MThZ 77 (2026) 470–487

Theologie als situiertes Wissen

Zur Praxistheorie christlicher Glaubenstradition als Gerechtigkeit[1]

von Michael Schüßler

Praktischen und (postkolonial) Kontextuellen Theologien wird immer wieder vorgeworfen, lediglich situierte Erfahrungen zu beschreiben und dabei das Wissenschaftsideal der Objektivität aufzugeben. Der Text erläutert dieses Problem zunächst als Herausforderung auch Systematischer Theologie, sich nicht nur in der Welt der Gründe, sondern auch der Abgründe bewegen zu müssen. Eine genaue Lektüre des zentralen Textes von Donna Haraway zum *Situierten Wissen* beschreibt, dass und wie Situiertheit und Objektivität bei ihr konstitutiv zusammenhängen. Anschließend lässt sich mit Miranda Frickers *Epistemischer Ungerechtigkeit* zeigen, wie zeitgenössische Macht- und Diskriminierungskritik einen Reentry (Spencer-Brown) situierter Praktiken in die bisher meist freistehend-abstrahierten Argumentationen Analytischer Philosophie und Theologie ermöglichen.

1. Der Topos »Situiertes Wissen« als Ausgangspunkt

Nach der umfangreich dokumentierten Kontroverse zwischen Analytischer und Kontinentaler Theologie[2] hat der Text „Allianzen im Widerstreit“[3] von Christian Bauer 2022 die Debatten noch einmal aufleben lassen und auch pastoraltheologische Positionen darin verwickelt. Bauers Ansatzpunkt war „die neue Gesamtsituation einer sich postkolonial neuformierenden Welttheologie“[4]. Auch deutschsprachige Theologie und analytische Epistemologie seien „immer schon ‚provinziell‘: ein partikularer Ort mit ganz eigenen Kontingenzen.“[5] Die für Praktische Theologien konstitutive Lebensweltorientierung sei deshalb von epistemologischer Bedeutung.

Thomas Schärtl und Benedikt Göcke haben ihre Entgegnung auf diese Anfragen am Topos »Situiertes Wissen« festgemacht. Analytische Religionsphilosophie sei dem an Kant geschulten Grundsatz verpflichtet, „dass immer nur das Argument zählt – und nicht

---

[1] Der Beitrag ist eine aktualisierte und leicht ergänzte Fassung von *Michael Schüßler*, Theologie als situiertes Wissen. Eine praxistheologische Orientierung, in: feinschwarz-science vom 07.06.2025, DOI: http://dx.doi.org/10.15496/publikation-107144.

[2] *Hans-Joachim Höhn; Saskia Wendel; Gregor Reimann; Julian Tappen* (Hrsg.), Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog (QD 314), Freiburg i. B. 2021.

[3] *Christian Bauer*, Allianzen im Widerstreit? Zur Internationalität deutschsprachiger Theologie zwischen analytischer und kontinentaler Theologie, in: ThRev 118 (2022) 1–22.

[4] *Bauer,* Allianzen (wie Anm. 3), 2–3.

[5] Ebd., 2.

primär die Autorität, die das Argument formuliert, oder die Epoche und Kultur, aus der es stammt“[6]. Dazu schreiben sie:

> „Sowohl Bauer als auch Schü[ß]ler präsentieren Beispiele für eine Wende in einem kulturwissenschaftlichen, humanwissenschaftlichen Theoriesetting: Wenn von einigen Pastoraltheologen ein sogenanntes ‚situiertes Wissen‘ […] beschworen wird, dann enthält diese Forderung eine kaum verschleierte Kritik an der tradierten Wissenschafts- und Universitätspraxis. Unter postkolonialen Vorzeichen gilt sie als eurozentrisch und rassistisch.“

Diese Kritik laufe

> „darauf hinaus, das wissenschaftliche Ideal objektiver Erkenntnis infrage zu stellen. Der entscheidende Maßstab soll stattdessen die authentische erstpersönliche und vor der eigenen kulturellen Identität gerechtfertigte Erfahrung sein. Eine Position müsse demzufolge zunächst dialektisch enttarnt und dekonstruiert werden oder sich im ‚situierten Wissen‘ kontextualisieren und perspektiven-relativistisch konfrontieren lassen, um überhaupt als berechtigt und bedeutsam gelten zu können.“[7]

Aus dieser Passage lassen sich zumindest drei Aussagen ableiten.

(1) Das Theorem »situiertes Wissen« enthält eine Kritik an herkömmlicher westlicher Wissenschaftspraxis und deren Vernunftbegriff, indem diese mit Kategorien wie »eurozentrisch oder rassistisch« in Verbindung gebracht werden. Das ist richtig und begründbar und kann sogar um die Kategogien »patriarchal oder sexistisch« ergänzt werden. Es folgt intersektionaler Wissenschafts- und Gesellschaftskritik, die weltweit erforscht und diskutiert wird.[8]

(2) Diese tradierte Wissenschaftspraxis müsse sich mit der eigenen Kontextualität und Perspektivität konfrontieren lassen. Auch das ist ganz offenbar der Fall, wie in diesem Heft dokumentiert und diskutiert wird.

(3) Bei dieser Kritik aber werde Wissenschaftlichkeit und vor allem das Ideal wissenschaftlicher Objektivität aufgegeben, indem es durch erstpersönliche, subjektive Erfahrung und kulturelle Identitätspolitik ersetzt wird.

An dieser letzten Aussage wird die folgende Argumentation ansetzen und der Frage nachgehen, ob diese Einschätzung einer kritischen Prüfung standhalten kann. Dazu wird zunächst ein Blick auf das Verhältnis von freistehenden, abstrakten Begründungen zu in Praxis- bzw. Körperverhältnisse eingebetteten Begründungen geworfen. Der oft schlagwortartige Gebrauch »situiertes Wissen« wird anschließend mit einer genauen Lektüre des einschlägigen Textes von Donna Haraway in seinen epistemologischen und ethischen Konturen herausgearbeitet. Von dort aus kann ein kritischer Abgleich mit den Einschätzungen von Thomas Schärtl und Benedikt Paul Göcke erfolgen. Dieser Wissensstand wird im

---

[6] *Thomas Schärtl; Bendikt Göcke*, Unter Verdacht. Zum Streit um die Analytische Theologie, in: Herder Korrespondenz 76/10 (2022), 47–50, 50.

[7] *Schärtl; Göcke*, Unter Verdacht (wie Anm. 6), 50.

[8] Vgl. *Shirley Anne Tate; Encarnación Gutiérrez Rodríguez* (Hrsg.), The Palgrave Handbook of Critical Race and Gender, London 2022, online: https://doi.org/10.1007/978-3-030-83947-5.

Ausblick an die eingangs aufgeworfene Frage nach einer künftigen postkolonialen Provinzialisierung westlicher Theologie rückgebunden.

2. Von Gründen und Abgründen: Theologie im *Practice Turn*

Die Auseinandersetzung zwischen (post-)metaphysischen Theologien mit universalisierten Geltungsansprüchen und kontextuellen Theologien mit situierten Erkenntnispraktiken zieht sich durch die jüngere christliche Theologiegeschichte. Man denke nur an die Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologien oder an die Anfangsjahre der feministischen Theologien im 20. Jahrhundert. Aber sogar die, übrigens fast ausschließlich männlichen und priesterlichen, Befreiungstheologen haben ihr theologisches Denken an den europäischen Fakultäten Münster, München oder Leuven gelernt. Doch, wie Bauer schreibt, die „Zeit der großen Namen scheint auch im deutschsprachigen Sprachraum vorbei zu sein“[9]. Der in sehr unterschiedliche theologische Strömungen anschlussfähige Graham Ward hat die neue Lage in einem Vortrag an der *Stellenbosch University* in Südafrika einmal so skizziert:

> „[A]fter two centuries, Germany is no longer the intellectual powerhouse for theological and philosophical thinking; nor is France the powerhouse for post Second World War radical thinking and critical theory. They cannot speak universally. In fact, the attempt to speak universally leads to fracture and further fracture until we are back with the local and the embodiment of the particular. We are back with why place matters (land, histories, languages) – in every sense of that word ‘matters’.”[10]

Graham Wards Beobachtung kann als Teil eines *Practical Turn* im intellektuellen Feld insgesamt gelesen werden.[11] Verkörperungen, Materialitäten und situierte Kontexte werden als konstitutiv angesehen für die Geltungsansprüche von Gründen bei der Herstellung von (Glaubens-)Wirklichkeit. In der deutschsprachigen Philosophie unterscheidet Matthias Jung drei Arten des Begründens. *Freistehendes Begründen* macht sich, wie etwa die analytische Philosophie, möglichst frei von situativen Bedingungen und vertraut der kritischen Kraft abstrahierender Vernunft. Dabei besteht allerdings die Gefahr, dass man im „Kantianischen Versuch zur Reinigung der öffentlichen Vernunft von kontingenten Beimischungen verkörperter Traditionen das Kind mit dem Bade ausschüttet“, indem nur noch „freistehende und nicht mehr verkörperte Gründe zählen“[12]. *Eingebettetes Begründen* bezieht dagegen auch praktische Erfahrungen argumentativ mit ein. So basiert

---

[9] *Bauer*, Allianzen (wie Anm. 3), 2.

[10] *Graham Ward*, Decolonizing Theology, in: Stellenbosch Theological Journal 2017 (3), 561–584, hier 569.

[11] *Christian Bauer; Michael Schüßler*, Practical Turn der Systematischen Theologie? Konzilstheologische Erkundungen und praxistheoretische Beobachtungen, in: ThQ 203 (2023) 342–357; *Kirstine Helboe Johansen; Ulla Schmidt* (Hrsg.), Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives. Berlin/Boston 2022.

[12] *Matthias Jung,* Gründe als Rechtfertigung – verkörpert, eingebettet und freistehend, in: ders. u. a. (Hrsg.), Dem Körper eingeschrieben. Studien zur interdisziplinären Anthropologie, Wiesbaden 2016, 125–141, bes. 127.

die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* zwar einerseits auf universalen Vernunftgründen, aber ebenso auf dem praktischen Hintergrund der Schrecken des Zweiten Weltkriegs. *Verkörpertes Begründen* nimmt schließlich die leibhafte Existenz des Menschen nicht nur als Ort der Einschreibung von Normen wahr, sondern auch als „Verkörperung *bottom-up*, verstanden als eine Quelle rationaler Kreativität, als *locus* von qualitativen Intensitäten und sensomotorischen Gewohnheiten, die den Lauf der diskursiven Vernunft inspirieren und formen“[13]. Die Kraft zu Universalisierungen und Objektivität sei damit nicht aufgegeben. „Doch auch diese Kraft bleibt verkörpert; sie kann nicht mehr nach dem Modell der diskursiven Selbstbefreiung des Geistes durch freistehende Argumentation gedacht werden“[14].

Praktische Situiertheit derart als Ort der Wissensproduktion zu verstehen hat die Theologie in den letzten Jahrzehnten verändert. Die Genese Praktischer Theologie/Pastoraltheologie ist eng mit dieser Wende verbunden, so Ottmar Fuchs: „Die Kontextbezogenheit der Praktischen Theologie als Wissenschaft ist ihr von der praxisbezogenen Zielsetzung eingeschrieben. Die Wahrnehmung eines differenzierten Kontextbezugs ist eine Funktion ihrer Konkretionsqualität“[15]. Ähnliches hat mittlerweile auch die systematisch-theologischen Fächer erfasst.[16] Hans Joachim Sander und Gregor Maria Hoff skizzieren ihr Projekt der »Glaubensräume« in diesem Sinn: „Die topologische Theologie geht von *Orten* aus, […] lässt sich auf die relativierende Dynamik gesellschaftlicher Heterotopien ein, um die Bedeutung des Evangeliums zu erfassen“ und „ist entsprechend auf *reale* Probleme geeicht“[17]. Die Fächergrenzen verschwimmen, wenn Hoff an anderer Stelle schreibt, nachdem „der Performative Turn in der praktischen Theologie bereits intensiv rezipiert wurde“ verschiebe sich jetzt auch „der fundamentaltheologische Ansatz hin zu einer praktischen Perspektivierung theoretischer Glaubensverantwortung. Das Zeichen ‚Gott‘ lässt sich nicht anders als in den Formen seiner Bezeichnung erreichen und bestimmen.“[18] Und diese Bezeichnungen gibt es eben nicht außerhalb einer Situiertheit in Praxisvollzügen, angesichts von Missbrauchskrise, Klimakatastrophe, neuen Kriegen oder digitaler Technologien. Eine praxistheoretisch gewendete Theologie erforscht nicht nur den Raum der guten Gründe, sondern die mehrdeutige Wirklichkeit faktischer Abgründe.[19] Nach Judith Gruber kann deshalb „die Ereignishaftigkeit Gottes […] nicht mehr an ein übernatürliches Wesen rückgebunden werden. Doch wo ist dieser Gott dann zu finden? Wie ereignet sich Gott in den Singularitäten kontingenter Ereignisse?“[20]

---

[13] *Jung*, Gründe (wie Anm. 12), 128.
[14] Ebd., 140.
[15] *Ottmar Fuchs*, Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird? In: Pastoraltheologische Informationen (ZPTh) 18 (1998) 115–150, hier 116.
[16] Vgl. dazu *Bauer; Schüßler*, Practical Turn (wie Anm. 11), 342–357.
[17] *Gregor Maria Hoff*, *Hans-Joachim Sander*, Vorwort zur Reihe, in: Hans-Joachim Sander, Glaubensräume. Topologische Dogmatik, Band 1: Glaubensräumen nachgehen. Ostfildern 2019, 9–14, hier 10.
[18] *Gregor Maria Hoff*, Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung. Stuttgart 2022, 18.
[19] *Artur R. Boelderl* (Hrsg.), Welt der Abgründe. Zur George Bataille, Wien 2015.
[20] *Judith Gruber,* Der Cultural turn als erkenntnistheoretischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartographierung, in: dies. (Hrsg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologi-

Dass ein Wissensbereich diesen *Practice Turn* entdeckt hat, zeigt sich daran, dass die Konstitution des Eigenen in performativen Codes und Praktiken betont wird. Von daher verliert jenes theologische Orientierungswissen an Plausibilität, das (jetzt: nur) auf einer freistehenden Abstraktionsebene gewonnen wurde. Wissen wird nicht mehr methodisch objektiv entdeckt oder transzendental konstruiert, sondern entsteht in performativen Vollzugswirklichkeiten: *doing gender, doing culture, doing ritual, doing theology*. Saskia Wendel etwa verbindet am Beispiel der Leib-Christi-Metapher transzendentale Ansätze und performative Theorien der Verkörperung mit einer intersektionalen Machtanalyse des Christentums. „Wie alle Körper, so ist auch der Corpus Christi nicht einfach gegeben. Vielmehr werden unterschiedliche Vorstellungen, Bilder und Zeichen des Leibes Christi auf diskursive, näherhin performative, also wirklichkeitssetzende Art und Weise, erzeugt, in unserem Fall im Kontext theologischer Diskurse“[21]. *Gender*, *race* und *class matters* ebenso wie die epochalen Zeichen der Zeit.

Es wird deutlich, dass mit jeder nächsten Herausforderung nicht nur ein neues Problem für das Denken auftritt, sondern dass jedes dieser Probleme zugleich die ontologischen wie epistemologischen und ethischen Grundlagen des Denkens selbst mitverändert. „Nicht hinter der Praxis, also transzendental, ist […] anzusetzen, sondern in ihr“[22], schreibt Armin Nassehi. Die Logik von Praktiken ist jedenfalls mit der Logik sprachlicher Vernunft nicht immer identisch, wie Pierre Bourdieu eine Erkenntnis seines Forscherlebens zusammenfasst: „Die Logik der Praxis […] (ist logisch) bis zu jenem Punkt, an dem Logischsein nicht mehr praktisch wäre.“[23] Die Bedingung der Möglichkeit von Leben und Erkennen wird von den Motiven des Bewusstseins ins Empirische konkret situierter, relationaler Praxisverhältnisse verlagert. Und in dieser Praxis ist nicht nur an der Sprache anzusetzen, sondern an den komplexen, verkörperten Vollzugsformen und Diskursbedingungen in konkreten Situationen, an Interaktionen, Diskursen und Materialitäten. Karen Barad formuliert es so: „Die Überzeugung, daß grammatikalische Kategorien die zugrundeliegende Struktur der Welt widerspiegeln, ist eine durchgängige, verführerische Gewohnheit des Geistes, die in Frage zu stellen sich lohnt.“[24] Barad ist Nachfolgerin auf der Professur von Donna Haraway. Deren einflussreicher Text *Situiertes Wissen* gilt als Knotenpunkt der Diskussion[25] und steht im Zentrum des nächsten Abschnitts.

---

sche Erkundungen in einem veränderten Paradigma, unter Mitarb. v. Verena Bull, Frankfurt a. M. 2013, 21–44, hier 38.

[21] *Saskia Wendel*, Die »Leib Christi Metapher«. Kritik und Rekonstruktion aus gender-theoretischer Perspektive, Bielefeld 2023, 10.

[22] *Armin Nasssehi*, Der soziologische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 2006, 229.

[23] *Bourdieu*, zitiert nach *Pierre Bourdieu; Loic J. D. Wacquant*, Reflexive Anthropologie, Frankfurt a. M. ^{3}2013, 44.

[24] *Karen Barad*, Agentieller Realismus, Berlin ^{2}2017, 8. Vgl. dazu theologisch jetzt: *Franca Spieß*, Das Materielle in Schöpfung und Inkarnation. Theologische Erkundungen im Dialog mit Karen Barads Agentiellem Realismus, Bielefeld 2025; sowie die Dissertationsschrift *Lucas Zimink*, Gott bestimmen in den Verbünden der Welt. Neumaterialistische Perspektiven auf Sakramentalität, Schöpfung und Inkarnation in den Spuren von Bruno Latour und Karen Barad, unveröff. Diss. Tübingen 2026.

[25] Vgl. für eine aktuelle Rezeption im Rahmen einer politischen Phänomenologie: *Thomas Bedorf*, Bodenlos situiert. Eine politische Phänomenologie, Berlin 2025.

3. Situiertes Wissen: Donna Haraway lesen

Katharina Hoppe schreibt in der ersten deutschsprachigen Dissertation zu Haraway, es gebe zum Theorem »Situiertes Wissen« eine „ritualisierte Zitationspraxis" im Sinne eines „Aufrufs zur Kontextualisierung und Verortung der eigenen Subjektposition."[26] Dabei kommen die differenzierte Argumentation wie die epistemologischen Implikationen nur selten ausreichend zur Sprache. Es lohnt sich aber Haraway nicht nur (zustimmend oder ablehnend) zu zitieren, sondern sie auch zu lesen. Bevor gleich zentrale Aspekte vorgestellt werden, noch ein Blick auf die Autorin[27], schließlich ist Donna Haraway alles andere als eine theologische Klassikerin.[28]

Haraway hat Zoologie, Philosophie und englische Literatur studiert, wurde in Biologie promoviert und hat dann im Feld der Wissenschaftsgeschichte gearbeitet. 1980 übernimmt sie die Professur für Feministische Theorie, Philosophie und Geistesgeschichte an der *University of California* in Santa Cruz, die erste feministische Denomination in den USA. Damit ist sie Teil des dortigen interdisziplinären Forschungsprogramms *History of Consciousness*, das Natur- und Geisteswissenschaften verbindet. Dieses Denken jenseits der Disziplinen hat sie auch bekannt gemacht, „ihr Postulat einer Situierung des Wissens, die Figur der Cyborg oder ihr berüchtigter Aufruf, sich mit unterschiedlichen Spezies verwandt zu machen, sind aus kultur- und sozialwissenschaftlichen Debatten kaum mehr wegzudenken"[29].

Weniger bekannt ist, dass Haraway in einer irischen Einwandererfamilie sehr katholisch aufgewachsen ist. Im Dokumentarfilm *Storytelling for Earthly Survival* erzählt sie:

> „I grew up in that fascist-catholic Scene in the 1950s in Irish-catholic Denver. I try to forget them, but the love for stories, I don't forget. I also think I inherited a strong love of storytelling from growing up catholic. […] With a profound emersion in the liturgy, in the colors, in the symbols, in the rituals, […] in the dressing up. I wanted to lead a children's Crusade in the holy land for Christs sake. I know this is really bad, [laughing] however this helps me to remember how deeply rooted Christian culture is in this thing we call the West. And how profoundly islamophobic it is. And that in some way I inherited it, without even knowing that I was inheriting that."[30]

Für die theologische Tradition gilt Haraway als Provokation: queer-feministisch, post-christlich und post-anthropozentrisch.[31] Es war deshalb eine Überraschung, dass Papst

---

[26] *Katharina Hoppe*, Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway, Frankfurt a. M. 2021, 18.

[27] Vgl. *Katharina Hoppe*, Donna Haraway zur Einführung, Hamburg 2022.

[28] Vgl. etwa *Simon Reiners*, Donna Haraway – Unruhig bleiben in turbulenten Zeiten, in: feinschwarz.net vom 6.9.2024, online: https://www.feinschwarz.net/donna-haraway-unruhig-bleiben-in-turbulenten-zeiten/ [zuletzt aufger.: 31.05.2026].

[29] *Hoppe*, Donna Haraway (wie Anm. 27), 9.

[30] *Fabrizion Terranova*, Storytelling for earthly survival, DVD 2017, ab 8:28. Siehe auch: https://earthlysurvival.org/ [zuletzt aufger.: 31.05.2026]. Ich danke meiner soziologischen Kollegin Ursula Offenberger, die mich darauf aufmerksam gemacht und mir die DVD geliehen hat.

[31] Für eine frühe feministische und praktisch-theologische Rezeption vgl. *Elaine Graham*, Transforming Practice. Pastoral Theology in an Age of Uncertainty, Eugene 1996, 156–162. Eine differenzierte aktuelle Diskussion

Franziskus in seinem Ökologie-Schreiben »Laudate Deum« in Fußnote 41 zustimmend auf Haraway verweist: „Gott hat uns mit allen seinen Geschöpfen verbunden" und auch „das technokratische Paradigma" dürfe uns nicht „von der Welt um uns herum isolieren und uns darüber hinwegtäuschen, dass die ganze Welt eine ‚Kontaktzone' [Haraway] ist". Deshalb sei auch das Christentum heute dazu „gezwungen zu erkennen, dass man nur von einem ‚situierten Anthropozentrismus' sprechen kann. Das heißt, wir müssen anerkennen, dass das menschliche Leben ohne andere Lebewesen nicht verstanden und nicht aufrechterhalten werden kann"[32]

In der Klimakrise des Planeten müsse sich der Mensch als situiert und eingebettet verstehen, als relationales Wesen. Dass dies auch für Wissensprozesse, Erkenntnistheorie und damit für Wissenschaft gelte, das hat Haraway schon früh beschäftigt.

Ihr Text *Situiertes Wissen* entsteht als Kommentar zu einem Tagungsreferat von Sandra Harding. Harding hat zusammen mit Nancy Hartsock die feministische Standpunkttheorie entwickelt, jene kontextuelle Wissenschaftskritik, mit der sich Haraway selbst wiederum kritisch auseinandersetzt.

Als erstes ist festzuhalten, dass das Thema des Textes gerade nicht Identitätsfragen sind oder das, was heute abwertend als »woke« Identitätspolitik bezeichnet wird.[33] Ihr Thema ist die Frage nach möglicher Objektivität von Erkenntnis. Allerdings schlägt Haraway eine Umstellung der bisherigen Begriffsarchitektur vor. „Ich argumentiere für Politiken und Epistemologien der Lokalisierung, Positionierung und Situierung, bei denen Partialität […] die Bedingung dafür ist, rationale Ansprüche auf Wissen vernehmbar anzumelden."[34] Während Situiertheit und Objektivität meist als sich gegenseitig ausschließende Kategorien verstanden wurden, untersucht Haraway deren Verflochtenheit.

Deshalb steht am Beginn auch eine Selbstkritik feministischer Wissenschaft, von der sie vermutet, sie sei quasi von der anderen Seite her jener gerade genannten „verführerischen Dichotomie in die Falle gegangen."[35] Um die Ansprüche naturwissenschaftlich harter Objektivität als androzentrisch, anmaßend und letztlich auch nur auf ein Spiel der Zeichen und sprachlichen Referenzen rückführbar zu kritisieren, hat man auch hier das Kind mit dem Bade ausgeschüttet:

> „Ich und andere begannen unsere Arbeit mit dem Wunsch nach einem starken Instrument zur Dekonstruktion der Wahrheitsansprüche einer feindlichen Wissenschaft, indem wir die

---

mit subjektphilosophischer Theologie am Beispiel Saskia Wendels findet sich in *Caroline Helmus*, Subjektphilosophie im Gespräch mit Cyborgs und Hunden, in: Martin Breul; Mirja Kutzer; Julian Tappen (Hrsg.), Menschen. Glauben. Gott. Zur philosophischen Theologie Saskia Wendels, Freiburg i. B. 2024, 211–231.

[32] Alle Zitate *Papst Franziskus*, Laudate Deum, Nr. 67; 68. Eine erhellende Vergleichsanalyse bietet *Simon Reiners*, Begegnungen im Anthropozän. Donna Haraways und Papst Franziskus' Sorge für einen beschädigten Planeten, Frankfurt a. M. 2021 (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Forschung), online: https://nbi.sankt-georgen.de/assets/documents/fagsf_79.pdf [zuletzt aufger.: 31.05.2026].

[33] Vgl. als sachliche Einführung in den Stand der Diskussion *Markus Rieger-Ladich*, Identitätspolitik. Zur Zukunft eines umstrittenen Projekts, Stuttgart 2025.

[34] *Donna Haraway*, Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: dies., Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a. M. – New York 1995, 73–97, 89.

[35] *Haraway*, Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 74.

> radikale historische Spezifizität und damit die Anfechtbarkeit jeder Schicht der zwiebelförmig angeordneten wissenschaftlichen und technologischen Konstruktionen zeigten."[36]

Das allein aber war zu wenig. Man musste auch positiv sagen, was eine nicht-androzentrische Wissenschaft ausmacht. Neben der Dekonstruktion entstand ein zweiter Pol an Objektivitätskritik, die feministisch-materialistische Standpunkttheorie. „Feministinnen müssen auf einer besseren Darstellung der Welt beharren", die „eine adäquatere, reichere, bessere Darstellung einer Welt, in der ein gutes Leben möglich sein soll, anbietet, und […] ein kritisch-reflexives Verhältnis zu […] dem für jede Position konstitutiven, unterschiedlichen Maß an Privilegiertheit und Unterdrückung ermöglicht."[37]

Haraway ist auf der Suche nach einem „brauchbaren, allerdings nicht unschuldigen Objektivitätsbegriffs"[38]. Das heißt „binäre Oppositionen zu vermeiden"[39], also spannungsreiche Kontraste nicht einseitig aufzulösen, sondern darin zu differenzieren. Drei Aspekte sind hervorzuheben:

Erstens gibt Haraway wissenschaftliche Konzepte wie Objektivität und Universalität eben nicht auf. Sie bezieht sich auf Positionen in Postmoderne und Dekonstruktion, zieht aber gegen den Vorwurf, alles in beliebige Zeichenketten aufzulösen, quasi eine Art realistisches Minimum ein. Es gilt „einer ‚wirklichen' Welt die Treue halten, einer Welt, die teilweise miteinander geteilt werden kann"[40]. Gerade der Blick auf die Wissenschaftspraxis aber fordert dann einen anderen und besseren Begriff von Objektivität bzw. Universalität. „Wissenschaft war immer eine Suche nach Übersetzung, Verwandlung, Beweglichkeit und nach Universalität", und Haraway fügt hinzu, „die ich Reduktionismus nenne, wenn eine Sprache (wessen wohl) als Maßstab für alle Übersetzungen und Verwandlungen aufgezwungen werden muss"[41].

Zweitens könne deshalb Objektivität und Universalismus nicht mehr auf dem Weg einer scheinbar neutralen und machtvergessenen »view from nowhere« verfolgt werden. Das verbietet die historische Wissenschaftsforschung, die konstitutive Verbindung von Wissen und Macht und die Verkörpertheit jedes »Blicks«. Haraway setzt sich mit den Implikationen der Vision, des Blicks und des Sehens auseinander. Etwas „objektiv sehen" wird widersprüchlich, wenn „objektiv" als allumfassend universal gedacht wird, „sehen" aber als verkörperte Praktik ohne Standpunkt und Blickrichtung schlicht nicht möglich ist. Haraway spricht vom „göttlichen Trick, alles von nirgendwo aus sehen zu können"[42], was Wissenschaft selbst zu einem mythischen Projekt macht und wenig realistisch sei. Sie besteht deshalb auf einem komplexen standpunkttheoretischen und situierten Minimum epistemischer Gerechtigkeit: „Nur eine partielle Perspektive verspricht einen objektiven Blick. Dieser objektive Blick stellt sich dem Problem der Verantwortlichkeit für die Generativität aller visuellen Praktiken, statt es auszuklammern."[43]

---

[36] *Haraway*, Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 77.
[37] Ebd., 78.
[38] *Haraway*, Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 82.
[39] Ebd., 80.
[40] Ebd., 78.
[41] Ebd., 79.
[42] Ebd., 81.
[43] Ebd., 82.

Das macht drittens einen verantwortlichen Begriff wissenschaftlicher Objektivität zu einem pluralen und spannungsreichen Prozess zwischen Ethik und Epistemologie. Ähnlich einer »Epistemologie der Ränder«[44] schreibt Haraway zunächst: „Die Etablierung der Fähigkeit, von den Peripherien und den Tiefen aus zu sehen, hat Priorität."[45] Bisher marginalisierte Positionen werden bevorzugt, gerade weil sie ihre Situiertheit nicht so stark mit universalisierender Macht verschleiern konnten und vom hegemonialen Wissenskanon als kontextuell oder partikular, als verkörpert oder weiblich markiert wurden. Weil Körper und Kontext beim Vollzug der Vernunft stören, waren alle mit Körper und Kontext verbundenen Positionen lange abgewertet[46]: Frauen haben Gefühle, Männer haben Verstand; Schwarze Menschen haben Körper, weiße Menschen haben Geist; arme Menschen haben bedauernswerten Kontext, reiche Menschen universalen Weitblick. Nichts davon stimmt, sondern reproduziert diskriminierende Stereotype als erkenntnistheoretische Position.[47] Haraway verkompliziert jetzt aber auch die faktische Gegenreaktion, nämlich situierte Sprecher*innen-Positionen als überlegen anzusehen. Sie macht vielmehr klar, dass die situierte Verortung und Verkörperung von Wissen ebenfalls kein unschuldiger Standpunkt ist, der moralisch per se überlegen wäre.

> „Im Anspruch, eine Perspektive aus der Position der weniger Mächtigen einzunehmen, liegt […] die ernstzunehmende Gefahr einer Romantisierung und/oder Aneignung dieser Sichtweise. […] Die Standpunkte der Unterworfenen sind keine ‚unschuldigen' Positionen."[48]

Standpunkttheorien können problematisch sein, wenn sie marginalisierte Positionen selbst aus der wissenschaftlichen Kritik bzw. Dekonstruktion herausnehmen und essentialisieren. Das heißt, „dass unschuldige ‚Identitätspolitiken' und Epistemologien unmöglich Strategien für eine klare Sicht von den Standpunkten der Unterworfenen aus sind."[49] Haraway bringt den entscheidenden Unterschied auf den Punkt: „Identität, einschließlich Selbstidentität, produziert keine Wissenschaft, kritische Positionierung produziert – ist – Objektivität."[50]

Damit lässt sich der Argumentationsstand folgendermaßen zusammenfassen:

Was meint Situiertheit? Situiertheit ist nicht der Gegner, sondern die Voraussetzung von Objektivität als möglichst umfassende und also multiperspektivische Erfassung von Wirklichkeit. Objektivität wird möglich, wenn „die Relevanz von Verortung, Verkörpe-

---

[44] So der Titel des diesem MThZ-Themenheft zugrundeliegenden Fachgesprächs im Frankfurter Haus am Dom.
[45] *Haraway*, Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 83.
[46] „Beim Versuch der Reflexion über den Körper stößt man auf eine Eigentümlichkeit: Nicht nur für diese spezifische, sondern für jede wissenschaftliche Reflexion scheint der Körper selbst, unser Erkenntnisobjekt, als Störgröße für das erkennende Subjekt zu fungieren. Der Körper stört beim Denken", *Regina Ammicht-Quinn*, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999, 40, sowie anschließend 40–57.
[47] Vgl. zum Verhältnis von Aufklärung und kolonialem Rassismus jetzt *Nikita Dhawan*, Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung, Frankfurt a. M. 2024. Zur Kritik und Diskussion von rassistisch-kolonialen Stereotypen bei Kant vgl. Dhawan 58–84, sowie *Margit Wasmeier-Sailer,* Blinde Flecken sehen. Klassiker auf dem Prüfstand, in: MThZ 77 (2026) 442–456.
[48] *Haraway,* Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 83.
[49] Ebd., 85.
[50] Ebd., 87.

rung und partialer Perspektive“[51] nicht geleugnet wird. Haraway wendet sich deshalb ausdrücklich gegen identitäre Positionen. „Das Versprechen der Objektivität liegt darin, daß wissenschaftlich Erkennende nicht die Subjektposition der Identität suchen, sondern die der Objektivität, d. h. der partialen Verbindung.“[52] Das bedeutet, Objektivierungspraktiken bestehen nicht im Ausschließen, sondern im Anreichern.

Was verhindert Objektivität? Da ist zunächst das traditionelle Verständnis wissenschaftlicher Objektivität als Totalität des einen überlegenen Blicks von oben: „Die […] Position, von der aus Objektivität unmöglich praktiziert und gewürdigt werden kann, ist der Standpunkt des Herrn, des Mannes, des einen Gottes, dessen Auge alle Differenz produziert, aneignet und lenkt. […] Der göttliche Trick ist selbstidentisch, und wir haben dies fälschlicherweise für Kreativität und Wissen, sogar für Allwissenheit gehalten“[53]. Aber auch die Gegenposition eines epistemologischen Relativismus ist für Haraway nicht viel besser, vor allem, wenn damit die konkrete Situiertheit und deren Machtverhältnisse erneut ausgeblendet werden. „Relativismus ist ein Mittel, nirgendwo zu sein, während man beansprucht, überall in gleicher Weise zu sein. Die ‚Gleichheit‘ der Positionierung leugnet Verantwortlichkeit und verhindert eine kritische Überprüfung.“[54]

Haraway unterscheidet deshalb vom epistemischen Relativismus die weiterführende Perspektive der Relationalität. Aus meiner Sicht liegt in deren Gleichsetzung eine Quelle akademischer Scheingefechte, wenn nämlich relationalen Positionen automatisch epistemologischer Relativismus und ethische Defizite unterstellen werden.[55] Die relationale Position situierten Wissens ist durch diese Aspekte charakterisiert:

Vernünftige Objektivität als Orientierung wissenschaftlichen Arbeitens braucht *erstens* leidenschaftliche Unvoreingenommenheit (Thomas Kuhn), also die brauchbaren Haltungen der Neugier, der Kritik und der Forschungsfreiheit. Dazu gehört *zweitens* ein Bewusstsein für die unvermeidliche Positionierung des Blicks. „Positionierung ist daher die entscheidende wissensbegründende Praktik, die wie so viele wissenschaftliche und philosophische Diskurse auch um die Metaphorik der Vision [des Blicks] herum organisiert sind. Positionierung impliziert Verantwortlichkeit für die Praktiken, die uns Macht verleihen.“[56] Und *drittens* basiert Objektivität nicht auf Einheit und Zentralität, sondern auf Vielfalt und relationalem Verbunden-sein. Voraussetzung ist „eine Vielfalt partialen, verortbaren, kritischen Wissens, das die Möglichkeit von Netzwerken aufrechterhält, die in der Politik Solidarität und in der Epistemologie Diskussionszusammenhang heißen“[57]. Denn das erkennende Subjekt ist weder heroischer Herr der Dinge; noch ist es tot. Es „ist in all seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer konstruiert und unvollständig zusammengeflickt, und *deshalb* fähig zur Verbindung mit anderen und zu einer gemeinsamen Sichtweise.“[58]

---

[51] Ebd., 84.
[52] *Haraway,* Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 86.
[53] Ebd., 87.
[54] Ebd., 84.
[55] Vgl. *Michael Schüßler*, Verflüssigung der Zeit – Verflüssigung der Wahrheit? Relationale Theologie des Ereignisses in digitaler Gegenwart, in: *Michael Seewald* (Hrsg.), Glauben ohne Wahrheit? Die Theologie und der Relativismus, Freiburg i. B. 2018, 159–177.
[56] *Haraway*, Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 87.
[57] Ebd., 84.
[58] Ebd., 86.

Dem Theorem »situiertes Wissen« geht es weder um rigide Identitätspolitik noch um Relativismus, sondern um die Lokalisierung von weltkonstituierenden Relationen: „Unsere Suche nach Partialität ist kein Selbstzweck, sondern handelt von Verbindungen und unerwarteten Eröffnungen, die durch situiertes Wissen möglich werden. Einen spezifischen Ort einzunehmen, ist der einzige Weg zu einer umfangreicheren Position.“[59]

4. Abgleich: *Reentry* von Situiertheit in analytischer Philosophie und Theologie

Wie angekündigt werden nun die Aussagen Thomas Schärtls und Benedikt Paul Göckes vom Beginn noch einmal aufgenommen, auf ihren Gehalt geprüft und kritisch diskutiert.

Die eingangs aufgegriffene, dritte Aussage lautete, mit dem Theorem »situiertes Wissen« werde das Ideal wissenschaftlicher Objektivität aufgegeben, indem es durch erstpersönliche, subjektive Erfahrung und kulturalistische Identitätspolitik ersetzt wird. Haraway hat über derartige Interpretationen, die leider auch Anhalt in ihrer tatsächlichen Verwendung haben, einmal gesagt: „Manchmal lesen Leute ‚Situiertes Wissen‘ in einer Weise, die mir ein bisschen flach vorkommt; im Sinne von dem Ausweis, was identifizierende Markierungen von jemandem sind und wörtlich, wo jemand ist. ‚Situiert‘ in diesem Sinne bedeutet nur an einem Ort sein.“[60] Um die drei wichtigsten Differenzierungen noch einmal deutlich zu machen: Situiertes Wissen ermöglicht erstens in der Tat die epistemische Offenheit für marginalisierte Erfahrungen und soziale Ungerechtigkeit. Es geht dabei zweitens nicht um eine identitäre Abbildung rein subjektiver Erfahrungen, sondern um deren komplexe Diskursivierung, um die Möglichkeiten und um die Schwierigkeiten dabei, denn „nicht jede partiale Perspektive ist brauchbar.“[61] Situiertes Wissen ist drittens nicht das Andere, sondern ein Bestandteil der wissenschaftlich verantworteten Suche nach validen Wissensbeständen.

Schärtl und Göcke verstehen diese Position als fragwürdige Politisierung wissenschaftlicher Neutralität. Sie haben die Analytische Theologie in ihrer Antwort auf Bauers Frage nach den gesellschafts- und kirchenpolitischen Implikationen, als liberales und am Freiheitsbegriff orientiertes Unternehmen positioniert. Liberale Positionen interessieren sich zwar auch für Ungerechtigkeiten, halten aber zugleich eine unparteiliche und vom Situativen abstrahierte Beurteilung für notwendig, um Willkür auszuschließen. Jüngere Diskussionsbeiträge versuchen diesen scharfen Gegensatz von Liberalismus und einer situierten Epistemologie der Ungerechtigkeit zu überwinden. Katharina Kauffmann argumentiert in ihrem gleichnamigen Text, „eine liberale Gesellschaft [ist] darauf angewiesen, dass sozial konstruiertes Wissen im Diskurs geteilt wird, da sonst Ungerechtigkeiten nicht erkannt, kritisiert und beseitigt werden können“[62].

---

[59] *Haraway*, Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 91.
[60] *Hoppe*, Donna Haraway (wie Anm. 27), 37.
[61] *Haraway*, Situiertes Wissen (wie Anm. 34), 85.
[62] *Katharina Kaufmann*, Liberalismus und die situierte Epistemologie der Ungerechtigkeit, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 9 (2022), H. 1, 201-224, 211, online: https://doi.org/10.22613/zfpp/8.2.4. [zuletzt abgeruf.: 31.05.2026]. Siehe dazu auch *Briana Toole*, Demarginalizing Standpoint Epistemology, in: Episteme 19

Damit sind wir bei den anderen beiden Aussagen vom Beginn: Die tradierte Wissenschaftspraxis müsse sich mit der eigenen Kontextualität und Perspektivität konfrontieren lassen. Das Theorem »situiertes Wissen« enthält eine Kritik an tradierter westlicher Wissenschaftspraxis, indem diese mit Kategorien wie »eurozentrisch oder rassistisch« in Verbindung gebracht werden.

Die bisher verwendete Differenz »Analytische vs. Kontinentale Philosophie« lässt sich von der praktisch-theologischen Diskussion her auf etwas andere Weise beschreiben. Analytische Theologie folgt in ihrer Selbstwahrnehmung der sprachanalytischen Vernunft, und versucht um des „wissenschaftlichen Ideal objektiver Erkenntnis" Willen eine „neutrale Position" ohne soziale Situiertheit, „in der immer nur das Argument zählt – und nicht primär die Autorität, die das Argument formuliert, oder die Epoche und Kultur, aus der es stammt"[63].

Mit der operativen Unterscheidungstheorie des britischen Mathematikers George Spencer Brown[64] lässt sich das in eine Unterscheidungsform bringen: *draw a distincion*. Die freistehende objektive Vernunft analytischer Rationalität wird von einer Umwelt abgegrenzt, in der es Unbestimmtes anderes gibt, auf das sie sich bezieht.

Objektive Vernunft

In der von Christian Bauer ausgelösten Diskussion wird diese unbestimmte andere Seite nun markiert, nämlich als „jene Partei, die sich auf angewandt-kritische oder postmodern-politische Theorien beruft und jede Position auf kulturelle, gesellschaftliche, identitätsprägende Strukturen, Diskurse oder Dispositive zurückführt" [65], kurz: auf Lebenswelt oder Situativität. Mit George Spencer Brown lässt sich das in die Unterscheidungsform *Objektive Vernunft* | *Soziale Situiertheit* bringen.

Objektive Vernunft | *Soziale Situiertheit*

Dirk Baecker erläutert, „dass Spencer-Browns so genanntes *mark of distincion* oder auch *cross* die für das westliche Denken höchst ungewohnte Aufforderung enthält, *einen Unterschied als einen Zusammenhang* zu lesen"[66].

Das wird uns jetzt weiter beschäftigen. Wie andere feministische, postkoloniale oder neu-materialistische Theorien betont Donna Haraway den Zusammenhang dieser Unterscheidungen, bezieht soziale Situiertheit in rationale Begründungen mit ein und verbindet dabei Erkenntnistheorie mit Ethik. Wenn ich es recht verstehe, operiert die von analy-

---

(2022), 47–65, online: https://doi.org/10.1017/epi.2020.8. https://doi.org/10.22613/zfpp/8.2.4. [zuletzt abgeruf.: 31.05.2026].

[63] *Schärtl*; *Göcke*, Unter Verdacht (wie Anm. 6), 50.

[64] Ich beziehe mich auf die Rezeption von Spencer-Brown durch *Dirk Baecker*, Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie, Berlin 2013. Siehe für die pastoraltheologische Rezeption *Susanne Tepel*, Logik trifft Logos. Die Mathematik von George Spencer-Brown als Inspiration für die »Form« einer Pastoral in der nächsten Gesellschaft, Stuttgart 2026.

[65] *Schärtl; Göcke*, Unter Verdacht (wie Anm. 6), 50.

[66] *Dirk Baecker*, Ein neues Zeichen, in: ders., Wozu Theorie? Berlin 2017, 242–256, 243.

tischer Religionsphilosophie inspirierte Analytische Theologie allerdings mit Unterscheidungen als kategoriale Trennung, um kontingente Faktoren bei der Entwicklung neuer metaphysischer Positionen herunterdimmen zu können.

Dass gerade dabei erkenntnistheoretische wie ethische Lücken entstehen, das haben Sally Haslanger[67] und vor allem Miranda Fricker[68] mit dem Konzept *epistemischer Ungerechtigkeit* herausgearbeitet. Fricker ist eine angelsächsische Philosophin, die mit analytischem Denken vertraut ist. Sie versteht sich zugleich als feministische Theoretikerin. Fricker ergänzt gängige Gerechtigkeitstheorien um die Analyse »epistemischer Ungerechtigkeit«, was sie an zwei Aspekten konkretisiert. Wenn einer Person nur deshalb weniger Glaubwürdigkeit entgegengebracht wird, weil sie eine Frau oder eine Person of Color ist (etwa bei einer Polizeikontrolle), dann handelt es sich um *Zeugnisungerechtigkeit*: Dann zählt für die epistemische Qualität einer Aussage gerade nicht das Argument, sondern bestimmte soziale Humankategorisierungen[69]. Davon unterscheidet Fricker *hermeneutische Ungerechtigkeit*, wenn nämlich für eine faktische Ungerechtigkeit (noch) gar keine ausreichenden begrifflichen Mittel zur Verfügung stehen. Erst als die Bezeichnung „sexuelle Belästigung" im öffentlichen Gebrauch zur Verfügung stand, konnte sexistische Diskriminierung auch als solche benannt und ethisch kritisiert werden. „Man könnte sagen, dass Zeugnisungerechtigkeit durch Vorurteile in der Ökonomie der Glaubwürdigkeit entsteht, während hermeneutische Ungerechtigkeit aus strukturellen Vorurteilen in der Ökonomie kollektiver Deutungsmöglichkeiten resultiert."[70]

Für das Thema dieses Beitrags ist jetzt die genauere Argumentation bei Fricker von Bedeutung. Um ihr Konzept zu entwickeln, grenzt sie sich von zwei Positionen ab, vom analytischen Mainstream und von einer überdehnten Postmoderne.

> „In der anglo-amerikanischen Erkenntnistheorie kommen […] bestimmte Überlegungen schlicht nicht vor – beispielsweise die, dass epistemisches Vertrauen untrennbar mit sozialer Macht verbunden sein könnte oder dass soziale Benachteiligung zu einer epistemischen Be-

[67] *Sally Haslanger*, Der Wirklichkeit widerstehen, Berlin 2021. Haslanger schreibt, sie habe zunächst analytische Metaphysik studiert, später eine feministische Lesegruppe organisiert und mit den Werkzeugen der Vernunft und Rationalität an einer angemessenen Theorie sozialer Gerechtigkeit gearbeitet (S. 7–8). In neueren Texten geht es ihr um „ein praxisorientiertes und materialistisches Verständnis der sozialen Welt" im Wissen, dass „Gesellschaften komplexe dynamische Systeme sind" (S. 15). Der in diesem Text gebrauchte Formenkalkül von Spencer-Brown (Unterscheidung und Reentry) ist übrigens eine Inspirationsquelle selbstorganisierter, nichtlinearer Systeme, was bei Haslanger (ähnlich etwa zur Performativität bei Barad) die Wirklichkeit als „kausale Rückkopplungs- oder sogenannte ‚Looping'-Effekte zwischen menschlichem Denken/Sprache und der materiellen Welt" (S. 11) erscheinen lässt.

[68] Zur praktisch-theologischen Rezeption von Miranda Fricker vgl. *Magdalena Hürten*, Dem Schweigen zuhören. Die Bedeutung des Konzepts der *epistemic injustice* für die Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche. Fallstudie zu Missbrauch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Baden-Baden 2025, v. a. 91–180.

[69] Zu diesem Begriff vgl. *Stefan Hirschauer* (Hrsg.), Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung, Weilerswist 2017.

[70] *Miranda Fricker*, Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens München 2023, 24.

> nachteiligung führen kann, die ungerecht ist. […] Ihr fehlt ein theoretischer Rahmen, der die ethischen und politischen Aspekte unseres wissensbezogenen Verhaltens aufzeigt."[71]

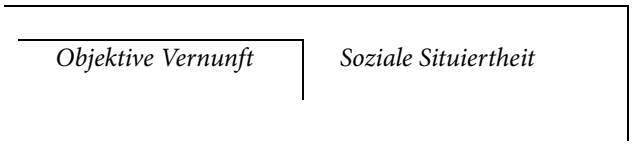
Womöglich spiele dabei auch „der theoretische Rahmen von Individualismus und obligatorischer Idealisierung der Vernunft"[72] eine Rolle. Genauso problematisch aber sei eine reduktionistische Postmoderne, die ins Esoterische oder rein Aktivistische abgleitet. „Das Misstrauen gegenüber der Kategorie der Vernunft als solcher und die Tendenz, sie auf eine Machtfunktion zu reduzieren, verhindern […] genau die Fragen, die wir stellen müssen, um herauszufinden, wie sich Macht auf uns als vernunftbegabte Wesen auswirkt."[73]

Wie ginge es anders? Dazu verlässt Fricker die beide kategorialen Unterscheidungen *sprachanalytische Vernunft* | *soziale Situiertheit* wie auch *Erkenntnistheorie* | *Ethik*[74]. Ihre Theorie epistemischer Ungerechtigkeit entsteht mit ausdrücklichem Bezug auf Donna Haraway als davon abweichende Lösung, nämlich „dass wir die Thematisierung moralischer Fragen mit der sozial situierten Darstellung unserer epistemischen Praktiken verbinden. Eine sozial situierte Darstellung einer menschlichen Verhaltensweise ist eine Darstellung, bei der die Beteiligten nicht losgelöst von gesellschaftlichen Machtverhältnissen gedacht werden […]."[75]

Damit schließt sich der Kreis, oder epistemologisch mit Spencer-Brown genauer, es kommt zu einem *Reentry*, einem Wiedereintritt der ausgeschlossenen Situertheit in die analytische Philosophie.[76] Sozial situierte Machtverhältnisse sind nicht nur die andere Seite der vernünftigen Suche nach rationalen Gründen, sie sind als Anderes zugleich Teil davon und müssen in philosophischen Begründungen selbst mit beachtet werden. Deshalb schreibt Fricker, „vor dem Hintergrund der herkömmlichen Einteilung der Philosophie ist dieses Buch weder ein Werk der Ethik noch ein Werk der Erkenntnistheorie; vielmehr verhandelt es einen Grenzbereich zwischen diesen beiden philosophischen Gebieten"[77]. Fricker behandelt die Unterscheidung von Erkenntnistheorie (Objektive Vernunft) und Ethik (Soziale Situiertheit) also *erstens* als differenzierten Zusammenhang mit kreativer Komponente. Durch den *Reentry* beginnt die Unterscheidung zu oszillieren. Es entsteht ein Grenzbereich, in dem Ethik und Erkenntnis miteinander hergestellt werden, weil das jeweils andere im Eigenen vorkommt, ohne darin aufzugehen. Dass Fricker dabei konkrete Praxisbeispiele aus Literatur und Gesellschaft aufruft, ist konsequent, weil sich daran zeigen lässt, wie die Probleme abduktiv bearbeitet werden.[78]

---

[71] *Fricker*, Epistemische Ungerechtigkeit (wie Anm. 70), 24.
[72] Ebd., 24.
[73] *Fricker*, Epistemische Ungerechtigkeit (wie Anm. 70), 25.
[74] Das Wort Ethik meint hier primär Fragen der Gerechtigkeit und schließt die im liberalen Diskurs manchmal separat behandelte politische Strukturethik mit ein.
[75] *Fricker*, Epistemische Ungerechtigkeit (wie Anm. 70), 26.
[76] Vgl. *Baecker,* Beobachter (wie Anm. 64),42–64.
[77] *Fricker*, Epistemische Ungerechtigkeit (wie Anm. 70), 25.
[78] Der *Reentry* als Wiedereintritt einer Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene folgt nicht der Logik „der Deduktion und Induktion, sondern, mit Charles Sanders Peirce gesprochen, der Abduktion. Sie müssen die Unterscheidung ihrerseits kreuzen, mit Leerstellen arbeiten, neue Unterscheidungen treffen und sie in den Raum der Unterscheidung einführen. Das geht nur kreativ, muss sich allerdings mit jedem Sprung darauf verlassen, anschließend überprüfen und nachweisen können, welchen Möglichkeitsbedingungen der Sprung



Dirk Baeker meint, diese Schreibweise eines Hakens „setze sich aus dem horizontalen Strich als dem Zeichen für die Negation (~) und dem vertikalen *Sheffer Stroke* | als Zeichen für *neither-nor*, weder-noch, zusammen“[79].

Fricker scheint bei ihrer Suche nach einem besseren Verhältnis von Vernunft und Situiertheit *zweitens* auf eine solche Logik des *weder – noch* zurückzugreifen (weder Ethik, noch Erkenntnistheorie). Im theologischen Kontext ist es relevant, dass sich diese Denkfigur des *weder – noch* auch bei einem christlichen Denker wie Michel de Certeau findet. Christian Bauer weist beständig darauf hin, dass heute weder die binäre Unterscheidung *entweder – oder*, noch das postmoderne *sowohl – als auch* weiterführend sind, sondern ein *weder – noch*, „dessen doppelte Verneinung den christlichen Gottesdiskurs dauerhaft offen hält“[80].

Diese vielleicht etwas theoretisch anmutenden Überlegungen haben unmittelbare handlungsermöglichende Konsequenzen für Kirche und christliches Leben. In dem einen Fall geht es darum, die rationale Begründung des Gottesbegriffs und seiner Eigenschaften metaphysisch möglich zu machen, und dann zu sehen, was für Folgen sich daraus ableiten lassen. Im anderen Fall ist die Begründung des Gottesbegriffs jenseits der sozialen Situiertheit seiner Verwendung und der dabei bedeutungsrelevanten Machtverhältnisse grundlegend unvollständig und Ausdruck einer „willful hermeneutical ignorance“[81], die es zu vermeiden gilt.

Um es konkreter zu machen: Was haben die profanen Probleme rassistischer Diskriminierungen oder sexistischer Ungerechtigkeiten überhaupt mit Gott und Theologie zu tun? Handelt es sich nicht einfach um ethische Fragen, die mit ethischen Reflexionstheorien bearbeitet werden und Theologie dort höchstens säkular hineinübersetzt oder in Form eines exotischen religiösen Arguments vertreten werden könne? Um theologische Argumente überhaupt anschlussfähig zu machen, so die erste Position, müssten vor allem das Wesen und die Eigenschaften Gottes als rationales Argument plausibilisiert werden. Ent-

---

genügte“, *Baecke*r, Beobachter (wie Anm. 64), 52–53. Das gilt wohl auch, so die These hier, für den Wiedereintritt der sozialen Wirklichkeit in eine ehemals freistehende Epistemologie. Ähnliches findet sich bei Alfred North Whitehead. Der Mathematiker und mit Bertrand Russell Co-Autor von *Principia Mathematica* spricht vom „Trugschluß der unzutreffenden Konkretheit […], wenn man ein wirkliches Einzelwesen bloß insoweit betrachtet, als es bestimmte Denkkategorien exemplifiziert. […] Die Verifizierung eines rationalistischen Schemas muss in seinem allgemeinen Gelingen angestrebt werden und nicht in der besonderen Sicherheit oder sofortigen Klarheit der Grundprinzipien“ (*A. N. Whitehead*, Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, 9. Aufl., Frankfurt a. M. 2021, 39; 40).

[79] *Baecker*, Neues Zeichen (wie Anm. 66), 243.

[80] *Bauer*, Allianzen (wie Anm. 3), 20.

[81] *Gaile Pohlhaus*, zitiert nach *Kaufmann*, Liberalismus (wie Anm. 62). Vgl. auch *Hürten*, Dem Schweigen zuhören (wie Anm. 68), 157–161.

sprechend hatte sich die analytisch-theologische Forschung in ihren Drittmittelprojekten vor allem auf „die Philosophie des Bewusstseins und die Theologie des göttlichen Wissens, die Eigenschaften Gottes und alternative Gottesbegriffe“[82] konzentriert.

Von der Argumentation dieses Textes her sieht die Lage anders aus. Haraway und mit ihr das dynamische Feld relationaler Ontologien plädieren für eine grundsätzliche Verflochtenheit von ontologischen, epistemologischen und ethischen Fragen. Haraways Nachfolgerin Karen Barad nennt ihren Ansatz agentiellen Realismus, weil die Wirklichkeit in materiell-diskursiven Unterscheidungspraktiken performativ immer wieder neu hergestellt wird. Sie spricht von „*Onto-epistemo-logie*“ als „Ernstnehmen der Verflechtung von Ethik, Erkenntnis und Sein“[83]. Erkenntnis besteht darin, „dass ein Teil der Welt sich einem anderen Teil zu erkennen gibt. Erkenntnis- und Seinspraktiken sind nicht voneinander zu trennen, sie implizieren sich wechselseitig. Wir gewinnen keine Erkenntnis dadurch, daß wir außerhalb der Welt stehen; wir erkennen, weil wir *zur* Welt gehören. Wir sind Teil der Welt in ihrem je unterschiedlichen Werden. Die Trennung der Erkenntnistheorie von der Ontologie ist ein Nachhall einer Metaphysik, die einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Nicht-Mensch, Subjekt und Objekt, Geist und Körper, Materie und Diskurs annimmt.“[84] Und genau das wird angesichts von Klimakrise und digitaler Technologien heute problematisiert.

Theologisch ist das deswegen produktiv, weil damit wesentliche Basisaussagen der christlichen Gottestradition auf neue Weise reformuliert werden könnten. Dazu gehört die zentrale theologische Erkenntnis, dass sich Gott und Gerechtigkeit, dass sich Gottes- und Nächstenliebe zueinander nicht wie die kategoriale Trennung von Erkenntnistheorie und Ethik verhalten, sondern im Sinne einer performativen Verschränkung immer schon miteinander verflochten gemeinsam hergestellt werden. Ein solcher Ansatz performativer Verflechtungen ist aktuell nicht nur in historischen Forschungen äußerst relevant[85], sondern hat in der praktischen Fundamentaltheologie von Johann B. Metz und Helmut Peukert, in feministischer Theologie und theologischer Genderforschung oder in befreienden und postkolonialen Theologien zu jenem *Practical Turn* geführt, wie er weiter oben skizziert wurde.

Dies scheint mir auch die Arbeit von Miranda Fricker zu dokumentieren, die praktische Ungerechtigkeitserfahrungen auf ihre epistemischen Anteile hin befragt. Aus meiner Perspektive geht das über eine Einschätzung als Anwendung analytischer Philosophie weit hinaus, weil der ganze Theorierahmen damit verschoben und etwa Foucaults Machtanalyse als Teil des Diskurses behandelt werden könnte.[86] Womöglich wäre dann Frickers Arbeit aus theologischer Perspektive näher an einer Analyse der Eigenschaften Gottes als manche neuere religionsphilosophische Abhandlung zu einer sich auf Gott berufenden Einheitsmetaphysik.

---

[82] *Schärtl*; *Göcke*, Unter Verdacht (wie Anm. 6), 47.
[83] *Barad*, Agentieller Realismus (wie Anm. 23), 100; 101.
[84] *Barad,* Agentieller Realismus (wie Anm. 23), 100.
[85] Vgl. etwa *Linda Ratschiller; Karolin Wetjen* (Hrsg.), Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte, Köln – Weimar 2018.
[86] Hürten weist darauf hin, dass Fricker weiterhin kritisch zu diskurstheoretischen Modellen bleibt und benennt die Verbindung beider Ansätze als Desiderat, vgl. *Hürten*, Dem Schweigen zuhören (wie Anm. 68), 170.

5. Ausblick: Postkoloniale Situiertheit deutschsprachiger Theologie

Wer internationale Diskussionen wahrnimmt, kann den eingangs angesprochenen post- und dekolonialen Fragestellungen nur schwer ausweichen. Zu offensichtlich ist, wie sehr die Gegenwart von den anhaltenden Folgen des kolonialen Zeitalters geprägt ist, von der Grenzziehung der Nationalstaaten im globalen Süden über die Idee von Weltreligionen als abgrenzbare Container des Glaubens bis zum Streit um den Wissenschaftsbegriff der Aufklärung. Historische und zeitgenössische Studien erforschen die unglaublich komplexe Verflochtenheit bisher kategorial und regional getrennter Bereiche. Man muss dann viel „willful hermeneutical ignorance“[87] aufbringen, um an der Situiertheit von Wissen und Bedeutung vorbeizusehen.

Wenn Graham Ward in Stellenbosch sagt, Deutschland sei nicht mehr das Powerhause der Theologie, ist die Herausforderung für die Standards deutschsprachiger Theologie auf den Punkt gebracht. Judith Gruber hat in einem viel zitierten Aufsatz die Reaktionen von freundlicher Ignoranz bis zu vehementen Abwehrhaltungen beschrieben. Bis zu dem Rat von Kollegen, sich nach dem „Randthema“ ihrer Dissertation zu interkultureller und postkolonialer Theologie „nun wirklich einem Kernthema der Theologie“[88] zuzuwenden. Aber wo ist der Rand und wo ist die Mitte? Und warum wird die theologische Landschaft immer noch in Zentralarchitekturen[89] konzentrischer Kreise gedacht?

Dipesh Chakrabartys glückliche Wendung »Provincializing Europe« meint in der Tat, dass auch Aufklärung und westliches Denken aus »situiertem Wissen« entstanden sind. Nikita Dhawan hat das noch einmal zugespitzt mit der Bemerkung, postkoloniales Denken im Süden versuche die Aufklärung vor den Europäern zu retten.[90] Das Archiv Europas gehört nicht mehr ‚uns‘ allein. Auch Denkern wie Achille Mbembe geht es um die „Herstellung universeller Gerechtigkeit“[91], aber indem die großen Ansprüche auf ihre praktische Wirklichkeit hin überprüft werden.[92] Und dann sieht man eben das eurozentrische und auch rassistische Erbe westlichen Denkens, das noch in die besten Texte und Argumentationen eingeflochten ist, auch in den Theologien.

Es war die Schlusspointe in meinem kleinen Text zur Bauer/Schärtl-Kontroverse[93], dass das kommende theologische Grundsatzwerk vielleicht gerade von einer Gruppe Frauen aus dem globalen Süden verfasst werde. Kurz danach schrieb Armin Nassehi im Kursbuch September 2022 zum Thema »Der Westen«: „Vielleicht liegt der ‚Westen‘ in Saint

---

[87] *Gaile Pohlhaus*, zitiert nach *Kaufmann*, Liberalismus (wie Anm. 62).

[88] *Judith Gruber*, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Andreas Nehring; Simon Wiesgickl (Hrsg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37, 23.

[89] Den Begriff entlehne ich *Andree Burke*, Professionalität, Beruflichkeit und das Unmögliche. Kreative Potenziale für das kirchliche Personalmanagement, Bielefeld 2025, 87.

[90] *Nikita Dhawan*, Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorie der Dekolonisierung, Frankfurt a. M. 2024.

[91] *Achille Mbembe*, Kritik der schwarzen Vernunft, Berlin ²2018, 330.

[92] Vgl. dazu *Jule Govrin,* Universalität von unten, Berlin 2025.

[93] *Michael Schüßler*, Essay zur Kontroverse Bauer-Schärtl/Remenyi um die analytische Theologie, online: https://www.theologie-und-kirche.de/schuessler-essay.pdf. [zuletzt abgeruf.: 31.05.2026].

Louis, Saint Louis im Senegal. Zumindest hatte ich dieses Gefühl, als ich das Buch *Afrotopia* von Felwine Sarr gelesen habe, einem senegalesischen Schriftsteller und Ökonomen."[94] Das sei weder neokolonial oder romantisierend gemeint, so Nassehi:

> „Ich will nur demonstrieren, dass eine Kritik an der westlichen Moderne an ähnlichen Kategorien ansetzen kann und seine Kriterien nicht einfach aus dem Gegen und einer Alternative formuliert, sondern empirisch an den Gegebenheiten ansetzt. Sarr setzt offensiv auf Pluralität und Perspektivendifferenz – und das könnte womöglich das Vehikel sein, das weltgesellschaftlich jene Form ausmacht, die man dann womöglich nur noch behelfsweise westlich nennen könnte".[95]

Dem relational Situierten und dem darin global Verflochtenen sollten sich auch die Grundlagendiskurse der verschiedenen theologischen Disziplinen im Kontext Europas stellen.

Practical and (postcolonial) contextual theologies are frequently charged with merely describing situated experiences and, in so doing, relinquishing the scientific ideal of objectivity. This article first frames the problem as a challenge to systematic theology as well: to move not only within the realm of reasons but also within that of abysses. A close reading of Donna Haraway's seminal text on »situated knowledge« then demonstrates that, and how, situatedness and objectivity are constitutively intertwined in her thought. Drawing on Miranda Fricker's »Epistemic Injustice«, the article subsequently shows how contemporary critiques of power and discrimination make possible a reentry (Spencer-Brown) of situated practices into the hitherto largely detached and abstract modes of argumentation of analytic philosophy and theology.

[94] *Armin Nassehi*, Wo liegt der Westen? Eine Standortbestimmung in unübersichtlicher Zeit, in: Kursbuch 211 (September 2022), 97–120, 116.
[95] *Nassehi*, Wo liegt (wie Anm. 94), 117.