehe z.B. Weltbank 2001; Kruijp 2000b).

Für eine solche Politik sind eine Vielzahl von Basisbewegungen Voraussetzung, die die Interessen der Benachteiligten organisieren und artikulieren, sie als moralisch legitim ausweisen und im zivilgesellschaftlichen Raum mit moralischer Autorität und politischer Macht zur Sprache bringen⁶. Die Armen selbst müssen Subjekte gesellschaftlicher Veränderung werden. Bei den Entschuldungsprogrammen nach der HIPC⁷-II Initiative werden explizit Armutsbekämpfungsprogramme gefordert, die mit der Zivilgesellschaft auszuarbeiten sind (vgl. Dabrowski/Eschenburg/Gabriel 2000).

Christen sind von ihrem eigenen Selbstverständnis her aufgefordert, sich an dieser „Politik“ zu beteiligen, die Prozesse der Subjektwerdung der Armen solidarisch zu unterstützen und diese Praxis als Glaubenspraxis zu begreifen (Emunds/Hengsbach/Möhring-Hesse 1993). Im Unterschied zur Anfangszeit der Theologie der Befreiung legt die „Option für die Armen“ die Christen aber nicht mehr auf eine bestimmte politische Position fest, ganz sicherlich nicht auf eine überholte staatssozialistische. Welche konkreten Lösungsmodelle für die verschiedenen ökonomischen, sozialen und politischen Pro-

bleme gefunden werden, wird von der Geschichte und Kultur eines Landes, seinen spezifischen Möglichkeiten und Grenzen und dem Kräfteverhältnis der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen abhängen. Es wird kein bestimmtes, für alle Länder und Situationen gleichermaßen gültiges Modell geben können.

Nichts anderes als die theologische Reflexion der Glaubenspraxis von Christen in diesen Basisbewegungen ist heute und in Zukunft die bleibende Aufgabe der Befreiungstheologie, die dafür aus ihrer eigenen Tradition entscheidende Lernerfahrungen mitbringt: die Option für die Armen, die Erkenntnis der Notwendigkeit struktureller Veränderungen, das Verständnis der Theologie als Reflexion einer Glaubenspraxis, die immer schon auch politische Praxis ist und sein muß, den prophetischen Protest gegen alle Formen von Unmenschlichkeit und die Hoffnung, daß das Reich Gottes das Bestehende übersteigt, so daß der Status quo relativiert und in Frage gestellt wird.

4 Die „Option für die Armen“ und das Rawls'sche Differenzprinzip

Ein anspruchsvolles Argumentationsmodell, das vom Eigeninteresse auf globale Kooperation schließt, ist die Institutionenökonomik. Sie wird in Deutschland vor allem von Karl Homann und seinen Schülern vertreten. Sie gehen davon aus, dass die Ursache der Armut in der „Beziehungslosigkeit“, d.h. dem „Fehlen berechtigter Ansprüche“ (Habisch/Homann 1994) der Armen liegt. Sie plädieren deshalb für eine umfassende Vergesellschaftung im gegenseitigen Interesse durch Vereinbarung von Regeln, die die Kooperationschancen der Individuen über einmalige spontane Tauschakte hinaus durch verlässliche gegenseitige Verhaltenserwartungen auf

Dauer stellen. Dabei wird dies nicht „moralisch“ (etwa im Sinne einer entgrenzten Nächstenliebe oder universalen Gerechtigkeit) begründet, sondern aus den Eigeninteressen der Individuen heraus, wobei das spieltheoretische Modell des Gefangenendilemmas als Modell für die realen Interessens- und Bedingungsverhältnisse zugrunde liegt (Homann/Pies 1991). Ansprüche „sozialer Gerechtigkeit“ seitens der mit geringer ökonomischer oder physischer Macht ausgestatteten „Armen“ werden in diesem Modell Anerkennung finden, weil angesichts komplexer werdender Abhängigkeiten und prekärer Stabilitäten „der freien Zustimmung einzelner und kleiner Gruppen zum gesellschaftlichen Arrangement als ganzem eine neue Bedeutung“ zukommt. Die Verwirklichung der Interessen auch der Mächtigeren hängt nämlich davon ab, daß „sich keine Gruppe so stark benachteiligt sieht, daß sie den Konsens verweigert“ (Habisch/Homann 1994, 116–117). Weil auch kleine Gruppen und sogar einzelne wegen der Verletzlichkeit der modernen Gesellschaft ein erhebliches Drohpotential aufbauen könnten, müßten in den Vergesellschaftungsprozeß alle Menschen einbezogen werden – und zwar so, daß sie diese Integration gegenüber dem Zustand der Nicht-Kooperation vorziehen. Auf diesem Wege können Ansprüche für eine sekundäre Einkommensverteilung, für soziale Absicherung und für Entwicklungshilfe begründet werden. Die zunehmende Interdependenz, so wird weiter argumentiert, führe zu einer Eigendynamik, die immer mehr Kooperation erfordere. „Es liegt daher im langfristigen Interesse der Dritten und der Ersten Welt, weltumspannende dauerhafte Austauschbeziehungen aufzubauen, in solche Beziehungen zu investieren, sie verfassungsmäßig zu gestalten und auf diese Weise berechnete Erwartungen zu konstituieren.“ (ebd., 129)

Dieser Ansatz der Argumentation hat natürlich viele Vorteile, zumal im Kontext eines das ökonomische

Denken in den Vordergrund stellenden, neoliberalen main-streams. Die Frage, ob gesellschaftliche Institutionen auch dann funktionieren, wenn sich die Beteiligten eigeninteressiert verhalten, ist ein sinnvolles Kriterium für die Spielregeln moderner Gesellschaften. Aber das Interessenkalkül reicht nicht aus, um zu begründen, dass tatsächlich alle Menschen am Vergesellschaftungsprozess gleichberechtigt beteiligt werden müssen. Wenn anstelle des moralischen Universalitätsprinzips nur der Nutzen der Kooperation (oder die Abwendung möglicher Gefahrenpotentiale) als Argument zugelassen wird, ist nicht garantiert, dass bestimmte Individuen nicht doch ausgeschlossen bleiben bzw. nicht nur im Status subalternen Wesen minderen Rechts einbezogen werden. Dafür müßten ja tatsächlich entsprechende Nutzen- bzw. Gefahrenpotentiale vorliegen und überzeugend deutlich gemacht sowie alternative Nutzungs- bzw. Abwehrstrategien als weniger lukrativ ausgewiesen werden können. Sehr viel deutlicher als Karl Homann wird dieser Sachverhalt etwa von dem kontraktualistischen Ethiker Peter Stemmer eingestanden (Kruip 2001a).

Zwar wäre schon viel gewonnen, wenn die „Industrieländer“ wenigstens ihrem „wohlverstandenen Eigeninteresse“ – zum Beispiel hinsichtlich drohender Klimaveränderungen – folgten, dem Prinzip der Gerechtigkeit entspricht ein Handeln jedoch erst, wenn der „Schritt vom Eigeninteresse zum Allgemeininteresse, von der begrenzten zur globalen Solidarität“, vom nutzenorientierten Standpunkt zum „moral point of view“ vollzogen wird (Deutsche Kommission Iustitia et Pax 1991).

Die Option für die Armen verlangt in jedem Fall eine faire Einbeziehung der Armen als Subjekte mit unveräußerlicher Würde und gleichen Rechten. Ein vielversprechender Kandidat für ein Begründungsmodell, das die je egoistischen Nutzenkalküle über-

schreitet und tatsächlich einen „moral point of view“ einnimmt und von daher die gleichmäßige Berücksichtigung wirklich aller Menschen begründet, ist die bekannte Gerechtigkeitstheorie von John Rawls (Rawls 1993). Der „moral point of view“ ist im Schleier des Nichtwissens der imaginären Anfangssituation des Vertragsabschlusses aufgehoben. Während die Beteiligten über die Prinzipien ihrer Gesellschaft verhandeln, wissen sie nicht, welche Position sie später in ihr einnehmen werden. Wenn man dieses Gedankenexperiment auf das Verhältnis von „Erster“ und „Dritter“ Welt anwendet, kommt man sicherlich zu einer Kritik der derzeitigen Ungleichheitssituation (vgl. u.a. Schaber 1991). Niemand würde unter dem Schleier des Nichtwissens eine Welt mit solch extremen Ungleichheiten akzeptieren, weil er ja genau so gut das schlechtere Los ziehen könnte.

Rawls kommt mit seiner Konstruktion bekanntlich zu einem Gerechtigkeitsprinzip, das als Differenzprinzip bekannt ist und vielfach mit der „Option für die Armen“ in Verbindung gebracht wird: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.

Wenn die „Option für die Armen“ mindestens die Integration aller Menschen in einen fairen Gesellschaftsvertrag verlangt, dann muss dafür mindestens dieses Rawls'sche Differenzprinzip gelten. Wer aus christlicher Motivation die „Option für die Armen“ besonders stark machen möchte, könnte sich vor die Frage gestellt sehen, ob den Armen möglicherweise mehr zustehen sollte. Diese Frage kann eindeutig mit Nein beantwortet werden. Denn jede andere Verteilung, auch eine solche mit geringerer Ungleichheit, würde die Armen definitionsge-

mäß schlechter stellen. Das Differenzprinzip gilt also auch in einer hypothetischen christlichen Gesellschaft, in der alle die „Option für die Armen“ für richtig halten und sich motiviert fühlen, sie auch in die Praxis umzusetzen. Es könnte jedoch sein, daß das formale Differenzprinzip in einer solchen Gesellschaft zu anderen Ergebnissen führt, so daß sich möglicherweise eine größere Gleichheit ergeben könnte. Warum? In einer Nullsummenökonomie führt das Differenzprinzip zu Gleichverteilung. Ungleichheit kann die Situation der Armen nur verbessern, wenn durch sie Anreize geschaffen werden, die die Menschen (oder zumindest einige) effizienter, produktiver und innovativer werden lassen. Die Höhe der dafür notwendigen Anreize (und der damit verbundenen Ungleichheiten) dürfte aber stark von den Präferenzen der Bessergestellten, ihren Wertvorstellungen, ihren Tugenden abhängen.

Dies bedeutet nichts anderes, als daß die Rawls'sche Gerechtigkeitskonzeption hinsichtlich ihres konkreten Ergebnisses stark abhängt von den Vorstellungen guten Lebens der Gruppe, für die sie angewandt werden soll. In einer hypothetischen, idealen christlichen Gesellschaft, in der alle die „Option für die Armen“ praktizierten, die Barmherzigkeit Gottes durch eigenes barmherziges Handeln bezeugten und durch intrinsische Motivation zu höherem Einsatz für das Gemeinwohl motiviert wären, müßte dann eigentlich ein geringeres Maß an Ungleichheit ausreichend sein, um die nötigen produktiven Effekte zu erzeugen⁸.

5 Umsetzung: Armenorientierte Entwicklungspolitik

Die Armen selbst müssen in den Stand versetzt werden, zu Subjekten ihrer Entwicklung zu werden. Sie wissen selbst am besten, was in ihrer

konkreten Situation eine normativ als positiv bestimmte „Entwicklung“ sein könnte. Sie allein sind es letztlich, die den Verteilungskonflikten und korporatistisch organisierten Eigeninteressen der nationalen Eliten etwas entgegensetzen können, die bisher in vielen Ländern die bestehenden Interdependenzen zwischen Nord und Süd vor allem zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen und notwendige Reformen zu verhindern verstanden. Eine Entwicklung zu Gunsten der Armen muß deren „reale Freiheiten“ (Sen 2000) stärken. Die Aufgabe der reichen Nationen, der zivilgesellschaftlichen Bewegungen dort und insbesondere der Kirchen besteht deshalb darin, die Solidaritätsbewegungen der Armen in dieser Subjektwerdung zu unterstützen, ohne der Gefahr paternalistischer Bevormundung zu erliegen.

In dieser Richtung einer Solidarität mit den Armen als Subjekten ihrer eigenen Entwicklung muß das Konzept einer „armutsorientierten“ oder besser „armenorientierten“ Entwicklungspolitik verstanden werden, das die „Grundbedürfnisstrategie“ der 70er Jahre fortschreibt. Es hat breite Anerkennung gefunden, denn es wurde vom Deutschen Bundestag in einem Beschluß vom 10.05.90 bekräftigt⁹, vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken unterstützt¹⁰ und bildet offiziell auch weiterhin die Basis der Arbeit des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung.

Internationale Organisationen wie die Weltbank, die Commission on Global Governance, die UN-Vollversammlung mit ihrer Proklamation des „Internationalen Jahres der Beseitigung der Armut 1996“ oder das Development Assistance Committee der Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) haben das Ziel der Armutsbekämpfung an die erste Stelle ihrer Prioritätenliste gerückt.

„Armenorientierte Entwicklungspolitik“ bedeutet zunächst, daß alle entwicklungspolitischen Maßnahmen daraufhin überprüft werden müssen, welche Folgen sie für die Schwächsten einer Gesellschaft haben. Aber als „Hilfe zur Selbsthilfe“ nimmt es die Armen nicht nur als Betroffene ernst. Es geht aus von den Initiativen und Organisationen der Armen und ihren Fähigkeiten zur gegenseitigen Solidarität (Hemmer/Kötter 1990). Sie kommen in einer unübersehbaren Zahl von phantasievollen Aktivitäten von Elendsviertelbewohnern im informellen Sektor der Wirtschaft, in Landbesetzungen durch landlose Bauern, in Gewerkschafts- und Genossenschaftsgründungen, Sparkassen und politischer Mobilisierung zum Ausdruck.

Solche Initiativen können von außen mit humanen und finanziellen Ressourcen behutsam unterstützt und durch Bildungsangebote gefördert werden. Projekte, die die Partizipation der Armen voraussetzen und fördern, stärken deren Selbsthilfepotentiale und die Chancen politischer Veränderungen von unten. Selbsthilfe hat deshalb unverzichtbar eine politische Dimension, die nicht selten den Interessen der Herrschenden zuwiderläuft. „Selbsthilfe marginaler Gruppen bedeutet ex definitione immer einen Konflikt mit dem dominierenden System.“ (Ebd., 119) Solche Basisinitiativen der Armen werden deshalb häufig politisch unterdrückt. In rechtsstaatlich ungesicherten Gesellschaften sind sie der Willkür der Verwaltungen und der wirtschaftlich und politisch Mächtigen ausgeliefert. Deshalb ist es von größter Bedeutung, daß die Entwicklungsländer durch interne wirtschaftliche, politische und soziale Reformen diese Selbsthilfe-potentiale freilegen und fördern, was erhebliche Anstrengungen in Bildung und Ausbildung (Humankapital), Aufbau von Gesundheitsdiensten, Aufbau sozialer Sicherungssysteme, v.a. aber strukturelle Veränderungen erfordert (z.B. Landreformen), da es auch für die wirtschaftliche

Entwicklung im Sektor der Armen entscheidend auf die Rahmenbedingungen ankommt. Es genügt nicht, allein auf die Liberalisierung der Märkte zu setzen, da deren Funktionieren von den „Anfangsbedingungen“ abhängt. Die formale Garantie marktmäßiger Reziprozität allein führt bei einseitiger Abhängigkeit und damit einseitiger stärkerer Verwundbarkeit zu möglichen Ausgrenzungen, nicht zum sozialen Ausgleich (Korff 1992, 7). Die „Tauschordnung“ muß durch eine „Distributionsordnung“ (ebd., 10) ergänzt werden, ohne daß letztere die Vorteile marktmäßiger Koordination der Wirtschaftsabläufe zunichte machen dürfte. Deshalb muß auch in den Entwicklungsländern mit dem Aufbau sozialer Sicherungssysteme begonnen werden (Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik 1997).

6 Problemanzeige: Ökonomische Rekonstruktion von Moral, universelle Moral und christliche Ethik – oder: Wie vermeiden Christen die Fundamentalismus-Falle?

Moderne Gesellschaften werden sich mindestens solche Spielregeln geben, die sich als rational im Sinne effizienter Zweck-Mittel-Relationen begründen lassen. Sie geben sich also Regeln, die ohne idealisierende Zusatzannahmen als Vertrag zum Nutzen der vertragsschließenden Parteien rekonstruiert werden können. Ich habe jedoch an anderer Stelle in Auseinandersetzung mit dem kontraktualistischen Ansatz Peter Stemmers versucht zu zeigen, daß man noch einen Schritt weiter gehen kann (Kruip 2001a). Ganz knapp formuliert: Weder werden einzelne Individuen in der Herausbildung ihrer Identität auf wechselseitige Anerkennung noch moderne Gesellschaften als ganze auf die Ressource verständigungsorientierter Kommunika-

tion verzichten können. Deshalb läßt sich auch eine über den reinen Kontraktualismus hinausgehende Moral auf der Basis der Forderung nach der Einnahme eines unparteilichen „moral point of view“, wie ihn etwa Kant, Rawls oder die Diskursethik einklagen, „rational“ begründen. Auch diese Moral ist deshalb für moderne Gesellschaften prinzipiell rational möglich und deshalb den in ihnen lebenden Menschen zuzumuten. In diesen Gesellschaften gilt dann auch die „Option für die Armen“ im Sinne des Rawls'schen Differenzprinzip. Eine besondere christliche Motivation ist für sie nicht erforderlich.

Wegen der weltanschaulichen Pluralität moderner Gesellschaften, die um der Freiheit ihrer Mitglieder auch aus ethischen Gründen unaufgebar ist, ist es aber nicht möglich, allen diejenigen Präferenzen aufzuzwingen, die ein christlicher Lebensentwurf beinhalten würde (vgl. Kruip 1998b). Universelle, rational begründbare Moral ist allen zumutbar, das christliche Ethos aber nicht. Diese Unterscheidung nicht zu treffen, würde die Gefahr eines christlichen Fundamentalismus mit sich bringen. Nach den Überlegungen in Punkt 3 wird eine pluralistische Gesellschaft also eine weniger gleiche Verteilung mit sich bringen als dies in einer christlichen Gesellschaft möglich erscheint, ohne daß sie deshalb weniger gerecht wäre. Möglicherweise ist unsere Situation in Deutschland heute dadurch gekennzeichnet, daß unter dem Druck der bekannten Probleme nicht nur manche, bislang zum Zwecke der Solidarität installierten Regelungen (z.B. Kündigungsschutz) unsolidarische Auswirkungen haben (z.B. gegen Arbeitslose), sondern im Zuge von Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen auch ein bestimmter, bislang von Christen und Nichtchristen getragener Sozialstaatskonsens auseinander bricht und deshalb neu justiert werden muß, was an allgemeiner gesellschaftlicher Solida-

rität noch für alle plausibel institutionalisiert werden kann. Für die Christen in der modernen Gesellschaft ist dies vielleicht eine Chance. Sie können durch eigenständiges soziales Engagement und ein offensives Werben für einen weniger materialistisch ausgerichteten und solidarischeren Lebensstil Profil und Glaubwürdigkeit zurückgewinnen, ohne jedoch ihr Ethos für alle verpflichtend machen zu können.

Anmerkungen

- 1 Ich greife im folgenden auf einige Vorarbeiten zurück, auf die ich im späteren Text nicht mehr einzeln verweise (Kruip 1990; 1995; 1996a; 1996b; 1997; 1998a; 2000a). Dort finden sich auch jeweils einschlägige Literaturhinweise, die ich hier nur dann wiederhole, wenn dies für das Verständnis des Textes notwendig ist.
- 2 *Actae Apostolicae Sedis* 54(1962), 682. Vgl. Chenu (1977).
- 3 Zur Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung am Beispiel der mexikanischen Kirche: Kruip (1988).
- 4 Zum folgenden vgl. v.a. Collet (1992) (dort auch die wichtigste weiterführende Literatur), Lois (1986) und Bucher u.a. (Hrsg.) (1991).
- 5 *El neoliberalismo en América Latina. Carta de los Provinciales de la Compañía de Jesús de América Latina*. In: *Revista Latinoamericana de Teología (RELAT)* 172, wie alle Nummern der RELAT abrufbar im Internet unter <http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat>. Auch in: *Christus (México)* 62(1997)1 [698], 51–54. Deutsch in: *Weltkirche* 16(1996)10, 304–308 (Die Übersetzung ist leider sehr schlecht). Der Brief wurde gemeinsam mit einem ausführlicheren und differenzierteren Arbeitsdokument „Neoliberalismo en América Latina. Aportes para una Reflexión Común“ verabschiedet (RELAT 171), das jedoch meist nicht mit abgedruckt wird.
- 6 Ein interessantes Beispiel dafür ist Bolivien. Vgl. Kruip (2001b).
- 7 *Heavily Indebted Poor Countries*
- 8 Ich habe bewußt immer von einer hypothetischen und

idealen christlichen Gesellschaft gesprochen. Leider ist es ja so, daß gerade die katholischen Länder Lateinamerikas kein gutes Beispiel für diese größere Gleichheit sind, die unter Christen möglich sein sollte. Gerade sie sind bedauerlicherweise besonders ungleiche Gesellschaften (Mols/Öhlschlager 1997).

- 9 Der Beschlußtext entspricht dem Antrag „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt durch Hilfe zur Selbsthilfe“. Deutscher Bundestag Drucksache 11/6137 vom 19.12.89.
- 10 Offensive für die Armen. In: Herder-Korrespondenz 45 (1991), S. 79–84.

Literatur

- Boff, Clodovis / Pixley, Jorge (1987). Die Option für die Armen. Düsseldorf: Patmos (Bibliothek Theologie der Befreiung).
- Bucher, Alexius J. u.a. (Hrsg.) (1991). Die „Vorrangige Option“ für die Armen der katholischen Kirche in Lateinamerika: Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung; Bd. 1: Begründungszusammenhänge. Eichstätt; Ingolstadt; Wien: Rolf Kaufmann (Concordia, Reihe Monographien 5.1).
- Chenu, Marie-Dominique (1977). Kirche der Armen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Concilium 13 (1977). 232–235.
- Collet, Giancarlo (1992). „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet“: Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 33 (1992). Münster: Regensburg. 67–84.
- Dabrowski, Martin / Eschenburg, Rolf / Gabriel, Karl (Hrsg.) (2000). Lösungsstrategien zur Überwindung der Internationalen Schuldenkrise. Berlin: Duncker & Humblot.
- Deutsche Kommission Justitia et Pax (1991). Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit. Bonn: Selbstverlag.
- Ehrke, Michael (1991). Realer Kapitalismus und Marktwirtschaft: Was folgt aus dem Zusammenbruch des realen Sozialismus? In: Dirmoser, Dietmar u.a. (Hrsg.). Conquista, Kapital und Chaos. Münster: Lit Verlag. 55–76.
- Emunds, Bernhard / Hengsbach, Friedhelm / Möhring-Hesse, Matthias (1993). Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag. In: Emunds, Bernhard / Hengsbach, Friedhelm / Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.). Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf: Patmos. 215–291.
- Habisch, André / Homann, Karl (1994). Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik. In: Habisch, André / Pöner, Ulrich (Hrsg.). Signale der Solidarität. Paderborn: Schöningh. 113–138.
- Hemmer, Hans-Rimbert / Kötter, Herbert u.a. (1990). Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit: eine sozioökonomische Analyse. Misereor-Dialog, Nr.8. Aachen: Misereor.
- Homann, Karl / Pies, Ingo (1991). Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma. In: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 20 (1991). 608–614.
- Klinger, Elmar (1990). Armut – Eine Herausforderung Gottes: Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich: Benziger.
- Korff, Wilhelm (1992). Ethische Probleme der Weltwirtschaftsordnung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 50/92 (04.12.1992), 3–12.
- Kruij, Gerhard (1988). Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987). Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach (Forschungen zu Lateinamerika 19).
- Kruij, Gerhard (1990). Gibt es eine befreiungstheologische Wirtschaftsethik? Beispiele aus der katholischen Kirche Mexikos. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 31 (1990). 156–178.
- Kruij, Gerhard (1995). Armutsbekämpfung und „nachhaltige Entwicklung“. Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens. In: Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas / Wiemeyer, Joachim (Hrsg.). Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden. Freiburg im Breisgau: Herder. 367–384.
- Kruij, Gerhard (1996a). Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus –

- eine unbewältigte Herausforderung. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 80 (1996). 3–25.
- Kruip, Gerhard* (1996b). Welche Optionen braucht die kirchliche Jugendarbeit in Deutschland? In: Hobelsberger, Hans / Lechner, Martin / Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.). Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit: Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss. München: Don Bosco. 149–168.
- Kruip, Gerhard* (1997). Globalisierung als Chance für universelle Solidarität: Situation und Perspektiven der „Entwicklungszusammenarbeit“. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.). Christliche Sozialethik interdisziplinär. Paderborn: Schöningh. 309–336.
- Kruip, Gerhard* (1998a). Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus. Zur Neoliberalismus-Kritik der latein-amerikanischen Kirche. In: Keul, Hildegund / Sander, Hans-Joachim (Hrsg.). Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter. 121–137.
- Kruip, Gerhard* (1998b). Elemente eines christlichen Lebensentwurfs in moderner Gesellschaft. In: Hobelsberger, Hans / Kruip, Gerhard / Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.). Engagement und Religion im Leben von Jugendlichen. Odenthal: Selbstverlag (Schriftenreihe der Katholischen Akademie für Jugendfragen 7). 111–132.
- Kruip, Gerhard* (2000a). Impulse der Theologie der Befreiung für die kirchliche Solidaritätsarbeit. In: Delgado, Mariano / Noti, Odilo / Venetz, Hermann-Josef (Hrsg.). Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern: Exodus. 200–214.
- Kruip, Gerhard* (2000b). Therapien mit Nebenwirkungen: Zur notwendigen Ergänzung ökonomischer Anpassungen durch eine soziale und eine politische Dimension. In: Dabrowski, Martin / Eschenburg, Rolf / Gabriel, Karl (Hrsg.). Lösungsstrategien zur Überwindung der Internationalen Schuldenkrise. Berlin: Duncker & Humblot. 141–150.
- Kruip, Gerhard* (2001a). Lassen sich moralische Normen rational begründen? Eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz Peter Stemmers „Handeln zugunsten anderer“. In: <http://www.fiph.de/inhalt/download/rationalitaetnormen.doc>.
- Kruip, Gerhard* (2001b). Dritter Sektor und Zivilgesellschaft in der Dritten Welt – Bolivien als Vorbild. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 2001. 168–194.
- Lois, Julio* (1986). Teología de la Liberación: Opción por los pobres. Madrid: IEPALA.
- Mols, Manfred / Öhlschläger, Rainer* (Hrsg.) (1997). Lateinamerika: Die ungerechte Gesellschaft. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Rawls, John* (1993). Eine Theorie der Gerechtigkeit. 7. Aufl. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“* (1997). Soziale Sicherungssysteme als Elemente der Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz.
- Schaber, Thomas* (1991). Globale Gerechtigkeit: die Anwendung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen. Frankfurt/ Main: Haag und Herchen.
- Sen, Amartya* (2000). Ökonomie für den Menschen: Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: Hanser.
- Soto, Hernando de* (1992). Marktwirtschaft von unten: Die unsichtbare Revolution in Entwicklungsländern. Zürich: Orell Füssli.
- Weltbank* (Hrsg.) (2001). Attacking Poverty: World Development Report 2000/2001. Washington D.C. – Auch in: www.worldbank.org/poverty/wrdepoverity.
- Wieland, Josef* (1996). „Option für die Armen?“: Grenzübergänge der Sozialethik. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 40 (1996). 57–66.